

O absoluto na *Exposição da doutrina da ciência* de 1801/1802 de Fichte

The absolut in Fichte's *Exposition of the doctrine of science* of 1801/1802

Derócio Felipe Perondi Meotti
Doutorando Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
derocio_meotti@hotmail.com

Resumo: O objetivo deste texto é apresentar o absoluto da *Exposição da doutrina da ciência* de 1801/1802 de Fichte e mostrar como podemos pensá-lo como um desenvolvimento da antinomia que Kant expõe na dialética transcendental da faculdade de julgar teleológica da Terceira Crítica – que é por si uma resposta ao conflito acerca dos atributos divinos presente no debate entre Spinoza e Leibniz. Para isso, apresentarei primeiramente esse debate entre os dois filósofos seiscientistas com vistas a fixar a antinomia identificada por Kant para, depois, expor o argumento kantiano da antinomia citada. Por fim, apresentarei a exposição que Fichte faz sobre o absoluto em 1801/1802, argumentando que, ao contrário do resultado obtido por Kant, Fichte parece oferecer uma solução positiva para o problema da determinação do conceito do absoluto.

Palavras-chave: absoluto; Fichte; Kant; Leibniz; Spinoza; doutrina da ciência.

Abstract: The objective of this paper is to present the absolute in Fichte's *Exposition of the doctrine of science* of 1801/1802 and show how we can think of it as a development of the antinomy that Kant exposes in transcendental dialectics of the teleological power of judgement of the Third Critique – which is by itself a response to the conflict about divine attributes present in the debate between Spinoza and Leibniz. To do this, I will first present this debate between the two seventeenth-century philosophers aiming to establish the antinomy identified by Kant and then exposing the Kantian argument for the aforementioned antinomy. Finally, I will present Fichte's exposition of the absolute in 1801/1802, arguing that, contrary to the result obtained by Kant, Fichte seems to offer a positive solution to the problem of the determination of the concept of the absolute.

Keywords: absolut; Fichte; Kant; Leibniz; Spinoza; doctrine of science.

Recebido em 5 de março de 2025. Aceito em 22 de julho de 2025.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 2, dez. de 2025, p. 44 - 65 / ISSN: 2179-7412
DOI: 10.5380/dp.v22i2.98787

A natureza tem perfeições, para mostrar que é a imagem de Deus, e defeitos, para mostrar que é apenas imagem. (Pascal, 2023 [1656-8], p. 255, f. 580)

Introdução

Central nos debates do idealismo alemão, o conceito do absoluto é um daqueles conceitos que, sob diferentes nomes, se mostra recorrente na história da filosofia. Razão, ser, primeiro motor imóvel, Deus, substância, infinito, origem, são todas diferentes formas de nomear algo pensado como fundamento último e incondicionado da realidade – ou, pelo menos, seu modo de existência. Esse modo de caracterizá-lo se configura, porém, como uma simplificação exagerada que, no mínimo, requer explicação. Afinal, não é algo imediatamente evidente essa identificação entre o absoluto e aquilo que, na tradição filosófica, foi chamado de causa primeira, primeiro motor imóvel ou Deus. No desenvolvimento histórico desse conceito, é somente no debate iniciado no idealismo alemão, no início da década de 1790, que aquilo que até então era pensado como Deus, causa primeira ou primeiro fundamento real passa a ser chamado de “absoluto”. Assim como o incondicionado, o absoluto era pensado como qualidade do ser supremo que indica sua independência tanto de causas superiores a ele quanto de outros seres ou substâncias com os quais ele poderia ser posto em relação. O absoluto, desse modo, era pensado como aquilo que indica o modo de ser de Deus: ele existe por si, não por meio de outro, ou, dito de outro modo, sua existência não depende de uma condição fora dele, ou, ainda, não há algo outro com o qual ele possa ser posto numa relação de dependência, o que configuraria seu modo de ser como relativo a este outro; ou, ainda, seu modo de ser deve, também, ser infinito, já que todo finito pressupõe limitação, algo que não pode valer para o ser supremo absoluto e incondicionado. Em outras palavras, a marca característica de Deus, causa primeira etc. é o de não ser, em sua essência, relativo a nada alheio a ele.

É, assim, na exata medida em que Deus não se põe em relação com nada diferente dele próprio que ele se põe como absoluto. Como, porém, somente aquilo que é absoluto pode ser o absoluto, este último passa a ser identificado com Deus mesmo, ou com o primeiro fundamento real. Se, em qualquer que seja o caso, aquilo que é pensado como ser supremo, autossuficiente, independente e fundamento incondicionado é, como tal, condicionado apenas por si próprio, ou seja, autodeterminado, autocondicionado e autossuficiente, então pareceria natural pensar que o ser absoluto e o absoluto são uma única e mesma coisa.

Entretanto, diferentes maneiras de conceber este fundamento absolutamente incondicionado podem mostrar-se, muitas vezes, incompatíveis entre si. Mas como são possíveis maneiras diversas de compreender algo que, a princípio, não admite diversidade? A história da determinação desse conceito, como veremos ao longo do texto, é antes objeto de acirradas disputas do que ponto pacífico entre os filósofos. Afinal, parece que, para um conceito tão incontroverso, não seriam necessárias diferentes formas de expô-lo – apenas uma seria suficiente, de modo que se uma delas estiver correta, as outras devem estar obviamente equivocadas.

Com efeito, que a causa primeira, ou, que o primeiro fundamento real deva ser primeiro num sentido absoluto e incondicionado, não parece objeto de disputa dentro da tradição filosófica. A disputa recai sobre o modo como esse absoluto se configura na relação consigo próprio e com aquilo que é por ele fundamentado. Este é o caso do debate entre Baruch Spinoza (1632-1677) e Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) acerca dos atributos divinos. Neste debate, nos deparamos com pelo menos duas formas aparentemente incompatíveis de pensar o absoluto. Para Spinoza, o absoluto é necessidade absoluta, onipotente, não sujeita a nenhuma determinação ulterior para sua autonecessitação, e nele a liberdade de sua atividade produtiva aparece como subordinada à necessidade de sua natureza. Para Leibniz, por outro lado, o absoluto é liberdade absoluta, uma vez que é só como fundamento livre em sua atividade produtiva que o absoluto pode escolher, com base em razões suficientes, entre cursos de ação igualmente possíveis. Neste segundo caso, a necessidade é uma necessidade no máximo hipotética, de modo que deve ser pensada como subordinada à liberdade divina.

O que nem Spinoza nem Leibniz fizeram foi se perguntar qual é o estatuto desse absoluto na medida em que ele se põe, como absoluto, para a reflexão. Afinal, não é possível falar sobre o absoluto sem pô-lo de certa maneira – nesse caso, como objeto da reflexão. Ao trazermos o debate entre Spinoza e Leibniz para essa perspectiva, nossa análise recai não tanto sobre a relação entre o absoluto e seus atributos, mas antes sobre o modo como essa relação aparece para nossa reflexão. É assim que, para esse conflito, que analisado de maneira mais detalhada configura um conflito antinômico, Immanuel Kant (1724-1804) propõe uma solução na dialética da faculdade de julgar teleológica da *Crítica da faculdade de julgar* [*Kritik der Urteilskraft*].¹ Tal solução consiste em mostrar que tal conflito é resultado de especulações transcendentais, ou seja, especulações que extrapolam o uso imanente legítimo dos juízos reflexionantes acerca da finalidade. Essa especulação transcendente se configura como insolúvel para a reflexão na medida em que ambos os lados da antinomia conduzem a certas contradições. Do lado da tese spinozista, o absoluto se mostra como incompreensível e a finalidade nos produtos da natureza se mostra como impensável; do lado da tese leibniziana, por outro lado, a finalidade dos produtos da natureza é pensável na medida em que se atribui ao absoluto uma faculdade de pensar semelhante à nossa, que escolhe entre possíveis – que, portanto, os contempla como distintos do real, algo que não pode acontecer no modo de pensar do absoluto.

É claro que, aqui, o absoluto ainda não aparece com esse nome. Kant ainda pensa essa finalidade transcendente, fruto de um uso ilegítimo de nossas faculdades cognitivas, como fundamento, ou primeiro fundamento real, para a finalidade dos produtos da natureza. Como fundamento, essa causa primeira, que é inteligente e que age, portanto, com liberdade, é uma exigência da razão em vista da completude do sistema por ela visado, de modo que o lugar do absoluto, ou do incondicionado, na filosofia transcendental kantiana, é a subjetividade humana. É nela, e somente nela, que se encontra o absoluto para a reflexão, e somente como ideal.

É, contudo, para esse conflito entre os atributos ou qualidades do absoluto, a saber, a ênfase sobre sua necessidade, do lado de Spinoza, ou sobre sua liberdade, do lado de Leibniz, que Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) parece fornecer, na *Exposição da doutrina da ciência* [*Darstellung der Wissenschaftslehre*] de 1801/1802, uma solução não meramente negativa, como Kant faz, mas uma solução positiva, ainda que circunscrita aos limites da filosofia crítica – ou, pelo menos, ao modo como Fichte pensava se manter dentro desses limites. A solução proposta por Fichte me parece ser, em linhas gerais, a de que a determinação do conceito do absoluto, i.e., a compreensão desse conceito, envolve uma reflexão, ou saber, desse conceito. Esse saber, no entanto, não pode ser um saber qualquer, mas teria que ser um saber do próprio absoluto sobre si mesmo. Esse saber, porém, não é possível, já que todo saber é, desde o início, na medida em que é reflexão, um saber fático e situado, ou seja, um saber finito. Desse modo, pensa Fichte, a única reflexão possível do absoluto sobre si é a reflexão do saber absoluto sobre si próprio. Assim, um saber do absoluto se mostra como idêntico a um saber absoluto, já que somente um saber absoluto pode ser um saber do absoluto. No entanto, argumenta Fichte, esse saber de si (absoluto) do absoluto só pode ser para si um saber, e não o próprio absoluto, de modo que na autoexposição que o saber absoluto faz de si deve resultar que o absoluto, como ponto de origem, significa a anulação do próprio saber. Com isso, como veremos na última seção deste texto, resolve-se positivamente o conflito sobre os atributos divinos e a antinomia kantiana ao se mostrar que, se no ponto de origem o modo como liberdade e necessidade se identificam se mostra como incompreensível, é porque a própria compreensão (ou saber, ou reflexão) se apresenta como um momento posterior da autoprodução e da autodeterminação do absoluto, para si, como saber absoluto.

O debate sobre os atributos divinos entre os seiscentistas

Podemos ver o problema dos atributos divinos, no século XVII, como um problema que envolve responder – ou, pelo menos, tentar responder – a pergunta feita por Leibniz nos *Princípios da natureza e*

¹ A título de padronização, decidi mencionar todos os títulos de obras em nosso idioma, o português, seguidos do título original entre colchetes (apenas na primeira menção de cada obra).

da graça fundados na razão [*Principes de la nature et la grâce fondés en raison*]: por que o mundo existe ao invés de não existir, e por que dessa maneira e não de outra? (Leibniz, 2004b [1714]², p. 158, §7, GP VI 602).³ Leibniz parte da constatação de que o mundo poderia não somente ser de outra maneira, como também que ele poderia não existir. É dessa contingência que parece resultar, na ordem da investigação, a pergunta pelo fundamento desse mundo considerado como não tendo em si a razão de sua existência e de sua configuração. Essa posição de Leibniz nos *Princípios da natureza e da graça*, no entanto, é a de um Leibniz já amadurecido, que, considerada por si só, não reflete o debate que o filósofo teve que travar não somente com seus opositores, mas também com suas posições da juventude.

Nela, uma das grandes influências de Leibniz foi o pensamento de Spinoza. Para a pergunta sobre por que o mundo existe, e por que dessa maneira e não de outra, a resposta spinozista consistia em, num primeiro momento, identificar o mundo com a substância (i.e., Deus), e, num segundo momento, afirmar que este mundo é o único mundo possível. É, pelo menos, o que fica evidente se considerarmos o que Spinoza diz na proposição 33 do primeiro livro de sua *Ética* [*Ethica*]: “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas” (Spinoza, 2017 [1677], p. 37, E1 P33).⁴ Apesar das razões de Spinoza para defender essa tese, podemos dizer que Leibniz percebeu que, se Spinoza tivesse razão, disso resultaria não somente que o mundo não é contingente, mas que Deus, em sua ação criadora, não é livre.

O raciocínio de Leibniz pode ser resumido do seguinte modo: se Deus, ao criar este mundo, não podia tê-lo criado de outra maneira, então o próprio ato de criação, enquanto uma escolha livre entre diferentes mundos igualmente possíveis, seria tão impossível quanto esses outros mundos não criados. O ato de criação, para Leibniz, envolve, contrariamente ao que explicitamente defendeu Spinoza, uma escolha entre possíveis. A oposição entre eles, portanto, tem seu ponto nevrálgico no modo como cada um concebe a relação de Deus com os possíveis, relação esta que requer a exposição do modo como cada filósofo concebeu a relação de Deus com seus atributos.

A posição spinozista é a de que os possíveis, enquanto algo pensado, não existem no entendimento divino, ou no que Spinoza chamaria de atributo do “pensamento” (*cogitationem*), mas apenas na mente dos seres racionais finitos. É na mente de seres racionais concretos que os possíveis existem enquanto possíveis. No entendimento divino, em contrapartida, não podem haver possíveis concebidos dessa maneira. Spinoza rejeita categoricamente a atribuição do nosso modo de pensar a Deus. Como bem observou Leibniz (Leibniz, 2017 [1710], p. 260-1, §173, GP VI 217), apesar de Spinoza conceder a Deus o atributo do pensamento, o autor da *Ética* o destitui do intelecto (*intellectum*): “[...] à natureza de Deus não pertencem nem o intelecto, nem a vontade” (Spinoza, 2017 [1677], p. 27, E1 P17e). No desenvolvimento desse escólio à proposição 17 do primeiro livro, Spinoza se explica da seguinte maneira:

[...] se o intelecto e a vontade pertencem à essência eterna de Deus, é certamente preciso entender por esses atributos algo diferente daquilo pelo qual costumam ser vulgarmente entendidos. Com efeito, o intelecto e a vontade, que constituiriam a essência de Deus, deveriam diferir, incomensuravelmente, de nosso intelecto e de nossa vontade, e, tal como na relação que há entre o cão, constelação celeste, e o cão, o animal que ladra, em nada concordariam além do nome. (Spinoza, 2017 [1677], p. 28, E1 P17e)

² Indicarei, após o ano da edição citada, o ano do original de cada obra.

³ É claro que o debate não surge após Leibniz colocar a questão, apesar de Leibniz tê-la posto de maneira explícita. Quanto à edição de referência, utilizei, para as obras de Leibniz, a edição da Academia (*Sämtliche Schriften und Briefe*), indicada pela letra A, seguida do tomo, volume e página, ou a edição de Carl Immanuel Gerhardt para as *Philosophischen Schriften*, indicada pela sigla GP, seguida de volume e página.

⁴ Utilizei aqui o padrão usual para a *Ética*, a saber, a letra E, seguida do livro, seguidos de ou A para axioma, ou Def. para definição, ou P para proposição, ou Apênd. para apêndice, seguido do respectivo número; este, por sua vez, será seguido de: ou “d” para demonstração, ou “da” para demonstração alternativa, ou “e” para escólio, ou “c” para corolário, ou “ce” para escólio do corolário (em todos os casos, seguidos do número do escólio, corolário etc.).

A essa distinção a princípio negativa (o intelecto de Deus não é igual ao nosso a não ser no nome, e vice-versa), Spinoza, logo na sequência, acrescenta uma explicação sobre essa incomensurabilidade entre nosso modo de entender e o divino: “se o intelecto pertence à natureza divina, ele não poderá ser, por natureza, tal como o nosso intelecto, posterior (como quer a maioria) às coisas que ele compreende, nem tampouco simultâneo, pois Deus é, em termos de causalidade, anterior a tudo [...]” (Spinoza, 2017 [1677], p. 29, E1 P17e). Assim, a marca característica do intelecto divino, em contraposição ao nosso (humano), é que o nosso é sempre posterior às coisas que compreende. Em outras palavras, nossos processos cognitivos não podem, a partir do próprio pensar, produzir os objetos que configuram seu conteúdo. Não podem sequer operar, enquanto pensamento, sem que sejam dados de outra parte os dados que serão pensados como seu objeto.

Essa marca característica de nosso modo de pensar, portanto, opera uma distinção entre dois aspectos do pensamento: de um lado temos aquilo que existe e que nos afeta de determinada maneira, e de outro temos o pensamento, que concebe esse existente como algo não apenas possível, mas também efetivo na realidade. Essa distinção entre o possível que existe, i.e., aquele que mentes finitas concebem como realidade efetiva, e o possível que não existe é uma distinção que não pode, de acordo com Spinoza, existir no entendimento divino. Para que tal distinção seja possível no modo como Deus pensa, teríamos que admitir que há inúmeros possíveis que Deus contempla como tais, mas que ele não pode tornar existentes. Isso, de acordo com Spinoza, contradiz a onipotência que comumente se atribui a Deus, uma vez que não só o obriga a escolher alguns possíveis em detrimento dos demais (sendo impotente para realizá-los todos), como também o submete a uma lei supostamente superior a ele próprio (Spinoza, 2017 [1677], p. 40, E1 P33e2).

É estranho, no entanto, que Spinoza rejeite a tese de que Deus escolhe (seja indiferentemente, seja a partir de razões) entre possíveis por pensar que é justamente essa tese que subtrai a liberdade de Deus. Em contraposição a uma submissão da ação criadora divina a razões determinantes sob as quais ele não tem controle, Spinoza pensa que a liberdade divina nada mais é do que sua própria natureza onipotente e necessitante. No segundo corolário da proposição 17 do livro primeiro da *Ética*, Spinoza afirma que “[...] só Deus é causa livre. Pois só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza [...] e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza [...]” (Spinoza, 2017 [1677], p. 27, E1 P17c2). É por essa razão que decorre, para o spinozismo, que ao dizermos que todas as coisas foram determinadas a existir e a existirem de determinada maneira ao invés de outra, não dizemos que essa determinação decorre de uma vontade livre que age ou de maneira indiferente, o que caracterizaria uma posição voluntarista, ou que age segundo razões determinantes, mas dizemos que essa determinação decorre da infinita potência divina, ou da natureza absoluta de Deus (Spinoza, 2017 [1677], p. 41, E1 *Apênd.*).

Com efeito, o que o entendimento finito concebe como contingente, i.e., como podendo não ter existido, ou, pelo menos, como podendo existir de outra maneira, nada mais é do que uma consequência da limitação original desse entendimento, que não consegue se colocar sob o ponto de vista divino e conceber que “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas” (Spinoza, 2017 [1677], p. 37, E1 P33). É por isso que a conclusão de Spinoza, que tanto assombrou Leibniz, i.e., de que nada existe na natureza das coisas que seja contingente e que tudo é determinado pela necessidade da natureza divina (Spinoza, 2017 [1677], p. 31, E1 P29), torna a própria ideia de criação do mundo a partir da liberdade uma noção sem sentido. Se o spinozismo estiver correto, não há criação, mas apenas uma contínua e infinita autoprodução do absoluto. Não existem outros mundos possíveis, “tudo [...] existe em Deus, e é exclusivamente pelas leis de sua natureza infinita que ocorre tudo o que ocorre, seguindo-se tudo [...] da necessidade de sua essência” (Spinoza, 2017 [1677], p. 26, E1 P15e).

Além dessas consequências, entretanto, outra que resulta do modo com Spinoza concebe os atributos divinos é a de que não existe finalidade na ação autoprodutora de Deus. Spinoza é explícito quanto a isso: “[...] a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e [...] todas as causas finais não passam de

ficções humanas” (Spinoza, 2017 [1677], p. 43-4, E1 *Apênd.*). Assim como os possíveis, os fins também só existem na mente de seres racionais finitos. Isso porque a finalidade só entra em cena quando há escolha real entre uma série de cursos de ação igualmente possíveis; como, porém, o entendimento divino não contempla possíveis, ele também não pode escolher um curso de ação em detrimento de outros segundo determinado fim.

Para reabilitar a dimensão da finalidade na ação criadora de Deus e evitar a consequência spinozista de que Deus age de acordo com uma necessidade cega, o que seria equivalente a dizer não só que Deus age sem razão, mas que o próprio mundo e seu estado atual são igualmente sem razão, Leibniz precisa reabilitar a tese de que Deus escolhe entre possíveis, i.e., que Deus contempla possíveis enquanto possíveis e que não confere existência a todos por meio de seu decreto criador. É interessante, nesse sentido, perceber como Leibniz reconhece ter chegado perto dessa posição fatalista advogada por Spinoza:

Quando considerei que nada acontece por acaso ou por acidente, a não ser com relação a certas substâncias particulares, e sustentei que a fortuna, à parte do destino, é uma palavra vazia, e que nada existe a não ser que certas condições sejam satisfeitas, a partir das quais, consideradas juntas, decorre imediatamente que a coisa existe, eu me encontrei muito próximo das opiniões daqueles que sustentam ser tudo absolutamente necessário, acreditando que basta para a liberdade não ser sujeita à coerção, ainda que continue sujeita à necessidade, sem distinguir entre o infalível, ou aquilo que é sabido com certeza ser verdadeiro, e o necessário. (Leibniz, 1966– [1689], p. 263, A VI 4:1653, tradução minha)

Essa posição, que aparece no opúsculo *Sobre a liberdade, a contingência, a série de causas e a providência* [*De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*], escrito provavelmente no verão de 1689, mostra como Leibniz se contrapõe ao spinozismo, ainda que não o mencione explicitamente nessa passagem, por meio da consideração dos possíveis que não existem, nunca existiram e que nunca existirão:

Mas eu fui puxado de volta desse abismo pela consideração daquelas coisas possíveis que não são, não serão nem nunca foram. Pois, se certas coisas possíveis nunca existem, então as coisas existentes não podem ser sempre necessárias; caso contrário, seria impossível para outras coisas existirem no seu lugar, e o que quer que nunca exista seria, dessa maneira, impossível. (Leibniz, 1966– [1689], p. 263, A VI 4:1653-4, tradução minha)

Precisamos, de acordo com Leibniz, reabilitar o possível como modalidade real (comum aos entendimentos divino e humano), em contraposição a seu caráter de modalidade meramente ideal (existente somente no intelecto humano), para garantir que o que efetivamente existe não é absolutamente necessário, mas sim contingente, já que é somente na medida em que o mundo efetivamente existente é contingente que sua produção por meio da ação criadora divina pode ser uma criação conforme a uma finalidade. Isso significa, contudo, que temos que aceitar a tese de que o entendimento de Deus, infinito, funciona de maneira análoga ao nosso, finito, diferindo não em tipo, mas apenas em grau. A posição de Leibniz quanto à coordenação entre os atributos divinos pode ser compreendida a partir do que o filósofo diz no §7 dos *Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal* [*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*]:

Deus é a razão primeira das coisas: pois aquelas que são limitadas, como tudo aquilo que vemos e experimentamos, são contingentes e não têm nada nelas que torne a sua existência necessária [...]. Então, é preciso procurar a *razão da existência do mundo*, que é a completa reunião das coisas *contingentes*, e é preciso procurá-la na *substância que traz em si mesma a razão de sua existência*, a qual, portanto, é *necessária* e eterna. É preciso também que essa causa seja *inteligente*, pois esse mundo que existe sendo contingente, e uma infinidade de mundos sendo igualmente possíveis e pretendentes igualmente à existência tanto quanto ele, por assim dizer, é preciso que a causa do mundo tenha tido consideração ou relação com todos esses mundos possíveis, a fim de determinar um deles. E essa consideração ou relação de uma substância existente com as simples possibilidades não pode ser outra coisa senão o *entendimento* que contém as ideias delas e determina uma delas; não pode ser outra coisa senão o ato da *vontade* que escolhe. E é o *poder* dessa substância que torna a sua vontade eficaz. (Leibniz, 2017 [1710], p. 137-8, §7, GP VI 106-7)

Assim, ao invés de conceber Deus como potência infinita, ou, em outras palavras, considerá-lo exclusivamente sob o atributo da onipotência, Leibniz concebe os atributos divinos como divididos entre vontade, entendimento e poder (ou potência), de modo que as relações entre ambos se coordenam

entre si para a criação. Com relação ao entendimento, vemos que Leibniz diz que ele consiste na relação que Deus tem, enquanto existente, com os possíveis potencialmente existentes. É, em outras palavras, a mesma relação que nosso entendimento finito possui com relação a seus possíveis. Assim, podemos concordar com Ohad Nachtomy quando ele diz, em *Leibniz e Kant sobre a possibilidade e a existência* [*Leibniz and Kant on possibility and existence*], que “Leibniz concebe Deus como a mente que pensa todas as possibilidades e cujos atributos constituem um fundamento real para pensar os possíveis” (Nachtomy, 2012, p. 962, tradução minha). Dessa maneira se configura a oposição de Leibniz a Spinoza, que resulta no fato de que, em contraposição a este último, Leibniz atribui a Deus o entendimento e a vontade como faculdades distintas de sua onipotência. Com relação a essa oposição de Leibniz a Spinoza, Luiz Henrique Lopes dos Santos, em *Leibniz e os futuros contingentes*, nos lembra que,

Para Spinoza, Deus, o ser absoluto, age de maneira absoluta, ou seja, Deus faz tudo o que é capaz de fazer. Por outro lado, Deus é onipotente, não há nada que ele não seja capaz de fazer. Logo, tudo o que é, em si mesmo, possível de ser feito, Deus o faz. Não há possíveis que não se realizem; o que Deus pode conceber (e ele pode conceber tudo), Deus o faz, a atividade cognitiva e a atividade criativa em Deus não passam de dois aspectos de uma mesma atividade infinita e, em si mesma, indivisível. No sentido próprio, Deus não tem vontade, simplesmente porque essa faculdade não lhe faz nenhuma falta. Precisar escolher é uma marca da imperfeição dos seres finitos, limitados, incapazes de fazer tudo o que são capazes de conceber. (Lopes dos Santos, 1998, p. 100)

Em contraposição a Spinoza, portanto, que defende que não há uma diferença entre a atividade cognitiva e a atividade criadora de Deus, Leibniz defende que é justamente essa diferença que deve ser levada em consideração para que a ação criadora de Deus seja concebida como uma ação racional e voltada para fins – portanto, para que seja uma ação livre. Não é possível, para Leibniz, que uma ação criadora como aquela defendida por Spinoza seja concebida como livre. A liberdade pressupõe uma pluralidade de cursos de ação, sob o risco de se tornar irrelevante – e, no caso de Deus, inexistente. É por isso que Leibniz censura explicitamente Spinoza na *Teodicéia*:

Spinoza [...] parece ter professado expressamente uma necessidade cega, tendo recusado o entendimento e a vontade ao autor das coisas, e acreditando que o bem e a perfeição só têm relação conosco, e não com ele. [...] ele não reconhece bondade em Deus e ensina que todas as coisas existem por meio da necessidade da natureza divina, sem que Deus faça qualquer escolha. (Leibniz, 2017 [1710], p. 260-1, §173, GP VI 217)

São inúmeros os momentos em que Leibniz afirma e defende que a escolha divina, ao contrário do que afirma Spinoza (cf. Spinoza, 2017 [1677], p. 40, E1 P33e2), deve balizar-se por razões determinantes ou suficientes. Para citar apenas dois exemplos, ainda na *Teodicéia* Leibniz afirma que “[...] tenho para mim que Deus não poderia agir como que ao acaso, por um decreto absolutamente absoluto, ou por uma vontade independente de motivos racionais” (Leibniz, 2017 [1710], p. 334, §283, GP VI 285). Da mesma forma, na *Monadologia* se lê: “ora, como há uma infinidade de universos possíveis nas idéias de Deus e apenas um deles pode existir, tem de haver uma razão suficiente da escolha de Deus, que o determine a preferir um a outro” (Leibniz, 2004a [1714], p. 141, §53, GP VI 615-16). A liberdade da ação criadora de Deus, assim, consiste no fato de que a vontade divina, que por ser perfeita não é nunca impedida de criar o melhor (o bem), ao ter diante de si o leque completo de mundos possíveis, pode criar o mundo que foi contemplado como o melhor dos mundos possíveis. É somente sob essa pressuposição que Leibniz pode conceber e justificar a justiça divina (ou teodicéia, junção de θεός, “Deus”, e Δίκη, “justiça”) na criação, e garantir que há uma razão para a existência de um mundo ao invés de nada, e deste mundo ao invés de qualquer outro.

Esse modo de conceber essa relação de Deus com os possíveis não realizados passa, assim, pela modificação do modo como concebemos o entendimento divino. Segundo Nachtomy,

A intuição de Leibniz pode ser resumida da seguinte maneira: a noção de possibilidade lógica (*per se*) é definida em termos de pensabilidade consistente e pressupõe um agente pensante e certos elementos indispensáveis enquanto fundamento daquilo que pode ser pensado. Tanto no início quanto no final de sua carreira Leibniz identifica esse agente pensante como Deus e os elementos simples como seus atributos. (Nachtomy, 2012, p. 965, tradução minha).

Ao deslocar o fundamento dos possíveis para a mente de Deus em contraposição à sua fundamentação na mente humana, que poderia no máximo conferir um caráter ideal aos possíveis, Leibniz faz do entendimento divino, como indicado acima, um análogo do entendimento dos seres racionais finitos. É nessa linha interpretativa que também Celi Hirata desenvolve seu argumento em *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. Segundo a comentadora, é por partilharem de um plano lógico comum que os seres humanos podem ter conhecimento sobre a natureza divina por analogia. Para Leibniz,

[...] a razão tem jurisdição universal, [...] não muda de natureza nos homens nem em Deus [...]. Entre Deus e os homens, há um terreno lógico comum que define o que pode ser objeto do pensamento, terreno que é fundamentado no entendimento divino, região tanto dos possíveis quanto das verdades necessárias ou eternas. (Hirata, 2017 [2012], p. 207)

Se, portanto, Leibniz concebe que tanto o entendimento divino, infinito, quanto o humano, finito, partilham de um campo lógico comum, isso significa que Deus é compreensível ao intelecto humano. Mais do que isso: não só Deus é compreensível, mas também sua natureza e os fins para os quais sua ação livre se dirigem são também compreensíveis, de modo que podemos também, a partir do fundamento da ação divina, derivar um horizonte normativo para a nossa. É por essa razão que, como vimos acima, Leibniz diz que, se Spinoza estiver correto, o bem e a perfeição só têm a ver conosco, seres finitos, e não com Deus. A incomensurabilidade entre o entendimento humano e o entendimento divino defendida por Spinoza, por implicar a ausência desse campo lógico comum entre seres finitos e Deus, torna também sua ação livre e criadora completamente incompreensível para nós, de modo que só podemos dizer, assim como Spinoza o diz com relação ao entendimento, que nossa liberdade e a de Deus de semelhantes só têm o nome.

De um lado, portanto, temos a posição spinozista, que, para garantir o caráter absoluto do fundamento primeiro (Deus, substância etc.), suprime dele aquilo que nos seres finitos se configura ou decorre de uma limitação originária. Leibniz, por outro lado, vê nesse modo de conceber Deus e seu agir não uma liberdade absoluta, mas uma necessidade absoluta que age sem razões. Ao assumir a posição spinozista, nos privamos de um modelo e fundamento para nossas ações, uma vez que a própria ideia de finalidade colapsa. Por outro lado, ao assumirmos a posição leibniziana, temos que explicar de que modo o absoluto pode se encontrar condicionado pela finalidade, o que pressupõe uma divisão, ou limitação interna, entre os atributos de Deus; ou melhor, temos que explicar qual desses atributos é mais absoluto em relação aos outros, portanto, o absolutamente absoluto. Uma solução interessante para esse conflito aparecerá no pensamento de Kant, mais especificamente na dialética da faculdade de julgar teleológica da Terceira Crítica. Uma vez que Kant, no período crítico, desloca a pensabilidade dos possíveis novamente para o entendimento humano, como queria Spinoza, e não no entendimento divino, como queria Leibniz (Nachtomy, 2012, p. 970), parece, à primeira vista, que o autor da *Crítica da faculdade de julgar* dá razão à Spinoza. Contudo, como veremos, o que Kant faz, na verdade, é reposicionar o debate, argumentando que ambas as teses extrapolam os limites do uso legítimo de nossas faculdades cognitivas, configurando a antinomia da faculdade de julgar teleológica, como mostrarei a seguir.

Antinomia da faculdade de julgar teleológica na Terceira Crítica de Kant

Esse embate entre o sistema cosmoteleológico de Leibniz e o sistema necessitarista de Spinoza se transforma, na *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, na oposição recíproca entre um sistema fundado na técnica intencional da natureza, de um lado, e outro fundado na técnica inintencional da natureza, oposição que configura a antinomia da faculdade de julgar teleológica dessa Terceira Crítica kantiana. Essa terminologia, contudo, requer contextualização. Após o giro copernicano efetuado na *Crítica da razão pura* [*Kritik der reinen Vernunft*], todo debate pautado por Kant se transforma num debate que deve tomar como dado determinado ato humano e perguntar-se pelas condições que o tornam possível. Dentre os atos do pensamento denominados juízos, temos juízos que podem ser tanto reflexionantes quanto

determinantes, e juízos que são apenas reflexionantes. Os primeiros, objeto de análise da Primeira Crítica, não serão tematizados aqui, mas apenas os segundos, já que são os juízos meramente reflexionantes que dizem respeito ao conceito de finalidade.

De acordo com Kant, o conceito de finalidade não é nem um conceito constitutivo da experiência, nem a determinação de um fenômeno pertencente a um conceito, já que não é uma categoria (Kant, 2016 [1790], p. 35, EE 20:219).⁵ É por meio da finalidade, na medida em que favorece nossa reflexão sobre a forma dos produtos da natureza, que concebemos a diferença entre um sistema que incorpora não apenas causas mecânicas, mas também causas finais. Ao pensarmos a natureza como vinculada à finalidade, a representamos como *técnica* (Kant, 2016 [1790], p. 49, EE 20:235). Seu caráter técnico tem a ver com o modo como concebemos a causalidade finalística em contraposição a uma causalidade meramente mecânica. Nesse segundo tipo de causalidade, o efeito, enquanto um todo efetivo, tem por causa a organização de suas partes, enquanto que numa relação causal envolvendo finalidade a ordem das coisas é um pouco diferente: não é a disposição mecânica das partes que, como causa, condiciona a efetividade do todo resultante dessa disposição; é, antes, a ideia desse todo a ser efetivado pela disposição das partes que é causa da causalidade das partes (Kant, 2016 [1790], p. 50, EE 20:235-6). É somente sob a condição de podermos representar, em ideia, o todo que será efetivado pela disposição das partes, que podemos representar a natureza teleologicamente.

Ao nos mantermos nos limites estabelecidos pela Primeira Crítica, percebemos que a finalidade não passa de um conceito de nossa faculdade de julgar na medida em que é reflexionante. Mas, limitada dessa maneira, fica indeterminado se a finalidade concebida para a possibilidade interna dos produtos da natureza deve ser considerada intencional ou inintencional. E, mais importante do que isso,

O juízo que afirmasse uma coisa ou outra já não seria meramente reflexionante, mas sim determinante, e o conceito de um fim na natureza também já não seria um mero *conceito da faculdade de julgar* para uso imanente (empírico), mas se ligaria ao *conceito da razão* de uma causa eficiente intencional posta acima da natureza, cujo uso é transcendente quer se julgue afirmativa ou negativamente. (Kant, 2016 [1790], p. 51, EE 20:237)

Anuncia-se aqui, portanto, o risco de nos perdermos em especulações transcendentais caso decidamos transpor os limites delineados pela crítica para o uso legítimo de nossas faculdades cognitivas. A transposição desse limite, como indicado por Kant, consiste em tomar o conceito de finalidade não como meramente reflexionante, mas também como determinante. Neste segundo caso, não restringimos nossa reflexão a uma teleologia meramente projetiva e imanente, que diz respeito apenas aos procedimentos adotados por nós em nossos processos cognitivos, mas a transformamos em uma teleologia transcendente que, na medida em que visa determinar algo sobre os objetos da experiência, se dirige à ideia de uma finalidade transcendente e absoluta, já que não encontra nenhuma finalidade incondicionada no interior da própria natureza. Nesse tipo de especulação, a natureza como um todo aparece como produto de uma técnica; mas, diferentemente do que ocorre no uso meramente reflexionante do conceito de finalidade, em que a mente humana é suficiente como substrato da ideia que se representa como fim, em seu uso determinante tal substrato só pode ser a mente do autor da natureza: Deus. Para entender como esse tipo de especulação nos conduz aos problemas identificados na seção anterior, consideremos o que Kant diz sobre a finalidade e a necessidade da representação do fim:

[...] fim é o objeto de um conceito quando este é considerado a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade), e a causalidade de um *conceito* em relação ao seu *objeto* é a finalidade (*forma finalis*). Onde se pensa, pois, não o mero conhecimento de um objeto, mas o próprio objeto (sua forma ou existência), enquanto efeito, como só sendo possível por meio de um conceito deste último, aí se concebe um fim. A representação do efeito é aqui o fundamento de determinação de sua causa, e precede a esta. (Kant, 2016 [1790], p. 116, KU 5:220)

⁵ Utilizei a paginação da edição da Academia para as obras de Kant (*Kants gesammelte Schriften*), indicando, para a *Crítica da razão pura*, a sigla KrV seguida de edição (A ou B) e página. Nos demais casos utilizarei a sigla, volume e página da edição de referência.

Se a concepção de um fim para a natureza é inseparável da representação desse fim enquanto conceito, ou seja, enquanto algo pensado, então é inevitável a conclusão de que Deus, ou o absoluto, na medida em que dota a natureza de finalidade, deve se representar a ideia desse fim, i.e., pensar nele enquanto conceito. Isso, porém, se opõe diretamente à concepção spinozista do absoluto. Não pode haver uma diferença entre a atividade cognitiva de Deus e sua atividade criativa. Atribuir ao absoluto uma forma de pensar que consiga representar-se um conceito apenas como conceito, sem ao mesmo tempo efetivá-lo, é atribuir a ele uma característica que, segundo Spinoza, é marca de um entendimento finito, não do entendimento infinito. Isso implica também na conclusão de que não pode haver uma diferença real entre uma causalidade meramente mecânica, de tipo eficiente, e uma causalidade finalística; além disso, também implica no fato de toda finalidade ter, como também vimos, caráter meramente ideal.

Para pensar este problema e submetê-lo à crítica com vistas a evitar o caráter ilusório das especulações dialéticas no que tange à finalidade e salvaguardar seu uso imanente legítimo, Kant opõe dois tipos de sistema das causas finais. De um lado temos o idealismo dos fins da natureza, e do outro o realismo dos fins da natureza. Este segundo sistema é marcado por uma técnica intencional (*technica intentionalis*), o que significa que as causalidades de tipo mecânico e finalístico devem ser consideradas tipos distintos de conexão causal; o primeiro, por sua vez, é marcado por uma técnica inintencional (*technica naturalis*), na qual os dois tipos de causalidade devem ser considerados como uma só (Kant, 2016 [1790], p. 287, KU 5:391).

Quanto ao sistema do idealismo dos fins, Kant o pensa como um sistema fatalista, e o associa diretamente a Spinoza (Kant, 2016 [1790], p. 287, KU 5:391). Apesar de levantar suspeitas quanto ao fato de Spinoza ser ou não o criador desse tipo de sistema (fatalista), Kant parece considerá-lo seu mais importante proponente. Apesar de Spinoza conceber Deus como imanente (Spinoza, 2017 [1677], p. 22, E1 P15), ele só o é como ponto de partida – tanto que sua existência é estabelecida na primeira definição da *Ética* (Spinoza, 2017 [1677], p. 13, E1 Def. 1). A primeira conclusão que podemos extrair do *more geometrico* de Spinoza é o fato de que em momento algum a existência de Deus é questionada; desse modo, configura-se como supérflua a outra via pela qual poderíamos chegar a ele: a que vai do finito ao infinito. Esse recurso, considerado por si só, é ineficiente para Spinoza, já que a razão de todo modo finito reside em outro modo também finito (Spinoza, 2017 [1677], p. 33-4, E1 P28), de tal forma que, através da série infinita dos modos finitos, não se pode chegar ao infinito, ou absoluto. A via cosmológica só é possível porque já se tem como certa a via ontológica. Com isso, por meio da via que vai do finito para o infinito, o absoluto aparece como suprassensível não no sentido de não ser imanente, mas de sua absolutez dever ser posta, já de início, como fundamento, ainda que não se saiba especificar de que modo esse infinito se finitiza em seus diferentes atributos e modos. A despeito disso, Kant considera que é ao menos claro no spinozismo que

[...] a ligação final do mundo tem de ser assumida nesse sistema como inintencional (já que ela é derivada de um ser originário, mas não do seu entendimento, nem, portanto, de uma intenção sua, mas sim da necessidade de sua natureza e da unidade do mundo dela originada), de modo que o fatalismo da finalidade é ao mesmo tempo um idealismo da finalidade. (Kant, 2016 [1790], p. 287, KU 5:391-2)

É justamente sobre o modo como da natureza infinita do absoluto decorrem seus modos como natureza naturada que incide a crítica de Kant ao sistema spinozista das causas finais. De acordo com Kant, Spinoza quer dispensar-nos de qualquer investigação sobre o fundamento da possibilidade da finalidade na natureza, bem como tirar toda realidade dessa ideia na medida em que vê a natureza não como produto, relação que configuraria uma relação da causa para com o efeito, mas antes como uma série de acidentes inerentes a uma substância originária. E, acrescenta Kant,

[...] ainda que assegure assim às formas naturais (devido à necessidade incondicional desse ser, juntamente com todas as coisas naturais como acidentes a ele inerentes) a unidade do fundamento que é requerida para toda finalidade, ele lhe retira ao mesmo tempo a sua contingência, sem a qual nenhuma *unidade de fins* pode ser pensada, eliminando com isso todo elemento *intencional*, do mesmo modo como elimina todo entendimento do fundamento originário das coisas naturais [...]. (Kant, 2016 [1790], p. 288, KU 5:393)

Com efeito, Kant interpreta que o sistema spinozista, no que diz respeito à finalidade, não realiza o que pretende realizar, uma vez que satisfaz apenas uma das três condições exigidas para a finalidade. Ainda que Spinoza fundamente o todo da natureza na unidade do ser originário, essa relação de inerência da substância com seus acidentes não é suficiente para tornar possível, nem compreensível, a unidade dos fins. Tal unidade só é possível na medida em que

[...] traz sempre consigo a relação a uma *causa* originária dotada de entendimento e, mesmo que todas essas coisas fossem unidas em um sujeito simples, não se apresentaria jamais uma relação a um fim – a menos que elas fossem concebidas primeiramente como *efeitos* internos da substância como uma *causa*, e esta, em segundo lugar, fosse concebida como uma causa *por meio do seu entendimento*. Sem essas condições formais, toda unidade é mera necessidade natural, e, se é ainda assim atribuída a coisas que representamos como externas umas às outras, uma necessidade natural cega. (Kant, 2016 [1790], p. 289, KU 5:393-4)

Levar o sistema da idealidade das causas finais a suas últimas consequências nos conduz não só à sua rejeição, uma vez que ele torna supérflua toda finalidade, mas também nos conduz a uma tese que se põe em oposição recíproca a ela: a da realidade das causas finais. Isso ocorre porque um sistema que confere caráter meramente ideal à finalidade se configura como um sistema necessitarista, i.e., no qual a contingência também tem caráter meramente ideal. A contingência, porém, como salienta Leibniz, é inseparável do conceito de finalidade. É o que reafirma Kant ao dizer que “[...] o conceito de uma coisa cuja existência ou forma concebemos como possível sob a condição de um fim é inseparavelmente ligado ao conceito de uma contingência da mesma coisa” (Kant, 2016 [1790], p. 294, KU 5:398). Além disso, Kant acrescenta que aquilo que só é possível na medida em que é concebido sob o conceito de um fim é a melhor prova da contingência do mundo, configurando-se como a única demonstração válida de que a natureza, ou o mundo, depende e tem sua origem em um ser transcendente e inteligente, em contraposição ao ser imanente marcado por uma necessidade cega do sistema spinozista.

Se, portanto, por um lado, o sistema da realidade das causas finais se contrapõe ao sistema da idealidade de tais causas mostrando que é somente ao considerar os produtos da natureza como decorrentes de uma técnica intencional (i.e., de um autor inteligente que consegue representar para si conceitos enquanto conceitos antes de efetivá-los, dotando-os de finalidade nessa sua ação livre) que podemos compreendê-los de acordo com a forma da finalidade, por outro, é justamente nesse modo de conceber o entendimento divino que reside o calcanhar de Aquiles desse sistema. Como vimos na seção anterior, a diferença entre o entendimento divino e o nosso, para Spinoza, é que no nosso o possível e o efetivo aparecem como distintos. É para esse ponto que Kant chama atenção ao relembrar a diferença crítica estabelecida na Primeira Crítica:

É incontornavelmente necessário ao entendimento humano distinguir entre a possibilidade e a realidade das coisas. A razão disso reside no sujeito e na natureza de suas faculdades cognitivas. Pois, se para o exercício destas não houvesse duas partes inteiramente heterogêneas, o entendimento para conceitos e a intuição sensível para objetos a eles correspondentes, não haveria essa distinção (entre o possível e o real). Se, com efeito, o nosso entendimento fosse intuitivo, ele não teria outros objetos senão o real. Conceitos (que só dizem respeito à possibilidade de um objeto) e intuições sensíveis (que nos dão algo sem por isso permitir conhecê-lo como objeto) desapareceriam ambos. (Kant, 2016 [1790], p. 297, KU 5:401-2)

Em um entendimento não discursivo, ou seja, representado apenas de maneira negativa com relação ao nosso, que é discursivo, não haveria distinção entre conceito e intuição. É por isso que tanto faz falar de uma intuição intelectual, expressão que aparece inúmeras vezes na *Crítica da razão pura* (cf. Kant, 2015 [1787], p. 92, KrV B 68 e p. 95, B 72), ou de um entendimento intuitivo, expressão mais usada na *Crítica da faculdade de julgar*. Em ambos os casos o dar-se e o fazer-se se confundem a ponto de não haver nenhuma diferença assinalável entre eles. De qualquer forma, o que Kant quer dizer é que a “[...] distinção entre coisas possíveis e coisas reais é uma distinção que vale apenas subjetivamente para o entendimento humano [...]” (Kant, 2016 [1790], p. 298, KU 5:402). A especulação em torno de um entendimento diferente do nosso, determinado de forma negativa como não discursivo, e de forma positiva como intuitivo, é resultado de uma exigência incessante da razão de assumir como incondicional e necessariamente existente algo,

como fundamento originário, no qual possibilidade e realidade não se distinguem mais. Esse algo, no entanto, é uma ideia para a qual nosso entendimento não tem nenhum conceito, ou seja, nenhum meio para descobrir de que modo deve representar-se esse fundamento e seu modo de existir. Seu valor, no entanto, não reside nessa determinação de seu conceito por nossas faculdades cognitivas, mas como conceito-limite para nosso modo de pensar finito; em outras palavras, por meio da ideia de um entendimento intuitivo, tomada problemáticamente, reconhecemos que não podemos pressupor em todos os seres cognoscentes a intuição e o pensamento como faculdades distintas no exercício de sua atividade cognitiva. Assim,

Para um entendimento em que essa distinção não entrasse, valeria o seguinte: todos os objetos que conheço *são*; e a possibilidade de alguns que não existissem, isto é, a sua contingência caso existam, bem como, portanto, a necessidade que dela se diferenciaria, não poderiam entrar de modo algum na representação de um tal ser. (Kant, 2016 [1790], p. 298-9, KU 5:402-3)

Essa diferença entre um entendimento intuitivo (*intellectus archetypus*) e um entendimento discursivo (*intellectus ectypus*) aparece também na *Crítica da razão pura*. No §16, que trata da unidade originariamente sintética da aprecepção, Kant diz que “um entendimento em que também todo diverso fosse dado por meio da autoconsciência seria um entendimento capaz de *intuir*; o nosso pode apenas *pensar* e tem de buscar a intuição nos sentidos” (Kant, 2015 [1787], p. 131, KrV B 135). Esse modo de pôr a questão é interessante por alguns motivos. Em primeiro lugar, porque no inciso IV do §8, que faz observações gerais sobre a estética transcendental, Kant argumenta que um ser (neste caso, Deus) cuja intuição fosse intelectual (ou cujo entendimento fosse intuitivo) não poderia pensar a si próprio, mas apenas intuir a si (Kant, 2015 [1787], p. 94, KrV B 71). Dito de outro modo, não se pode atribuir a Deus, ou ao absoluto, em sua autoatividade de autocompreensão, o pensar. Béatrice Longuenesse, em *Kant e o poder de julgar* [*Kant et le pouvoir de juger*], expõe esse problema de maneira precisa:

Entendimento que conceitualiza e entendimento como *eu penso* manifestam o mesmo limite. O *eu* próprio ao *eu penso* é apenas a “consciência da unidade da síntese” de um diverso *dado* na sensibilidade antes de ser refletido sob conceitos. O *eu* não é senão a reflexividade do ato de síntese sensível. Um entendimento que intuisse não formaria conceitos (não “pensaria”). Mas não mais seria, ao que parece, um *eu* ou ao menos esse *eu* nada teria em comum com o que entendemos por essa palavra. (Longuenesse, 2019 [1993], p. 115-16)

Pensar e refletir são uma única e mesma coisa. Um processo cognitivo, ainda que não trazido pela reflexão ao conceito, é, ainda assim, uma potencial reflexão. Desse modo, poderíamos dizer que todo pensar é ou reflexivo, ou, no mínimo, pré-reflexivo. A reflexividade, no entanto, é a característica de um entendimento que recebe seu conteúdo de outro lugar, uma vez que é somente sob a condição da ação do pensamento sobre esse conteúdo que o pensamento pode refletir sobre seus próprios atos e elaborar um conceito sobre si. Em seu livro *Idealismo e romantismo: uma história geral das filosofias do saber e da liberdade*, Humberto Schubert Coelho é certo quando diz que “na filosofia de Kant [...] o Eu se desdobra dialeticamente da relação entre o ato de pensar e o esboço que adquire de si nesse mesmo ato” (Coelho, 2024, p. 28). As próprias categorias, marca característica do entendimento finito na medida em que são representações gerais e refletidas da forma da síntese exigidas pela faculdade de julgar, não teriam função alguma em um entendimento não discursivo. Aqui, novamente, Longuenesse é certa:

Não fosse sensível nossa intuição, isto é, limitada ao que recebemos dos sentidos, nosso entendimento não seria discursivo, isto é, limitado às representações “gerais e refletidas”. Não teríamos, então, necessidade das formas lógicas do juízo, nem ocasião de engendrar originariamente nossas categorias. (Longuenesse, 2019 [1993], p. 357, *nf.* 3)

A dificuldade da posição leibniziana, portanto, no que diz respeito a um sistema realista das causas finais, seria a de atribuir ao entendimento divino, infinito e absoluto uma característica que não poderia fazer parte de um entendimento concebido de tal maneira. Nosso entendimento está bem longe de ser absoluto na medida em que ele é severamente restringido (*cf.* Kant, 2015 [1787], p. 293, KrV B 382). Desse modo, o realismo da finalidade também colapsa sobre si próprio ao não reconhecer que é somente sob a condição

de um entendimento em que não valha a diferença entre o possível e o real, ou entre a causalidade mecânica e a causalidade finalística, que podemos pensar tal finalidade como absoluta ou incondicionada. Porém, como vimos, abraçar o idealismo da finalidade nos conduz aos mesmos problemas de antes, configurando a antinomia da faculdade de julgar teleológica.

Nesse sentido, a solução kantiana consiste em permitir apenas o uso imanente do conceito de finalidade. Nesse uso imanente, meramente reflexionante para a faculdade de julgar, o fundamento da finalidade é deslocado para a subjetividade humana, sem necessidade de investigar a possibilidade desse conceito em um ser absoluto. É, assim, como afirma Coelho,

[...] imprescindível lembrar do papel e da natureza autocrítica da razão. Se ela conduz inevitavelmente a uma grande síntese da qual o Ser Supremo é o ponto fulcral de todos os nossos pensamentos e atos, é também verdade que a razão reconhece ser este ponto uma projeção e esperança de *sua* própria completude, e não uma certeza. Esta é a perspectiva do Absoluto ou de Deus que os idealistas tentarão seguir. Eles aprofundarão, aliás, o papel da consciência nessa sua busca ou destinação ao Absoluto, o qual conceberão como consciência absoluta. (Coelho, 2024, p. 50-1)

Como veremos na sequência, podemos perceber que o absoluto, pelo menos para Fichte, passa por dois momentos. Num primeiro, Fichte pensará o absoluto como eu absoluto, ou como consciência absoluta. Nessa consciência absoluta, assim como no absoluto de Spinoza, a atividade cognitiva e a atividade criativa são uma única e mesma coisa. Pode-se dizer, assim, que o eu absoluto de Fichte é antes um fazer-se originário (*Tathandlung*), e não apenas um ser originário (*Tatsache*). É nesse fazer-se que o eu absoluto se põe a si próprio e se determina. Esse processo de autodeterminação, no entanto, o obriga a limitar-se a si próprio, de modo que ele só concebe a si na medida em que se finitiza. Posteriormente, esse eu absoluto, na medida em que perde sua roupagem subjetiva – o eu –, será identificado como Deus, e nós como as consciências finitas resultantes de seu processo de autodeterminação. Isso implicará, porém, no fato de que o absoluto não é compreensível para a consciência finita, já que toda compreensão pressupõe limitação, de modo que o ilimitado, ou infinito, sempre a ultrapassa. Fichte parece, assim, simplesmente concordar com Kant com relação aos limites do nosso saber sobre o absoluto. Penso, contudo, que existem elementos do sistema fichteano que nos permitem ver em Fichte um progresso com relação a Kant no que diz respeito a esta questão, elementos que apresentarei na próxima e última seção deste artigo.

O absoluto de Fichte na *Exposição da doutrina da ciência de 1801/1802*

Antes de passar diretamente para o modo como Fichte concebe o absoluto na *Exposição da doutrina da ciência de 1801/1802*, faz-se importante falar brevemente sobre o modo como o absoluto se torna um conceito central nas exposições que Fichte faz da doutrina da ciência a partir de 1801. Em 1794, ao publicar as primeiras partes de seus *Fundamentos de toda a doutrina da ciência* [*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*], Fichte apresenta pela primeira vez, de maneira detalhada, sua posição com relação ao fundamento da filosofia transcendental. Em contraposição a Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), Fichte pensa que a consciência que fundamenta e unifica as dimensões prática e teórica não pode ser considerada como um fato originário (*Tatsache*), ou seja, como algo dado, mas antes como um agir – mais do que isso: um agir originário (*Tathandlung*).⁶ Desse modo a consciência, ou o eu, não pode ser mais concebido como coisa ou substância, mas antes como um puro agir, ação produtora. A marca característica dessa ação originária da consciência, ou do eu, é ser uma ação absolutamente incondicionada, de modo que o eu que age de maneira originária e se configura como fundamento nada mais é do que um eu absoluto. Esse eu absoluto se

⁶ Escolhi traduzir *Tathandlung* por “agir originário” devido ao contexto em que esse conceito se introduz. Para marcar a diferença entre seu pensamento e o de Reinhold, Fichte contrapõe *Tathandlung* ao *Tatsache*, ou fato originário. Acredito, no entanto, e em consonância com a recusa do próprio Fichte em fixar uma terminologia (Fichte, 2021 [1794-5], p. 34, SW I: 87, GA I/2 252), que podemos também traduzir essa expressão por “agir”, “ação”, ou até mesmo “feito”, em contraposição a “fato”, uma vez que o “feito” denota algo que se põe somente como resultado de uma ação. Por sua vez, o caráter originário desse agir não deve ser tomado como uma causa primeira na série desencadeada pela ação, mas antes como o modo pelo qual se configura todo e qualquer agir do eu.

apresenta, assim, como atividade incondicionada, ou autoatividade, ou, se quisermos ainda, como liberdade. Essa atividade pura do eu, porém, não é ainda consciência, uma vez que esta pressupõe que o eu se saiba como eu. No estado de pura atividade, esse eu ainda não é um eu pleno e para si, mas antes uma potencial consciência. Para que o eu se torne um eu de fato, para si, ele deve refletir sobre si próprio, já que é somente por meio da reflexão, como instância mediadora entre o eu que se põe (o eu representante) e eu que é posto (o eu *representado como representante*), ou melhor, entre o eu que reflete como sujeito e o eu que é refletido como objeto, que o eu pode se tornar consciente de si para si – i.e., se tornar consciência.

Isso significa, no entanto, que a consciência de si do eu, ou de seu ser para si, não é algo dado, uma coisa, mas antes algo produzido, ou melhor, uma autoprodução de si. É nesse autoproduzir de si que o eu puro, absoluto, se autodetermina, i.e., se torna um eu (auto)determinado, ou finito. Também significa que a reflexão, como instância mediadora, é, em si, um processo, não algo fixo e estático – ainda que, no interior da própria reflexão, ela se apresente para si como algo fixo na medida em que, para si, só pode aparecer como resultado de sua própria atividade fixadora. Como consequência disso tem-se que toda a lógica, como reflexo das funções de síntese do diverso, “[...] não mais se apresentava como algo dado ou constatado, e sim como construção e autorrelação do Eu” (Coelho, 2024, p. 162). De acordo com Coelho, Fichte nos fornece uma derivação genética e dinâmica para aquilo que toda a tradição filosófica havia considerado uma relação fixa. Com Fichte, surge a tese de que as relações lógicas se configuram não como algo de descoberto, mas antes como o resultado concreto de autorrelações conscientes do próprio eu. Ou, dito de outro modo, “só há relações entre coisas na exata medida em que as coisas, suas relações umas com as outras, consigo mesmas ou conosco são por nós pensadas” (Coelho, 2024, p. 163).

É esse caráter dinâmico dos processos reflexivos atribuído por Fichte à filosofia transcendental que justifica a afirmação de Nikolai Hartmann, em *A filosofia do idealismo alemão* [*Die Philosophie des deutschen Idealismus*] de que

Poder-se-ia designar também esta perspectiva suprema e finalizante por “idealismo dinâmico”, pois a essência do Eu que produz todos os objectos, representações, impulsos e, por fim, o impulso dos impulsos, o livre querer moral, é um princípio dinâmico original, é acção produtora, é força. (Hartmann, 1983 [1923], p. 82)

Esse mesmo caráter dinâmico, porém, na medida em que indica um processo de autoprodução, nos remete, cedo ou tarde, à gênese desse processo de autoprodução, ou de autorreflexão do eu sobre sua própria atividade incondicionada. É nesse contexto que, retrocedendo da consciência finita e fática para a consciência originária e absoluta, nos deparamos como uma dimensão pré-reflexiva da consciência, ou do eu. Essa dimensão pré-reflexiva se configura, por sua vez, como uma atividade produtora, ou autoprodutora. No entanto, o que essa autoatividade produtora do eu produz é o próprio eu, que, portanto, deve, em sua autoprodução, refletir sobre si próprio, i.e., pensar-se a si para se autodeterminar como eu. Há, assim, não uma atividade criadora não-reflexiva, mas sim pré-reflexiva, ou seja, que em seu agir é já autorreflexão.

Se o caráter do eu que reflete, ou que se reflete como refletido, é o caráter de um eu finito em que sujeito e objeto, ou pensar e intuir, estão cindidos, então o caráter do eu pré-reflexivo só pode ser o de um eu em que sujeito e objeto, pensar e intuir, são uma única a mesma coisa. É nesse sentido que podemos dizer que,

No acto originário, há um conceito que produz o seu objecto, o que corresponde à definição do intellecto intuitivo. Como Kant o definirá, o “intellectus archetypus” “põe” o seu objeto somente por pensá-lo. Mas o entendimento humano não é “archetypus” mas somente “ectypus”, ou seja derivado. A tese de Fichte é que o intellecto “arquetípico” é, em geral, uma pura actividade. (Ferrer, 2014, p. 36)

É neste ponto de nossa argumentação que podemos conectar o absoluto do eu de Fichte ao absoluto da discussão das seções anteriores, já que quando “desprende-se do Eu Absoluto a roupagem subjectiva como acessório supérfluo, [...] o que resta é apenas o absoluto como tal” (Hartmann, 1983 [1923], p.

85). Entre os motivos que levaram Fichte a deslocar a discussão do eu absoluto para o próprio absoluto estão tanto fatores externos quanto fatores internos. Entre os fatores externos podemos citar a acusação de ateísmo em 1799, que culminou em sua demissão da Universidade de Jena, e as duras críticas que Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) fizeram à doutrina da ciência de Fichte. Entre os fatores internos, talvez o mais relevante seja a crescente importância da religião para Fichte.

A despeito dessa breve contextualização, o que nos interessa aqui é o resultado que tais influências tiveram nas exposições posteriores que Fichte fez de sua doutrina da ciência, especialmente a de 1801/1802. Nela, Fichte compra o desafio de Schelling e de Hegel e faz do absoluto seu tema central. Essa concessão, no entanto, logo se mostra enganosa, e o verdadeiro argumento de Fichte fica claro: o absoluto só é absoluto na medida em que é absoluto para o saber; se, portanto, o que temos é apenas um saber sobre o absoluto, é somente do saber que se fala, e, mais precisamente, do saber absoluto.

Começamos nossa análise pelo §5 da *Exposição da doutrina da ciência* de 1801/1802. Nela se estabelece que a análise do absoluto, portanto, na medida em que é uma análise, i.e., reflexão, é um saber que tem algo por objeto: o absoluto. Ela se configura, assim, como saber do absoluto. Como um saber do absoluto não pode ser um saber relativo, mas somente absoluto, então o saber do absoluto é um saber absoluto. Disso conclui Fichte que “[...] pelo simples conceito de um saber absoluto, isto ao menos é claro: ele não é o *Absoluto*. Qualquer segunda palavra acrescentada à expressão *absoluto* suprime a absolutez pura e simplesmente como tal, e só a deixa no aspecto e na relação designada pela outra palavra” (Fichte, 1973 [1801-2], p. 121-2, SW II: 12-13).⁷ Nisso Fichte parece concordar com Schelling e Hegel: na medida em que estes acusam que o eu absoluto das primeiras exposições de Fichte não se apresenta como um absoluto verdadeiro, mas antes como um absoluto relativo, a concessão parece ser a de que, de fato, o saber absoluto (de modo análogo ao eu absoluto) não é o absoluto. Porém, segundo Fichte, “[...] já que na doutrina-da-ciência, e talvez também fora dela em todo saber possível, nunca passamos além do saber, a doutrina-da-ciência não pode, então, partir do Absoluto, mas tem de partir do saber absoluto” (Fichte, 1973 [1801-2], p. 122, SW II: 13). Assim, se Fichte tematiza o absoluto, é apenas para mostrar que, ao fazermos isso, não é do absoluto que partimos, mas antes do saber absoluto. Ainda no §5, Fichte afirma que o absoluto só se põe como objeto de nosso saber na medida em que é posto como tal, ou seja, na vinculação em que foi estabelecido (com o saber), e não em si e para si (Fichte, 1973 [1801-2], p. 122, SW II: 13).

No desenvolvimento de sua exposição, para defender esse ponto, Fichte nos propõe, no §8, um exercício reflexivo:

Pense o leitor, em primeiro lugar, o *Absoluto*, pura e simplesmente como tal [...]. Ele verificará [...] que só pode pensá-lo sob as duas características seguintes: por um lado, que é pura e simplesmente *o que é*, e repousa sobre e em si mesmo sem nenhuma mudança e vacilação, firme, perfeito e fechado em si; por outro lado, que é o que é pura e simplesmente *porque é*, de si mesmo e por si mesmo, sem nenhuma influência alheia, na medida em que, ao lado do Absoluto, não resta nada de alheio e tudo aquilo que não é o próprio Absoluto desaparece. (Fichte, 1973 [1801-2], p. 123, SW II: 16)

Em seguida, o próprio Fichte nos adverte sobre a estranheza de tal caráter duplo do absoluto, de modo que é realmente possível que tal duplicidade seja de fato resultante do nosso modo finito de pensar, e por isso mesmo, um saber. Ou seja, é possível que, em si e para si, o absoluto não tenha essa duplicidade de características, mas seja identidade entre ambas. Contudo, na medida em que se estabeleceu que a investigação sobre o absoluto está circunscrita à investigação sobre o saber absoluto, o que temos que analisar (ou melhor, a única coisa que podemos analisar) é essa dualidade de características. Quanto ao o que (*was*) do absoluto, podemos chamá-lo de subsistir absoluto, ser em repouso etc; quanto ao seu

⁷ Utilizei, para as obras de Fichte, a sigla SW para *Fichtes Werke*, de Walter de Gruyter, seguida de volume e página, e a sigla GA para a *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, seguida de volume e página.

porque (*weil*), podemos chamá-lo de vir-a-ser absoluto, ou liberdade (Fichte, 1973 [1801-2], p. 124, SW II: 17). Nesse absoluto para o saber, ou nesse saber absoluto, essa cisão força a reflexão a considerá-lo ora sob uma perspectiva, ora sobre outra. No §13, Fichte diz que há dois pontos de repouso e de inflexão da presente reflexão no absoluto: ou ela

[...] repousa no caráter da liberdade absoluta, que só com uma nova determinação se torna um saber, de tal modo que a liberdade é assim pressuposta pura e simplesmente; [...] e, desta perspectiva, aparece a base absolutamente livre e, justamente por isso, vazia e nula do saber, como captando-se inteiramente, pura e simplesmente porque se capta, sem nenhum fundamento superior; e o ser ou Absoluto (do saber), resultante disso, é um ver interior, estado-de-luz. [...] Ou então repousa no caráter do ser absoluto, de tal modo que é pressuposto pura e simplesmente um subsistir, e este é apenas elevado a um subsistir do saber, a um subsistir em e para si mesmo; ela considera então a interioridade desse captar; assim, seu ato deve ser precedido por uma faculdade estável para o ato: um grau zero em referência ao ato, mas que pode pura e simplesmente, e sem mais, ser elevado pela liberdade a fato positivo. *Que* o ato seja efetuado, segundo a mera forma, é algo que deve, depois como antes, depender da liberdade; mas que ele *possa* ser efetuado, é algo que deve ser fundado em um ser e em um ser-assim, pura e simplesmente. O saber não deve, como anteriormente, ser absolutamente vazio e engendrar a luz por liberdade, mas deve ter a luz absolutamente em si mesmo, e apenas desenvolvê-la e captá-la por liberdade. (Fichte, 1973 [1801-2], p. 129-30, SW II: 28)

Ou seja, se da perspectiva da liberdade o saber absoluto, ou o absoluto para o saber, é absolutamente indeterminado e deve produzir sua própria determinação, do ponto de vista do ser, porém, ele é absolutamente autodeterminado, e, por meio da liberdade, desenvolve e implementa aquilo que ele é. Poderíamos dizer que, se, de um lado temos uma liberdade absoluta, i.e., completamente livre para se autodeterminar, de outro temos uma necessidade absoluta, na qual a liberdade só entra como meio para efetivar a autodeterminação essencial do absoluto.

O que deve ser destacado dessa reflexão não é, por sua vez, o modo antinômico como os pontos de apoio, sobre os quais a reflexão repousa, se contrapõem e se determinam de maneira recíproca. O que devemos assinalar é que Fichte parece considerar que a reflexão, na medida em que tem um ponto de apoio, constitui o saber como um subsistir em repouso, um pensar, i.e., um repousar pura e simplesmente no ponto de apoio, e nunca um oscilar entre ambos (ser e liberdade, neste caso), tal como deve acontecer com o saber como saber. Isso fica claro ao atentarmos para o que Fichte diz no §13, i.e., que o saber, na reflexão unificante (ou no pensar), “[...] teria de ser um subsistir em repouso, inalterável, um ser pura e simplesmente o que é: portanto, um repousar pura e simplesmente no ponto-de-apoio, no qual repousa de uma vez, sem vacilação nem mudança, e não um oscilar entre ambos” (Fichte, 1973 [1801-2], p. 130, SW II: 29). Na medida em que o pensar, enquanto uma reflexão unificante, deve ter um ponto de apoio, ou seja, um ser (ou um subsistir) para tal reflexão, seu pensar ora recai sobre a liberdade do saber no subjetivo, ora recai sobre o ser do saber no objetivo:

Portanto, ou o pensar repousava no ponto-de-apoio da liberdade absoluta, descrito em primeiro lugar, e a linha descrita a partir dele seria descrita segundo a do ser; o saber seria considerado como pura e simplesmente seu próprio fundamento, e todo ser do saber, e todo ser para o saber, na mesma medida em que aparece no saber, seria considerado como fundado pela liberdade. [...] A expressão desta perspectiva seria: não há absolutamente nenhum ser (ou seja, para o saber: pois é no ponto de vista deste que repousa esta perspectiva), a não ser pelo próprio saber. (Fichte, 1973 [1801-2], p. 130, SW II: 29)

O que resulta desse pensar, que tem como ponto de apoio a liberdade absoluta, se configura como uma série ideal. Esta série, porém, na medida em que é ideal, se contrapõe reciprocamente à série real: “ou então: o pensar repousaria no ponto de apoio do subsistir, descrito em segundo lugar; e descreveria sua linha a partir do ponto do ser absoluto e do ter em si a luz, para seu desenvolvimento e apreensão por liberdade absoluta” (Fichte, 1973 [1801-2], p. 130, SW II: 29). Além disso, na medida em que são séries cuja determinação material configura cada uma com tendo uma direção diametralmente oposta à outra, ambas se mostram, nessa reflexão, como unilaterais:

Mas em *um* desses pontos ficaria necessariamente o pensar, e nesse caso não ficaria no segundo; e a linha adquiriria necessariamente uma das duas direções, e nesse caso não a segunda, de tal modo que as duas direções nunca se encontrariam nem se deteriam e, com isso, nunca se chegaria a uma linha. (Fichte, 1973 [1801-2], p. 130, SW II: 29-30)

Nessa reflexão unificante, assim, o próprio pensar se coloca como necessariamente resultante da subjetividade do saber, e não de sua objetividade. Isso significa que, nessa unilateralidade, o pensar (i.e., a reflexão) nunca pode constituir um saber. É só na medida em que unifica organicamente liberdade e ser, ou subjetivo e objetivo, que o saber se sabe a si próprio como saber. Logo, tanto a série real do saber quanto a série ideal só podem ser consideradas dessa maneira, a saber, como separadas, por meio do pensamento: do ponto de vista do saber como saber são uma única a mesma série. É assim que podemos interpretar o que Fichte havia dito na seção anterior (§12):

O saber absoluto, segundo sua essência interior imanente – isto é, captada com abstração do Absoluto *puro e simples* –, é considerado como ser absoluto. Segundo seu engendramento interior imanente, é considerado como liberdade absoluta. Ora, o absoluto não é nem o primeiro nem o segundo, mas é ambos, como pura e simplesmente um, e, pelo menos no saber, aquela duplicidade se funde em unidade. (Fichte, 1973 [1801-2], p. 128, SW II: 24)

Nesse estágio do argumento, o saber do saber, como um saber absoluto, e não meramente particular, reconhece o pensar como um momento de sua autorreflexão sobre si. Ele não pode, diante da constatação de uma dualidade inconciliável de qualidades do absoluto, ser simplesmente descartado, já que é parte constituinte da autoprodução do absoluto como saber de si, ou como saber absoluto. No §14, Fichte afirma que o saber da qualidade é o absoluto ser para si do próprio saber, de modo que nenhum saber pode sair deste e passar além dele. É só no saber que há qualidades, já que a própria qualidade só pode ser determinada pelo saber.

Esse resultado, que Fichte deriva da autoanálise do saber absoluto, tem um significado inesperado: Fichte, tematizando o absoluto, chega, por meio de uma via genética, àquilo que Kant, na antinomia da faculdade de julgar teleológica, havia constatado apenas de maneira fática. Em outras palavras, Fichte mostra como, no saber absoluto, o absoluto só pode ser pensado como algo que, em sua autoprodução, se divide em duas séries: a real e a ideal, ou, a série da intuição, oposta ao e para o pensar, e a série do pensamento, oposto ao e para o intuir. Diferentemente de Kant, no entanto, Fichte não tira disso um resultado meramente negativo. A oposição entre a necessidade e a liberdade do absoluto é uma oposição que só é como tal na reflexão que o saber absoluto faz sobre si – ou, no saber absoluto.

Essa característica do saber como autorreflexão encontra o mesmo limite que toda e qualquer reflexão. No §21, Fichte retoma a tese de que o saber, em sentido formal, só pode ser livre, i.e., tem de explicar-se integralmente a partir de si mesmo e fundar-se em si. Mas,

[...] em decorrência de sua imediatez e da determinidade originária, inseparável dela e que, em sua infinidade, somente pelo *pensar* pode ser fixada, distinguida e referida ao mesmo tempo – é um pensar necessário e determinado, com o qual começa o saber e que, no presente contexto, não pode ser outro senão o próprio pensar absoluto e o tornar *necessária* a própria liberdade (pois pensar absoluto e necessidade são o mesmo). (Fichte, 1973 [1801-2], p. 137-8, SW II: 40)

Ou seja, não há uma oposição no absoluto entre sua liberdade e sua necessidade. Em certo sentido, Fichte reconhece que Spinoza tem razão ao afirmar que só o absoluto é verdadeiramente livre na medida em que somente ele é autonecessitado. No entanto, ele também concederia a Leibniz certa razão na medida em que este defende que essa liberdade do absoluto só pode ser uma liberdade se se autodeterminar de maneira absolutamente livre diante da cisão entre pensar e intuir. O problema que Fichte percebe nessa antinomia é que tais filósofos não perceberam que, ao pensar a liberdade, a reflexão a fixa em um ser, i.e., a transforma em necessidade. Da mesma maneira como o eu não pode pensar sua própria atividade sem degradá-la em objeto, o saber absoluto também não pode pensar sua própria liberdade sem degradá-la em necessidade. Esse caráter da reflexão que fixa o dinâmico do absoluto em algo estático e sem vida já havia sido exposto por Fichte em sua primeira exposição, em 1794:

É claro que, se o deter exigido deve ser possível, tem de haver uma faculdade deste deter; e uma tal faculdade não é nem a razão determinante, nem a imaginação produtora, e trata-se, portanto, de uma faculdade intermédia entre ambas. É a faculdade onde um mutável *subsiste, é entendido*, por assim dizer, [C: (como que trazido à estabilidade)] e chama-se, por isso, justamente, o *entendimento*. – O entendimento só é entendimento na medida em que algo nele é fixado; e tudo o que é fixado, só no entendimento é fixado. (Fichte, 2021 [1794-5], p. 170-1, SW I: 233, GAI/2 374)

Ou seja, o absoluto, como saber de si, portanto, como saber absoluto, é o que é porque é, mas nesse captar-se a si ele não pode ser para si o que é, já que para si o absoluto só pode ser por meio da autorreflexão, de modo que ele já não é para si o que é em si, ou não pode ser ambos ao mesmo tempo sem anular-se como saber. Como reconhece Hartmann, “[...] abre-se, neste ponto, o *hiatus irrationalis* por sobre o qual a dialética só consegue, por assim dizer, saltar. A reflexão pode unicamente determinar o absoluto por meio de negações do relativo” (Hartmann, 1983 [1923], p. 89). Nesse ponto em que o absoluto, em sua origem primeira, se apresenta como incompreensível, podendo ser representado apenas como negação do relativo, Fichte parece não fazer mais do que repetir Spinoza. Mas, prossegue Hartmann,

[...] o hiato do negado está entendido como ponto positivo da unidade sintética. Todo o compreender (conceptual) é um reconstruir da “autoconstrução” originária. Daí que no ponto de origem da última o compreender tem de se anular a si mesmo. O conceito falha na compreensão do incompreensível. (Hartmann, 1983 [1923], p. 89)

Aqui a reflexão filosófica não pode apreender o absoluto no pensar, mas antes e precisamente na eliminação do próprio pensar, i.e., no aniquilamento do conceito. No ponto de origem do absoluto não há conceito porque não há distinção entre agir e pensar. O resultado da exposição da doutrina da ciência de Fichte de 1801/1802, de acordo com Hartmann, é o de que esse aniquilamento, no entanto, não tem a última palavra. Ele exprime apenas a irracionalidade do ponto de unidade. Mas de tal ponto de unidade jamais poderia surgir a luz da consciência se ela já não estivesse no absoluto: “daqui ter o absoluto de ser razão, ainda que não saber e consciência” (Hartmann, 1983 [1923], p. 90).

Já no ponto de origem, portanto, o absoluto deve ser autorreflexão e autoprodução de si mesmo como saber absoluto. Mas essa razão, ainda não-refletida, para ser para si, deve refletir-se, portanto cindir-se, de modo que o ponto de origem do saber absoluto, ou do absoluto, se torna não objeto do saber, mas somente de fé. Isso se dá justamente porque Fichte não considera possível uma coincidência ou identidade entre o saber absoluto, enquanto via epistêmica, e o próprio absoluto enquanto aquilo que ultrapassa qualquer determinação cindida pela reflexão. Nesse sentido, podemos dizer que Hegel erra o alvo quando afirma, na *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling* [*Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*], que Fichte rebaixa o absoluto a um absoluto relativo e não retorna nunca a ele: “o absoluto do sistema mostra-se apenas na forma do seu aparecimento captado pela reflexão filosófica, e esta determinidade que lhe é dada por meio da reflexão, a saber, a finitude e a oposição, nunca lhe é retirada” (Hegel, 2003 [1801], p. 31, DSFSch, p. 6).⁸ Esta crítica, direcionada sobretudo à exposição de 1794/1795, teria validade se Fichte partisse em algum momento do absoluto, como afirma Hegel. Porém, essa leitura ignora que Fichte, na medida em que circunscreve o saber do absoluto ao saber possível por meio da reflexão do pensar, ou da reflexão que ocorre por meio de conceitos (do entendimento), ignora também as consequências resultantes de assumirmos não o absoluto como ponto de partida, mas antes o saber sobre o absoluto.

Para Fichte, portanto, é precisamente a possibilidade de uma reflexão não mediada pelas categorias do pensar, ou do entendimento, que é posta em questão. Em carta a Schelling de 8 de outubro de 1801, Fichte diz:

Se você tivesse a bondade de considerar [...] e ao mesmo tempo refletir acerca de como pode passar por alto (a saber, porque acedeu ao absoluto com seu pensamento de maneira imediata, sem ter em conta que é seu pensamento, e só ele, o que com suas próprias leis imanentes formou por meios ocultos o Absoluto para você) você chegaria a conhecer o verdadeiro idealismo e compreenderia como não cessa de me entender mal. (Fichte, 2011 [1801], p. 259, GA I/5 90)⁹

⁸ Utilizei, para as obras de Hegel, a edição Felix Meiner (1868–) das obras completas (*Gesammelte Werke*) de Hegel, indicando sigla e página.

⁹ Para a tradução deste trecho, me vali da excelente tradução que Luciano Utteich fornece em *No começo era o oposto: notas sobre a diferença entre Fichte e Hegel* (Utteich, 2016, p. 88-9, *nf.* 26).

Ou seja, tanto Schelling quanto Hegel (pelo menos em 1801, antes do rompimento com Schelling) consideravam que o ponto de partida privilegiado de toda filosofia transcendental deveria ser o próprio absoluto, e não algo em relação ao qual ele seria posto meramente como absoluto relativo. O que essa resposta a Schelling evidencia é que, quando, na reflexão filosófica, se pensa partir do absoluto, nunca é do absoluto que se parte, mas somente do absoluto para o saber, ou do saber absoluto. Dessa resposta também resulta, portanto, que a doutrina da ciência “[...] pode mostrar o saber só como gênese das condições de pensar o absoluto, e não gênese – ela própria – do absoluto” (Utteich, 2016, p. 78).

Ferrer, em *O sistema da incompletude: a doutrina da ciência de Fichte de 1794 a 1804*, também conduz suas investigações da exposição 1801/1802 para esse desfecho:

Da perspectiva que Fichte reassume em 1801/1802, o problema epistemológico consiste em que nenhum pensar do absoluto como ser, identidade ou diferença entre sujeito e objecto, ou entre real e ideal, pode ser dito “verdadeiro” a menos que se possa mostrar que não se trata somente de uma projecção do pensar. (Ferrer, 2014, p. 155)

A acusação de Fichte a Schelling, portanto, se mostra como um questionamento acerca da legitimidade do absoluto como ponto de partida da reflexão. De acordo com Fichte, se a reflexão tematiza o absoluto, não é o absoluto como desvinculado dessa relação o primeiro, mas antes a reflexão que o saber realiza sobre ele, de modo que é sobre ela, na medida em que reflete sobre o absoluto, que deve recair a análise. A reflexão, por sua vez, não é uma coisa, mas antes um processo, um agir. É para isso que também Ferrer chama a atenção ao comentar a resposta de Fichte a Schelling:

Conforme a sua principal descoberta filosófica, o saber é um acto, algo que é realizado sobre algo de diferente de si mesmo. Esta tese encontra-se exposta na WL de 1801/1802 mais sistematicamente do que em qualquer outra exposição anterior. O método da exposição é, na sua parte inicial, que conduz o leitor até ao “saber absoluto”, o de reflectir sobre o que está a ser feito quando algo é sabido. Trata-se sempre de dirigir a atenção para o que o sujeito está a fazer quando ele ou ela pensa ou intui algo. Este método deveria evitar os erros de toda a metafísica pré-crítica que reivindica poder predicar o absoluto sem considerar que uma tal predicação acontece sob as condições do saber. (Ferrer, 2014, p. 157)

Se, portanto, a solução de Fichte se assemelha à kantiana em seu resultado, i.e., na incomensurabilidade do absoluto, ela difere da de Kant na medida em que mostra as condições a partir das quais ela resulta: o absoluto só pode ser para si por meio do pensar finito, que nada mais é do que ele próprio na medida em que se limita em uma consciência também finita. É por meio da reflexão, condicionada pela autoposição do absoluto como consciência finita, que o absoluto pode pensar a si próprio como tal – i.e., como absoluto. Nesse pensar a si próprio por meio da reflexão, porém, o absoluto se apresenta para a reflexão como cindido entre necessidade e liberdade, de modo que essa cisão só pode ser anulada na medida em que o saber anula a si próprio e, com ele, toda e qualquer compreensão. Com isso, como é constante em seu pensamento, Fichte salva a coerência às expensas da completude, uma vez que o absoluto, em sua absolutez pré-reflexiva, não é compreensível para nós, consciências finitas; ela é salva na medida em que esse modo pelo qual o absoluto se apresenta, i.e., através de um entendimento finito e reflexivo, é a única maneira pela qual se pode ter qualquer saber que seja sobre o absoluto.

Considerações finais

Como vimos, a leitura que propus aqui nos indica uma continuidade entre os debates entre Spinoza e Leibniz, a interpretação kantiana desse debate e a *Exposição da doutrina da ciência* de Fichte de 1801/1802. Se tais elementos são suficientes ou não é algo que deixo para cada leitora avaliar. O que quis mostrar é que, no próprio debate travado por Leibniz contra Spinoza, o conflito entre a liberdade e a necessidade do absoluto é facilmente assinalável, conflito este que, com uma roupagem diferente, parece ser aquele que aparece de maneira explícita na antinomia da faculdade de julgar teleológica da Terceira Crítica de Kant, e de maneira implícita na *Exposição da doutrina da ciência* de 1801/1802 de Fichte.

A conclusão geral é que o fato do absoluto se mostrar, para o saber, como incompreensível em seu ponto de origem, não indica apenas uma limitação de nosso modo humano e finito de compreender, como parece concluir Kant, mas antes uma limitação de todo e qualquer modo de compreender, que, como saber ou compreender, ou melhor, como reflexão, já se põe desde o início como finito e situado, i.e., como refletindo sobre algo já dado, do ponto de vista fático da consciência, ou sobre algo já feito, segundo o ponto de vista genético da filosofia transcendental, ou, ainda, sobre algo que se faz enquanto simultaneamente se reflete sobre esse fazer. Dessa forma, se a imagem que temos no saber absoluto sobre o absoluto implica uma anulação do próprio saber, podemos, *mutatis mutandis*, dizer como Pascal diz no fragmento 581 de seus *Pensamentos* [*Pensées*], a saber, que o saber tem perfeições para mostrar que é a imagem do absoluto, e defeitos para mostrar que é apenas imagem.

Referências bibliográficas

- COELHO, H. S. (2024). *Idealismo e romantismo: uma história geral das filosofias do saber e da liberdade*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- FERRER, D. F. (2014). *O sistema da incompletude: a Doutrina da Ciência de Fichte de 1794 a 1804*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. DOI: <https://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0700-9>.
- FICHTE, J. G. (1965). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Editado por Reinhard Lauth, Hans Jacob e Manfred Zahn. Stuttgart; Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- FICHTE, J. G. (1971). *Fichtes Werke* (reimpressão fotomecânica da edição *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, editada por Immanuel Hermann Fichte, Berlim, 1845/1846, para os volumes I a VIII, e *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke*, editada por Immanuel Hermann Fichte, Bonn, 1834/1835, para os volumes IX a XI). Berlim: Walter de Gruyter.
- FICHTE, J. G. (1973). 'A Doutrina-da-Ciência e o Saber Absoluto'. In: _____; SCHELLING, F. W. J. von. *Escritos filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, SP: Abril S.A. Cultural e Industrial, pp. 115-155. (Coleção Os Pensadores)
- FICHTE, J. G. (2011). *De Fichte a Schelling em Jena*: Berlim, outubro de 1801. In: _____; KANT, I.; SCHELLING, F. W. J. von; HEGEL, G. W. F. *Kant, Fichte, Schelling, Hegel: correspondência*. Traducción y notas de Hugo Renato Ochoa Disselkoe y Raúl Gutiérrez. Bogotá: Jorge Aurelio Díaz, p. 258-61.
- FICHTE, J. G. (2021). *Fundamentos de toda a doutrina da ciência*. Tradução e apresentação de Diogo Falcão Ferrer. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)
- HARTMANN, N. (1983). *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- HEGEL, G. W. F. (1968–). *Gesammelte Werke*. 31 vols. Hamburg: Felix Meiner.
- HEGEL, G. W. F. (2003). *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Revisão da tradução de Manuel do Carmo Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- HIRATA, C. (2017). *Leibniz e Hobbes: Causalidade e Princípio de Razão Suficiente*. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp. (Ensaio de Cultura, 59)
- KANT, I. (1902–). *Kants gesammelte Schriften*: editado pela Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlim: Walter de Gruyter.

- KANT, I. (2015). *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)
- KANT, I. (2016). *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)
- LEIBNIZ, G. W. (1966–). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- LEIBNIZ, G. W. (1978). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms.
- LEIBNIZ, G. W. (2004a). ‘Os princípios da filosofia ou A monadologia.’ Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. Revisão de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. In: _____. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo, SP: Martins Fontes, pp. 129-49.
- LEIBNIZ, G. W. (2004b). ‘Princípios da natureza e da graça fundados na razão.’ Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. Revisão de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. In: _____. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo, SP: Martins Fontes, pp. 151-63.
- LEIBNIZ, G. W. (2017). *Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo, SP: Estação Liberdade.
- LONGUENESSE, B. (2019). *Kant e o poder de julgar*. Tradução de João Geraldo Martins da Cunha e Luciano Codato. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- LOPES DOS SANTOS, L. H. (1998). ‘Leibniz e os futuros contingentes’. *Analytica*, Rio de Janeiro, RJ, v. 3, n. 1, pp. 91-121. DOI: <https://doi.org/10.35920/arf.1998.v3i1.91-121>.
- NACHTOMY, O. (2012). ‘Leibniz and Kant on Possibility and Existence’. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 20, n. 5, pp. 953-72. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2012.718868>.
- PASCAL, B. (2023). *Pensamentos*. Tradução de Christian Lesage. Campinas, SP: Kirion.
- SPINOZA, B. (2017). *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- UTTEICH, L. C. (2016). ‘No começo era o oposto: Notas sobre a diferença entre Fichte e Hegel’. In: MOREIRA DA SILVA, Manuel (org.). *Ser e pensar: inícios*. São Paulo, SP: Todas as Musas, pp. 63-90.