

Sobre a diferença entre o sāo entendimento e a razão filosofante em relação aos fundamentos do saber possível através de ambos¹

[Karl Leonhard Reinhold]

Tradução, introdução e notas

Ivanilde Fracalossi²

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.96066

1 „Über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens“ (p. 7-48). Texto contido em *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, zweiter Band. Die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. Esta tradução teve sua primeira versão enquanto eu realizava o estágio de pós-doutorado na Ludwig Maximilians-Universität München (LMU) com uma bolsa (BEPE) oferecida pela FAPESP, a quem agradeço. O conteúdo deste ensaio também foi tema de uma conferência que apresentei na 17th Annual International Conference on Philosophy, realizada em maio de 2022 em Atenas. Meus agradecimentos a Fernando Weise pela diligente revisão do texto, pelo comprometimento e contribuição ao trabalho, pelos meses de companheirismo e troca de ideias.

2 Mestre e Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo com estágio de pesquisa na Alemanha (Ludwig-Maximilian-Universität München – bolsa FAPESP). Pós-doutora pela UFSCar com estágio de pesquisa na Alemanha (Ludwig-Maximilian-Universität München – bolsa FAPESP). E-mail: ivcfracalossi@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1554-5225>

Introdução

A razão filosofante e o entendimento comum na justificação da liberdade

Na primeira edição das *Cartas sobre a Filosofia Kantiana* (1785-6), Reinhold já demonstrava sua preocupação com as necessidades do senso comum, expressão utilizada ali como são entendimento humano. Seu apreço por este tema deixa entrever que o que está sendo de fato indagado é o papel da razão em nossa convicção da existência de Deus. Ou seja, pergunta-se se a razão, como fundamento, traz provas apodícticas para a existência de Deus, provas que dispensam a fé.

Na edição de 1792 destas Cartas, o autor da teoria da faculdade de representação procura provar a não-impossibilidade da liberdade ao se apoiar no são entendimento e propor o conceito de liberdade da vontade como fundamento da lei moral. Mas a questão permanece: como a liberdade é possível? A razão filosofante não se contenta com os ditos do entendimento comum e os investiga. Segundo Reinhold, não há contradição que possa subestimar a convicção do são e comum entendimento perante o julgamento da razão filosofante. Ambos estão precisamente ligados às mesmas faculdades fundamentais do espírito humano e anunciam-se no entendimento comum por sentimentos <*Gefühle*> irresistíveis e infalíveis e, através deles, provocam convicções sobre as quais a razão filosofante, que busca os fundamentos desses sentimentos, deve permanecer em desacordo consigo mesma até que possa estabelecer conceitos distintos e determinados das faculdades fundamentais. Precisamente porque não pode fornecer qualquer justificação para a possibilidade de liberdade, a razão filosofante deveria contentar-se com os resultados do são e comum entendimento em relação à realidade e à possibilidade de liberdade da vontade.

O ponto de partida de tal “justificação” seria a autoconsciência da própria liberdade, assumida como infalível e absolutamente certa, o que, por si só, excluiria a possibilidade de uma refutação das convicções do são entendimento pela razão filosofante. Esta apenas traz o discernimento do são entendimento aos conceitos e, juntos, traz a justificação da liberdade. Ao juntar o são entendimento e a razão filosofante, Reinhold atribui à liberdade da vontade, que habita a faculdade da mente, uma dupla perspectiva, tornando-a tanto um sentimento quanto um conceito determinado e distinto.

A leitura dessas Cartas de 1792 revela que Reinhold se dá por satisfeito com o resultado alcançado em relação a um completo fundamento para a filosofia moral, o que ainda não tinha se realizado nos textos anteriores. No entanto, dois anos depois volta a analisar a relação entre o entendimento comum e a razão filosofante, talvez por se dar conta de que esta relação ainda não estava esgotada, ou suficientemente clara nas Cartas. Trata-se do ensaio: *Sobre a diferença entre o são entendimento e a razão filosofante em relação ao fundamento do conhecimento tornado possível por ambos*.

Neste texto, Reinhold analisa e julga o trajeto tomado erroneamente, em sua opinião, até agora na busca por uma filosofia pura. “Eles correram de um campo para outro, do lógico para o metafísico, do metafísico para o matemático, e deste, por sua vez (por um *Salto mortale*), para o empírico-psicológico, sem saber ou se preocupar onde encontrar e como chegar lá” (p. 66). Acreditava-se que havia rigor científico desde que houvesse demonstração de tudo. Uma pretensão vã e contraditória! Em sua Filosofia elementar, Reinhold declara que o fundamento, o verdadeiro princípio de todas as ciências, se real e eficaz, não é nada menos que um fato, desde que seja um fato dado e indemonstrável. Somente o que se segue dele é passível de prova. É uma questão de diligência filosófica apresentar o fato encontrado de forma pura e determinada. “Os fatos só podem ser expostos. Eles têm que fazer a sua própria entrada [...] e nenhum outro que tenha o menor conteúdo e o maior alcance pode estar na sua base” (p. 68).

Reinhold tenta eliminar a ambiguidade que sempre existiu entre entendimento e razão e, embora conservem um significado comum, cada um deles denota uma certa faculdade da força do pensamento ligada a formas imutáveis, a leis peculiares. No entanto, a semelhança dos dois encontrada em seus textos quando se trata de moralidade é levada em consideração independentemente do que os distingue um do outro. São as expressões razão filosofante e são e comum entendimento, cujo significado mais amplo tanto a razão quanto o entendimento são compreendidos em um sentido mais estrito: o primeiro através das representações suprassensíveis, o segundo através das sensíveis.

A razão, na medida em que se relaciona tanto com a experiência interna quanto com a externa, também pode ser chamada de entendimento comum, pois na experiência externa só pode atuar por meio do entendimento e, nesse sentido, com essas funções comuns, agrada tanto ao filósofo quanto ao não-filósofo. Mas quando a razão se eleva acima do sensível e busca os fundamentos de sua própria experiência, dependendo apenas de sua autoatividade, sem vínculos com o entendimento, ocupa-se apenas como razão no sentido mais favorável desta palavra, e é chamada de razão filosofante para diferenciar a ocupação em que é meramente denominada entendimento comum.

Os fundamentos que aparecem na própria experiência são chamados de empíricos. Em si e por si são, portanto, apenas relativos, não absolutos, não finais e, como tais, suficientes e satisfatórios para a razão filosofante. Esses fundamentos são chamados de transcendentais porque se encontram no sujeito, e não na experiência, ao passo que seus efeitos estão contidos nos fatos da experiência, consequentemente, estão contidos na experiência. Por outro lado, os fundamentos transcendentais ou últimos, isto é, incompreensíveis, porque apenas os seus efeitos indiretos ocorrem na experiência, nunca são efeitos reais e próximos dos fundamentos últimos.

Portanto, a experiência tem fundamentos comprehensíveis e incomprehensíveis. Estes são os fundamentos últimos da experiência externa que, por não poderem ser dados nem no sujeito como fundamentos, nem na experiência externa em seus resultados imediatos, são transcendentais por excelência, excedendo qualquer conceito. Aqueles, por outro lado, ou são fundamentos últimos e absolutos, ou subordinados e relativos. Os primeiros, enquanto fundamentos últimos fora da experiência (mas no sujeito dela) e contidos em seus resultados na experiência, são transcendentais, e na medida em que têm de ser pressupostos no sujeito *antes* da experiência para a possibilidade desta, são fundamentos *a priori* (p. 9).

Os fundamentos empíricos são, portanto, sempre cognoscíveis *a posteriori* como fundamentos; podem, além disso, ser reconhecidas *a priori* como consequências do transcendental, ou como consequências de fundamentos empíricos *a posteriori*. O entendimento comum contenta-se com isso e, portanto, detém-se nos fatos da experiência. O fundamento transcendente, por sua vez, não é cognoscível nem *a priori* nem *a posteriori*. A razão filosofante preocupa-se com este, pois vai além dos fatos da experiência em direção a seus fundamentos.

Reinhold percebe que o erro dos pensadores anteriores residiu precisamente nisso, ou seja, na razão, na sua busca por uma filosofia pura. Ao confiar nos empiristas, racionalistas, céticos ou dogmáticos, confundiram os fundamentos transcendentais, ora com os empíricos, ora com o transcendente, e acreditavam ter encontrado os fundamentos últimos ora nestes, ora naqueles. Para Reinhold, a razão, por não buscar esses fundamentos ao acaso e, portanto, através de muitas tentativas frustradas, deveria ter um conceito completamente determinado de seu próprio caráter, o que não poderia ter de antemão até que finalmente descobrisse os fundamentos efetivos.

A descoberta dos fundamentos transcendentais estava reservada a ela na pessoa de seu *primeiro representante crítico*, quem primeiro

distinguiu os fundamentos últimos comprehensíveis dos transcendentais, e não os procurou nem encontrou quer na experiência efetiva, quer fora de toda a

[experiência] possível, mas no sujeito representante e, na verdade, *na possibilidade da experiência determinada nele*, na medida em que ela depende do sujeito (p. 13).

O são e comum entendimento, que em relação à verdade de seu conhecimento se apega apenas aos fatos da experiência, está menos exposto a erros do que a razão filosofante, pois faz uso inevitável das consequências dos fundamentos transcendentais e, portanto, é guiado por estes fundamentos, embora apenas instintivamente, mas por isso mesmo é muito mais seguro.

Como ele não tem necessidade de investigar os fundamentos últimos absolutos, permanece, então, em uma completa ignorância em relação a eles, pelo que está protegido contra todos os erros *artificiais*, aos quais a razão filosofante está exposta ao buscar esses fundamentos, e que, por sua vez, pertencem às condições da sua descoberta (p. 16).

Desta forma, o entendimento comum, na medida em que é são, tem muito mais verdade do que a razão filosofante, antes mesmo de ter encontrado os fundamentos comprehensíveis últimos de que necessita para purificar e enriquecer o conhecimento comum através de princípios estritamente científicos.

É por isso que nas *Cartas sobre a Filosofia Kantiana* de 1792, Reinhold, sem maiores explicações, justifica a possibilidade da liberdade pela convicção do são e comum entendimento, o qual infere da realidade a possibilidade dos fatos da consciência. Portanto, não há contradição que possa desvirtuar esta convicção no tribunal da razão. Ou seja, a razão filosofante, na busca dos fundamentos últimos, deve partir primeiro das convicções do entendimento comum, pelas quais só pode guiar-se com certeza na medida em que são saudáveis. Contudo, esta sanidade, que sempre foi limitada, ainda que também impecável em si mesma, teria de ser reduzida nos filósofos pelas aberrações da razão filosofante.

Contudo, do mesmo modo em que o entendimento comum e a razão filosofante se limitam mutuamente por suas imperfeições no caminho de sua progressiva cultura; também não se apoiam menos um no outro por suas perfeições gradualmente alcançadas, e os erros do entendimento comum são tão frequentemente abolidos por discernimentos mais profundos da razão filosofante quanto os erros desta por convicções saudáveis daquele (p. 17).

Tanto a saúde como a doença do entendimento podem ser morais ou psicológicas, ou ambas ao mesmo tempo, mas Reinhold atribui a doença à limitação do seu uso, limitação que não se funda nas faculdades transcendentais e infalíveis ligadas a leis imutáveis, mas no próprio sujeito, na liberdade da pessoa, ou no empírico, fora do sujeito.

No primeiro caso, seus enunciados são *mau uso*, porque toda ação da vontade pressupõe o uso do entendimento; no segundo caso, são mais ou menos um *não-uso* do entendimento, porque a aplicação das leis imutáveis pressupõe a saúde das faculdades empíricas da mente (p. 20).

Certamente, os dois casos não podem coexistir, isto é, a doença moral do entendimento, no sujeito, por um lado, e a plena sanidade das faculdades empíricas da mente, fora do sujeito, por outro. Porém, mesmo que não fosse impossível em si, essa coexistência já se tornaria impossível pelo mau uso da liberdade.

O entendimento comum nunca discorda de si mesmo sobre marcas características transcendentais porque se refere às formas da representação sensível e às do conceito, que são infalíveis, imutáveis e universais, mas nunca a predicados metafísicos, e assim o próprio entendimento é incapaz de qualquer doença em relação a eles. A razão filosofante, porém, muitas vezes discorda de si mesma sobre as marcas características físicas, na medida em que tenta subordiná-las ao campo metafísico, como princípios superiores que lhe são desconhecidos, enquanto não consegue representá-los puramente sob o caráter do transcendental (isto é, como são determinados no sujeito representante por leis gerais e imutáveis). Em suma: o entendimento só permite o uso possível de suas funções, o uso transcendental, na medida

em que é determinado antes de toda experiência no sujeito, é sempre determinante, empírico e concreto no exercício efetivo. Somente a razão pode fazer o que lhe é impossível e tem a prerrogativa de investigar e reconhecer a si mesma e a todas as outras faculdades da mente. A razão tem suas leis transcendentais, que se aplicam aos fatos da consciência e dependem unicamente do sujeito, assim como o entendimento tem suas leis transcendentais, que são inevitavelmente aplicadas à experiência externa sem representação prévia.

As operações transcendentais da razão e do entendimento são sempre sintéticas, pois por elas apenas representações totais são geradas. Nestas operações, a razão e o intelecto são determinantes, pois obtêm, estipulam e estabelecem o conteúdo das representações na medida em que dependem do sujeito (através das formas da representação diretamente fundadas no sujeito). Nas operações lógicas, por outro lado, a razão é meramente reflexiva. Esta é uma diferença importante que normalmente não era notada, por exemplo, quando tentavam fundamentar a ideia da alma sem o conhecimento das leis transcendentais.

A razão filosofante, em sua busca dos fundamentos últimos, só pode atingir seu objetivo quando descobrir fundamentos transcendentais como tais, e só pode abstrair as marcas características transcendentais dos fatos da experiência, isto é, daqueles que não podem ser últimos, através do uso contínuo da razão lógica. [...] A razão filosofante tem a tarefa indispensável, a árdua tarefa, na verdade, de separar a matéria pertencente apenas à experiência externa daquela que é peculiar à experiência interna, de afastá-la dos conceitos dos fatos da mera autoconsciência, e assim purificar posteriormente os conceitos das operações da mente (tanto lógicas quanto transcendentais). A razão filosofante só tem um princípio orientador seguro nesta purificação quando consegue estabelecer pelo menos um conceito completamente purificado e, de fato, o mais elevado de todos (p. 17).

Assim, diz Reinhold, acredita-se que tenha dado considerável determinação ao conceito de conhecimento filosófico, chamando-o de conhecimento de princípios, e distinguindo-o nesta propriedade do conhecimento histórico, como conhecimento dos fatos. Pois,

Se por conhecimento *a partir de princípios* se entende o conhecimento na medida em que ele ocorre a partir de fundamentos absolutamente imutáveis e, consequentemente, segundo leis inevitavelmente exercidas, ainda que não reconhecidas, então esse conhecimento também condiz com o entendimento *comum*. Sim! Apenas neste o conhecimento está livre daqueles erros que resultam de uma aplicação errada provocada por um conhecimento presunçoso e incorreto dessas leis (p. 49).

Portanto, o conhecimento baseado em tais princípios sempre foi buscado, mas nunca esteve disponível, pois além das regras lógicas do pensamento, que dizem respeito apenas à forma lógica do conhecimento, ao mero raciocínio e para além dos axiomas e postulados matemáticos, que se limitam à determinação da grandeza expressiva, não se estabeleceu nenhum princípio que não tivesse sido contestado assim que o seu significado fosse discutido.

As regras lógicas, que dizem respeito apenas ao desenvolvimento, mas de forma alguma não ao estabelecimento do conteúdo real dos pensamentos, têm sido consideradas por vezes como as únicas leis básicas incontestáveis possíveis do conhecimento, por vezes confundidas com leis contestadas (metafísicas). Princípios puramente filosóficos são proposições que expressam fundamentos absolutos, portanto, necessários e universais por excelência, devendo, por conseguinte, ser chamados de princípios absolutos <*Grundsätze*>. Essa absoluta necessidade e universalidade do fundamento, que tal proposição estabelece, pressupõem naturalmente que o raciocínio seja encontrado; mas elas não podem de forma alguma ser produzidas pelo mesmo.

A necessidade e a universalidade puramente filosóficas nada mais são do que aquilo que, em distinção entre o lógico e o meramente hipotético, deve ser chamado de transcendental, e que só pode ocorrer em tais proposições cujo conteúdo não é nem uma regra lógica de raciocínio nem um fato <*Faktum*> histórico, mas uma lei originária da faculdade de representação concebida através de conceitos completamente determinados, isto é, estabelecida por aquela faculdade que deve ser pressuposta *a priori* no mero sujeito para a possibilidade da experiência

externa e interna.

Fundamentos últimos absolutamente comprehensíveis devem ser dados na mente, e a razão filosofante também pressupõe esses fundamentos como realmente dados e se esforça para ter consciência deles para elevá-los do conhecimento comum ao conhecimento científico. A autoconsciência como um fato também pertence aos fatos da experiência interior como tais, sem o qual todos os outros seriam impensáveis. Há uma autoconsciência pura, como fato da experiência interna, e por meio dela o sujeito, como representante, distingue-se da organização como objeto externo representado; e há uma autoconsciência empírica, como fato da experiência interna e externa, e através dela o sujeito representante é representado como conectado com a organização como pessoa, e as mudanças que ocorrem na organização são pensadas como localizadas na pessoa. Mas os fatos da consciência empírica pertencem, portanto, à experiência interna, na medida em que depende da externa, e os fatos da pura autoconsciência pertencem, portanto, aos da experiência interna, na medida em que é independente da externa e depende apenas do mero sujeito.

O projeto inicial de Reinhold de construir um sistema filosófico sobre uma causa primeira ou um fato fundamental: o fato da consciência <*Thatsache des Bewußtseins*>, continua presente neste ensaio. Neste caso, não há uma mudança essencial no conteúdo da filosofia do autor da teoria da faculdade de representação, mas sim na organização dos termos. Nos textos 1789 a 1792, sensibilidade, entendimento e razão são as principais faculdades da faculdade de representação em geral, baseada no fato da consciência. Em *Sobre a diferença*, há diversas proposições da consciência organizadas hierarquicamente. As mais específicas são subordinadas à primeira, mais geral; mas a consciência é a fonte de todas elas. São múltiplos fatos da experiência interna que devem ser do mesmo tipo que o fato geral da consciência e, como tais, têm de ser observados como fundamentais porque estão relacionados às características gerais, *a priori* da faculdade de representação.

Portanto, a importante mudança neste texto em relação aos anteriores é que Reinhold especifica o entendimento comum como fonte confiável dos fatos da consciência, os quais, por representarem o fundamento material, determinam a estrutura e o conteúdo do sistema, a verdadeira fundação da filosofia.

Tradução

Sobre a diferença entre o são entendimento e a razão filosofante em relação aos fundamentos do saber possível através de ambos

It cannot be doubted, that the mind is endowed with several powers and faculties, and that these powers are distinct from each other, that what is really distinct to the immediate perception may be distinguished by reflexion, and consequently that there is a truth and falsehood, in all propositions on this subject, and a truth and falsehood which lie not beyond the compass of human understanding
– David Hume³

Distingue-se o reconhecimento, o discernimento, o saber, para os quais o são entendimento

³ Não se pode duvidar que a mente seja dotada de vários poderes e faculdades, e que esses poderes são distintos uns dos outros, que o que é realmente distinto da percepção imediata pode ser distinguido pela reflexão e, consequentemente, que há uma verdade e uma falsidade em todas as proposições sobre este assunto, e uma verdade e falsidade que não estão além do compasso do entendimento humano. Cf. Hume, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*, Section I: *Of the Different Species of Philosophy*, in: Ders., *The Philosophical Works*, a. a. O, 4, S. 10.

é suficiente, daquilo para o qual a razão filosofante é pressuposta.

As palavras *entendimento* e *razão*, em toda a sua polissemia anterior, conservaram um significado comum, no qual cada uma delas designa uma determinada faculdade da força do pensamento ligada a formas imutáveis, a leis peculiares.

Agora, se esse aspecto comum do entendimento e da razão entra em consideração, independentemente do que os distingue um do outro, então a palavra *entendimento* é comumente usada, cujo significado mais amplo compreende *sob si* tanto a razão quanto o entendimento em um significado mais estrito, como é o caso da expressão *mero são entendimento*.

Embora a palavra razão seja às vezes – porém nunca corretamente na minha opinião – tomada em um significado que compreende *sob si* tanto o entendimento quanto a razão (ambos em um significado mais estrito), ela ainda designa a faculdade da força do pensamento na expressão *razão filosofante*, que é distinta do entendimento em um significado mais estrito, e de fato na medida em que é compreendida em uma função especial que não pertence à razão comum contida na expressão: *mero são entendimento*.

Por *entendimento*, no significado *mais estrito* desta palavra, eu entendo a faculdade da força do pensamento que se ocupa diretamente com as representações sensíveis, e que gera a partir delas novas representações que são conexões das representações sensíveis, as quais chamam-se *conceitos* no significado *mais estrito*. Por *razão* no significado *mais estrito*, entendo a faculdade da força do pensamento, que inicialmente se ocupa com representações suprassensíveis, e a partir delas gera novas representações chamadas *ideias*, as quais se relacionam ou por meio de conceitos e representações sensíveis com objetos da *experiência externa*, ou *diretamente no sujeito* representante, e por meio dele com fatos da *experiência interna*.

Na experiência, enquanto a razão se ocupa em parte na *externa* e em parte na *interna*, tanto quanto esta é determinada pela externa, ela é indicada pelo nome de *entendimento*, porque na experiência externa ela só pode ser eficaz por meio do entendimento em significado mais estrito, o qual está diretamente ligado à sensibilidade. Ela também é chamada, portanto, de *entendimento comum*, em parte porque nessas funções ela é comum (*communis*) ao filósofo e ao não-filósofo, em parte porque o não-filósofo, como tal, contenta-se com essas funções (*vulgaris*).

Diferentemente daquela ocupação em que se chama mero entendimento comum, a razão é denominada *razão filosofante* na medida em que se eleva *acima* da experiência e procura por si mesma os seus *fundamentos*, ocupando-se, consequentemente, apenas com aquilo que é representado por meio de seus *resultados* na experiência, e não com aquilo que é *em si* e *para si mesmo*; por outro lado, na medida em que é *fundamento* que se apresenta *fora* da experiência, depende apenas de sua própria autoatividade e não está de forma alguma ligada à sensibilidade pelo entendimento no sentido mais estrito, ocupando-se como *razão* no sentido mais apropriado desta palavra.

Os fundamentos que ocorrem como *tais na* própria experiência chamam-se *empíricos*. Eles próprios pressupõem repetidamente fundamentos fora da experiência, em relação aos quais são meros resultados. Em si e por si mesmos, todos os fundamentos empíricos são, portanto, apenas relativos, não absolutos, não finais e, como tais, fundamentos suficientes e satisfatórios para a razão filosofante.

Já os fundamentos absolutos ou últimos dos resultados que ocorrem *na* experiência são ou *dados ao sujeito* representante e deixam-se, portanto, também por ele descobrirem-se mais cedo ou mais tarde, ou não lhe são dados, permanecendo-lhe efusivos para sempre.

No *primeiro caso*, os *resultados* reais, isto é, os mais próximos e imediatos destes últimos fundamentos ocorrem *na* experiência, eles mesmos se encontram apenas como *fundamentos no sujeito, fora da* experiência, ao passo que seus resultados nos fatos da experiência estão

contidos, consequentemente, dentro da experiência. Estes fundamentos são chamadas agora de *transcendentais*.

Num *segundo* caso, apenas os resultados *indiretos* dos fundamentos últimos ocorrem sempre na experiência, isto é, aqueles resultados que só podem ser deduzidos de outros fundamentos *na* experiência e que, portanto, nunca são os resultados reais e os mais próximos dos fundamentos últimos. Esses fundamentos são, portanto, incompreensíveis mesmo na qualidade de *últimos* e são chamados de *transcendentes*.

Tais fundamentos transcendentais são os fundamentos últimos dos fatos da experiência externa na medida em que esta é meramente externa. O fundamento *dado* mais próximo de um tal fato é sempre a *impressão* dada de fora e, consequentemente, fundada *fora do sujeito*, cujo fundamento externo está no objeto localizado fora de nós, reconhecível apenas por essa impressão; este fundamento não pode ser reconhecido de forma alguma, ou apenas por outra impressão externa, isto é, mediante outro fundamento empírico que ocorre *na* experiência externa. Como toda impressão externa pressupõe um fundamento que, ou não se deixa descobrir de modo algum, ou se deixa apenas em outra impressão externa, então a razão nunca pode chegar a um fundamento externo que, por um lado seria o último, mas por outro teria seu efeito mais próximo e real *na* experiência. O fundamento último de uma impressão externa não é dado nem *no sujeito*, nem pode ser tomado como absolutamente último em outra impressão, a qual repetidamente pressupõe um fundamento apenas reconhecível por meio de uma impressão. O fundamento último, portanto, nunca pode ocorrer em seu efeito imediato na experiência e é, no mais próprio entendimento, *transcendente*.

O mesmo não se aplica aos fundamentos absolutos e últimos da experiência, *na medida em que* esta depende do sujeito representante. Para que a experiência se torne efetiva, tudo o que é pressuposto no sujeito para a possibilidade da experiência deve estar realmente presente nele. Nesta medida, portanto, os fundamentos completamente suficientes e, por conseguinte, últimos da experiência, enquanto esta depende do sujeito, têm que ser dados no próprio sujeito e existir *antes* de toda experiência efetiva. Por outro lado, seus resultados imediatos têm de ocorrer nos fatos da experiência, visto que estes dependem diretamente do sujeito e, particularmente, ocorrem nos fatos da experiência interna como tal, enquanto resultados mais próximos dos fundamentos últimos, os quais não estão contidos na experiência como fundamentos nem tampouco fora do sujeito da experiência, mas, antes, têm de ser dados a este sujeito e, assim, podem ser descobertos e compreendidos por meio de seus resultados mais próximos. Os fundamentos da experiência dados e contidos no sujeito representante, posto que esta não depende de objetos externos, mas diretamente do sujeito são, no próprio entendimento, *transcendentais*, ou seja, como fundamentos estão, de fato, externos à experiência, mas em seus resultados estão contidos nela.

Portanto, a experiência tem fundamentos comprehensíveis e incomprehensíveis. Estes são os fundamentos últimos da experiência externa que, por não poderem ser dados nem no sujeito como fundamentos, nem na experiência externa em seus resultados imediatos, são transcendentais por exceléncia, excedendo qualquer conceito. Aqueles, por outro lado, ou são fundamentos últimos e absolutos, ou subordinados e relativos. Os primeiros, enquanto fundamentos últimos fora da experiência (mas no sujeito dela) e contidos em seus resultados na experiência, são transcendentais, e na medida em que têm de ser pressupostos no sujeito *antes* da experiência para a possibilidade desta, são fundamentos *a priori*. Os outros estão presentes na própria experiência e, portanto, eles mesmos são novamente resultados ou dos fundamentos transcendentais *a priori* determinados no sujeito, ou dos fundamentos empíricos dados de fora na experiência externa ao sujeito, os quais, na medida em que são reconhecíveis, não são últimos, e cujos fundamentos últimos só podem ser transcendentais. Os fundamentos empíricos são, portanto, sempre reconhecíveis como *fundamentos a posteriori*; podem, aliás, ser reconhecidos *a priori* como resultados dos fundamentos transcendentais, ou *a posteriori* como resultados dos empíricos. O fundamento transcidente, por outro lado, não é reconhecível

nem *a priori* nem *a posteriori*.

Os fundamentos empíricos da experiência interna, *na medida em que* esta é independente da externa, podem ser deduzidos dos transcendentais como resultados, e consequentemente, deduzidos dos fundamentos *últimos*; ao passo que os fundamentos empíricos da experiência externa, *na medida em que* esta é independente do sujeito, só podem ser deduzidos continuamente dos fundamentos empíricos e, portanto, nunca dos últimos, se não quiser perder-se no reino do transcidente.

O entendimento comum contenta-se com os *próximos* fundamentos e, portanto, detém-se nos *fatos* da experiência; a razão filosofante se ocupa dos fundamentos *últimos* e, portanto, vai *além* dos fatos da experiência em direção aos próprios fundamentos. Até então, ela ganhou o seu nome apenas por causa disso, já que *buscava* os fundamentos *últimos*.

Para não procurar esses fundamentos ao acaso e, consequentemente, através de muitas tentativas malsucedidas, a razão deveria ter tido um conceito completamente determinado do caráter peculiar deles, o que ela não poderia ter antes de descobrir final e efetivamente esses *mesmos fundamentos* (conduzida por representações obscuras dos mesmos [meras suposições] e instruída por comparação de suas tentativas fracassadas). Nessa época, ela confundia os fundamentos transcendentais ora com os empíricos, ora com os transcendentais, e acreditava ter encontrado os fundamentos *últimos* ora nestes, ora naqueles.

Ela os procurou por meio dos *empiristas* na experiência *efetiva*, onde confundiu os resultados dos fundamentos *últimos*, que só podem ocorrer na experiência, com os fundamentos *últimos*, que têm de ser pensados como tais fora de toda experiência; assumiu os fatos, para os quais tinha de buscar as causas, como sendo as próprias causas e, em vez de investigar as competências da experiência, submeteu suas próprias competências aos ditos da mera experiência.

Por meio dos *racionalistas*, a razão buscou os fundamentos *últimos* da experiência fora de toda experiência *possível*; e como não encontrou os resultados dos fundamentos supostamente descobertos na experiência *efetiva*, ou seja, na experiência externa, declarou a experiência *externa* efetiva como uma aparência enganosa, já que depende de percepções sensíveis, isto é, na medida em que é *experiência externa*, declarou também a sensibilidade como mera impotência da mente, a partir da qual nada além de engano poderia resultar, o entendimento como a faculdade de representar as *coisas como elas são em si mesmas*, e a razão como a faculdade de representar a relação determinada *nessas coisas em si*, e assim acreditou ter encontrado os fundamentos *últimos* fora do sujeito representante, no âmbito do transcidente, no qual concedeu ao entendimento e à razão a faculdade de representar o transcidente, e presumiu ter reconhecido os fundamentos *últimos* objetivos das representações dessas duas faculdades nas *coisas em si fora* do sujeito.

Através dos *céticos*, a razão descobriu que os fundamentos *últimos* da experiência não poderiam ser descobertos nem *na experiência efetiva* nem *fora de toda experiência possível*, e concluiu precipitadamente que simplesmente não poderiam ser descobertos. Sem considerar que, por sua própria natureza, a busca e pressuposição de tais fundamentos tornavam-se-lhe absolutamente necessárias, ela declarou todos os fundamentos *últimos* em geral como *transcendentais*.

Como razão filosofante, sempre buscou os fundamentos *últimos*. Em seus representantes *dogmáticos*, tomou os fundamentos *últimos* transcendentais pelos *compreensíveis*, os quais acreditava possuir nos empiristas pela *experiência* e nos rationalistas pela *razão*. Em seus representantes *céticos*, tomou todos os fundamentos propriamente *últimos* como transcendentais e *incompreensíveis*, acreditando que teria de se contentar com fundamentos relativos. Ela, consistentemente, interpretou mal os fundamentos *transcendentais*, ou considerando-os como transcendentais e *incompreensíveis*, ou, em vez disso, assumindo os transcendentais e *incompreensíveis* como *compreensíveis*.

A descoberta dos fundamentos transcendentais estava reservada a ela na pessoa de seu

*primeiro representante crítico*⁴, quem primeiro distinguiu os fundamentos últimos compreensíveis dos transcendentais, e não os procurou nem encontrou quer na experiência efetiva, quer fora de toda a experiência possível, mas no sujeito representante e, na verdade, *na possibilidade da experiência determinada nele*, na medida em que ela depende do sujeito⁵.

Kant admite para os *empiristas* que a razão filosofante tem de provir apenas dos *fatos da experiência* e colocá-los como fundamento à sua busca pelos fundamentos últimos; mas ele lhes mostra que a própria experiência não pode conter absolutamente nenhum fundamento último, e que somente os resultados dos fundamentos últimos, a saber, os imediatos, reais, os únicos compreensíveis desses fundamentos últimos, que são dados *a priori* no próprio sujeito, podem ocorrer na experiência.

Ele admira para os *racionalistas* que a razão filosofante não pode de modo algum descobrir os fundamentos últimos *na experiência*, e especialmente *na experiência externa*, *na medida em que* ela depende da sensibilidade; mas ele lhes mostra que só são compreensíveis aqueles fundamentos últimos cujos resultados imediatos ocorrem na experiência, e que esses fundamentos não podem ser outros senão as condições da experiência dadas no mero sujeito, posto que a experiência depende do sujeito e não dos objetos externos, e que, portanto, os fundamentos últimos, enquanto representáveis e compreensíveis, não podem ser objetos localizados fora de nós.

Ele admite para os *céticos* que os fundamentos últimos buscados *fora de nós* são transcendentais e nunca podem ser encontrados; mas lhes mostra que a experiência efetiva que por eles é admitida não pode ser pensada claramente sem distinguir seus fundamentos *externos*, dentre os quais nenhum fundamento último pode ser descoberto, dos *internos*, que têm de ser dados plenamente *no sujeito*, na medida em que este é necessário para a possibilidade da experiência, e devem se anunciar por meio de seus resultados imediatos na experiência.

As *formas* da representação dos *sentidos externos e internos (espaço e tempo)*, das representações do *entendimento (as categorias)* e da *razão (a unidade incondicional)*⁶, primeiramente descobertas e estabelecidas na *Crítica da Razão Pura*, são aquelas na experiência na medida em que ela depende do sujeito representante. Devem ser resultados imediatos que realmente ocorrem dos fundamentos *últimos, dados no sujeito* antes de toda experiência, a saber, das faculdades da *sensibilidade, do entendimento e da razão* determinadas no sujeito e vinculadas a leis imutáveis, que devem ser pressupostas para a possibilidade da experiência.

Enquanto os fundamentos últimos compreensíveis foram mal-entendidos pela razão filosofante que os buscava no empirismo, racionalismo e ceticismo de acordo com as múltiplas modificações desses três tipos de representação, eles foram desde sempre dados no sujeito representante e incessantemente eficazes, no comum e são entendimento não procurados e desconhecidos (mas justamente por isso, não mal compreendidos). Seus resultados estiveram sempre presentes na experiência; e assim como os raios de luz foram desde sempre as causas da cor e da visibilidade, sem e antes que fossem reconhecidos nessa *qualidade*⁷, também os fundamentos transcendentais da experiência foram desde sempre a causa do *imutável e puramente verdadeiro*, a qual está contida na cognição humana em todas as suas mudanças, imperfeições e erros. O são e comum entendimento, que em relação à verdade de seus conhecimentos sempre se apega apenas aos fatos da experiência, e nesta medida faz um uso inevitável dos resultados

⁴ Reinhold refere-se a Immanuel Kant.

⁵ Ver os prefácios e a introdução da *Crítica da razão pura*, onde Kant delineia os contornos e limites da razão para circunscrevê-la nos âmbitos teórico e prático da filosofia.

⁶ Referência à estética transcendental (B 33-73 / A 19-49), à Analítica transcendental (B 89-349 / A 65-292) e à Dialética transcendental (B 349-732 / A 293-704) da *Crítica da razão pura*.

⁷ Reinhold já mencionou este exemplo no livro III de *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, texto de 1798. Aliás, metáforas com luz e cores são recorrentes em seus textos. Nas *Cartas sobre a filosofia kantiana*, de 1792 (*Briefe II*), p. 127 ele diz: “A luz daquela alvorada vermelha era um reflexo da razão pura que estava chegando mais perto do horizonte do espírito humano”.

dos fundamentos transcendentais neles contidos torna-se, portanto, conduzido por esses fundamentos, embora apenas instintivamente, mas por isso mesmo, muito mais seguro. Como ele não tem necessidade de investigar os fundamentos últimos absolutos, permanece, então, em uma completa ignorância em relação a eles, pelo que está protegido contra todos os erros *artificiais*, aos quais a razão filosofante está exposta ao buscar esses fundamentos, e que, por sua vez, pertencem às condições da sua descoberta.

Portanto, também o entendimento comum, quanto seja saudável, possui muito mais verdade do que a razão filosofante, antes mesmo desta ter encontrado os fundamentos últimos compreensíveis de que absolutamente necessita para purificar e enriquecer o conhecimento comum através de princípios estritamente científicos.

Na busca dos fundamentos últimos, a razão filosofante tem de partir primeiro das convicções do entendimento comum, pelas quais só pode ser guiada com certeza na medida em que são saudáveis. Essa saúde sempre limitada em si mesma, ainda que fosse impecável para si, teria de ser reduzida no filósofo pelas aberrações da razão filosofante. As investigações dessa razão devem, portanto, encontrar inúmeros obstáculos ao seu sucesso, em parte pelos erros *naturais* do entendimento comum, contidos nos materiais a serem investigados, em parte pelos erros *artificiais*, que ela mesma traz nesses materiais, em relação aos quais esse sucesso só pode ser alcançado gradual e tardivamente. Contudo, do mesmo modo em que o entendimento comum e a razão filosofante se limitam mutuamente por suas imperfeições no caminho de sua progressiva cultura, também não se apoiam menos um no outro por suas perfeições gradualmente alcançadas, e os erros do entendimento comum são tão frequentemente abolidos por discernimentos mais profundos da razão filosofante quanto os erros desta por convicções saudáveis daquele⁸.

Uma vez que o entendimento (pelo qual entendo aqui tanto a razão quanto o entendimento em sentido mais estrito) é uma faculdade especial da mente que tem seu modo de ação peculiar e imutável, contém apenas condições puras de verdade, é dependente apenas de suas próprias leis e incapaz de doença, bem como de qualquer grau de saúde. O entendimento como tal jamais pode errar.

Somente a faculdade de *usar* o entendimento está além das leis pelas quais o puro ou mero entendimento é invariavelmente determinado, ela também está ligada a condições outras e, de fato, muito variáveis, e visto que ele depende delas, está sujeito a doenças e capaz de inúmeros graus de saúde.

A faculdade de usar o entendimento depende em parte das condições *físicas* da organização, da configuração e constituição das ferramentas do sentido externo, dos nervos, do cérebro etc.;

Em parte das condições *psicológicas* das faculdades empíricas da mente, das faculdades do sentimento e do sensível, da faculdade da imaginação, da fantasia, da memória, da faculdade de designação etc., e das qualidades dessas faculdades modificadas tanto pelo talento quanto pela cultura;

Em parte da condição *moral* da liberdade da vontade, tanto pela influência imediata da decisão, quanto mediada pelas inclinações involuntárias e indomadas dos nossos juízos;

Em parte das condições presentes totalmente externas ao homem, ou das circunstâncias externas, que são pressupostas tanto para as expressões voluntárias e involuntárias de todas as faculdades da mente, quanto para a cultura dessas faculdades na experiência externa.

8 Reinhold já tratou essa relação de dependência entre os dois conceitos nas *Cartas sobre a filosofia kantiana*, de 1792 (*Briefe II*), principalmente na nona carta, p. 207, quando o autor mostra a justificação do conceito de liberdade da vontade pela convicção do *comum* e *são entendimento*, e que nela não há contradição que possa desaboná-la perante o julgamento da razão filosofante.

Em relação a essa condição, a saúde e a doença do entendimento são ou *morais* ou *psicológicas* ou ambas ao mesmo tempo. Pois toda doença do entendimento consiste na restrição de seu uso; e esta está fundada ou apenas no *próprio sujeito*, e de fato não nas faculdades transcendentais e infalíveis vinculadas a leis imutáveis, mas na liberdade da pessoa⁹, - ou fundada fora do sujeito nas faculdades empíricas, e assim, mutáveis e externamente determináveis. No primeiro caso, seus enunciados são *mau uso*, porque toda ação da vontade pressupõe o uso do entendimento; no segundo caso, são mais ou menos um *não-uso* do entendimento, porque a aplicação das leis imutáveis pressupõe a saúde das faculdades empíricas da mente.

A doença *moral* do entendimento não pode, certamente, existir com uma saúde completa da faculdade *empírica* da mente, que, mesmo que não fosse impossível em si mesma, já seria impossibilitada apenas pelo mau uso da liberdade: - mas com um grau considerável dessa saúde, do qual depende o *brilho* do entendimento, que não deve de modo algum ser confundido com sua *saúde*.

O uso da faculdade de produzir conceitos diretamente a partir de intuições sensíveis, ou do entendimento no sentido *mais estrito*, é um *efeito* inevitável do poder do pensamento na medida em que ele está, por um lado, relacionado às formas de representação sensível (espaço e tempo) e, por outro, às formas dos conceitos (as categorias); e como ambos os tipos de formas são imutáveis, a expressão do entendimento determinada por elas é uniforme, infalível, universal, e o próprio entendimento é incapaz de qualquer doença em relação a elas. As representações concretas claras, mas indistintas¹⁰, dos objetos individuais da experiência externa, na medida em que não são desenvolvidas por qualquer raciocínio, contêm na mente do mais nescio dos ignorantes e do pensador autônomo de primeira classe exatamente o mesmo conteúdo que se compõe, além das representações *empíricas* tiradas das impressões externas, também das *transcendentais* determinadas *a priori* na sensibilidade e no entendimento, das marcas características de grandeza *extensiva* (em relação ao *intuível*), de grandeza *intensiva* (em relação ao *perceptível*), de *substância* (em relação ao *pensável* no intuitivo)¹¹ etc., na representação total do objeto. O nescio e o pensador autônomo imaginam sob essas marcas características o mesmo da mesma maneira, desde que não façam outro uso delas senão o *concreto*, *involuntário* e *inevitável*, que é um resultado necessário e imediato das leis transcendentais da sensibilidade e do entendimento, às quais o sujeito representante está vinculado, e por meio das quais a experiência *externa*, em toda a mutabilidade de seu conteúdo, que depende de meras impressões, recebe atitude, determinabilidade e validade universal.

Contudo, assim como essas marcas características *transcendentais* são usadas no *raciocínio*, consequentemente não mais pela mera sensibilidade e pelo mero entendimento no significado mais estrito, mas pela *razão*, surge assim, imediatamente, o caso em que elas têm de ser representadas de uma maneira essencialmente diferente pelo *entendimento comum* e pela razão filosofante. O entendimento, que nunca ultrapassa os fatos da experiência mesmo em suas representações mais abstratas, pensa essas marcas características em seu raciocínio sempre ainda como componentes desconhecidos das representações empíricas, descritos por marcas características intuitivas e sensibilizáveis, e sempre, por exemplo, pode torná-las claras e distintas apenas por marcas características estranhas, nunca por suas próprias. A razão, ao contrário, por sua própria natureza, tem sempre de avançar até o comprehensível último, buscar os fundamentos últimos dos fatos nos quais as marcas características transcendentais ocorrem e, consequentemente, lutar por representações puras dessas marcas características, separadas de todas as empíricas. Nessas tentativas, porém, ela tem de pensar o transcendental *impura* e, consequentemente, também *incorrectamente*, enquanto ela ainda não tiver conseguido separar

9 Reinhold desenvolve bastante o conceito de pessoa nas *Briefe II*, onde revela que a pessoa tem a liberdade de escolher entre ações favoráveis ou contrárias às leis morais.

10 Cf. sobre consciência obscura, clara e distinta em *Versuch*, § XXXI.

11 Em “Axiomas da intuição”: B 202-207 / A 148-151; nas “Antecipações da percepção”: B 207-218 / A 151-176 e na “Primeira analogia”: B 224-232 / A 182-189 da Crítica da razão pura, Kant discorre sobre os conceitos de grandeza extensiva e intensiva, como também de substância.

em suas representações do transcendental o acidental do essencial, discriminar o que é extraído das impressões daquilo que é fundado *a priori* no mero sujeito e, consequentemente, separar o transcendental do meramente empírico. O entendimento comum nunca está em desacordo consigo mesmo sobre as marcas características transcedentais e, nessa medida, apenas marcas características metafísicas do mundo físico, pelo simples motivo de que só pode concebê-las em concreto, como componentes desconhecidos do físico, consequentemente, nunca como predicados metafísicos; enquanto a razão filosofante muitas vezes está em desacordo consigo mesma inclusive sobre as marcas características físicas, na medida em que tenta subordiná-las ao metafísico, como aos princípios mais elevados, que ela desconhece de várias maneiras, enquanto não for capaz de concebê-las puramente sob o caráter do transcendental (isto é, como elas são determinadas no sujeito representante por leis gerais e imutáveis).

O entendimento, no significado mais estrito, permite apenas um único uso possível, a saber, realizar a experiência em conexão com a sensibilidade fundada *a priori* no mero sujeito, posto que esta depende do sujeito. Esse uso, que se chama *transcendental* na medida em que é determinado antes de toda experiência no sujeito é, exercício efetivo, sempre determinante, empírico e concreto. O entendimento só pode conectar o individual, as representações sensíveis, sem poder dissolver novamente sua conexão; imprimir sua marca nos fenômenos (objetos sensíveis representados) sem conscientizar-se dela separadamente, submeter o que é sentido e intuído às suas leis sem elevar essas próprias leis a objetos de representações especiais. Somente o que é impossível para o entendimento pode a razão investigar e reconhecer, pois tem a prerrogativa de fazê-lo consigo mesma e com todas as outras faculdades da mente.

A razão enquanto comum, comum a filósofos e não filósofos também tem, como o entendimento no significado mais estrito, um papel na experiência que lhe é peculiar. Assim como este, em conexão com a sensibilidade (ligada ao espaço e ao tempo como suas formas transcedentais), torna possível primeiro a experiência externa, uma vez que esta depende do mero sujeito: também a razão, pela qual só o mero sujeito de toda experiência pode ser representado imediatamente (nem no espaço nem no tempo, portanto, nem como algo representável *fora de nós*, nem como uma mudança em nós) torna a experiência interna enquanto tal possível, na medida em que por ela se entende não meramente o estado de sentimentos dos irrefletidos, mas o epítome dos fatos da autoconsciência.

Os modos imutáveis da ação da razão determinados no mero sujeito, ou as leis que vinculam esta faculdade àqueles enunciados pelos quais a experiência interna se torna efetiva, quanto dependam unicamente do sujeito, chamo de leis transcedentais da razão. Elas são incógnita e inevitavelmente aplicadas aos fatos da autoconsciência pela razão, assim como as leis transcedentais do entendimento, sem representação prévia, são aplicadas à experiência externa.

Tanto o filósofo quanto o não-filósofo, quando ambos se detêm na mera reflexão sobre os fatos de sua autoconsciência sem raciocinar sobre os fundamentos desses fatos, são forçados pelas leis transcedentais da razão, que só se aplicam à experiência interna, a diferenciar o sujeito da experiência interna de todos os objetos da externa, e nessa medida também do corpo, e negar-lhe todas as marcas características que são peculiares aos objetos da experiência externa como tais, extensão, impenetrabilidade, figura etc., consequentemente, opor a alma ao corpo, e pensá-los por meio de negações das constituições corpóreas¹².

Todavia, nas tentativas de esclarecer a representação da alma pelo desenvolvimento das suas marcas características, o entendimento comum e a razão filosofante divergem muito um do outro. O entendimento comum, que nunca vai além dos fatos da autoconsciência e, desde

12 Reinhold já investigou a relação entre corpo e alma na primeira edição das *Cartas sobre a filosofia kantiana* (1786-7) para tratar da unidade entre religião e moralidade. Para tanto, baseou-se também na discussão de Kant contida nos paralogismos da razão pura, especialmente no primeiro, o da substancialidade. Sobre isso, cf. Fracalossi, I. “O espírito da época e a necessidade da razão nas *Cartas sobre a filosofia kantiana*”, publicado na Revista Estudos Kantianos (EK), V. 10, Nº 2, 2023.

que seja *saudável*, pensa a alma como algo que sente, que intui, que deseja, que pensa e que quer e, como tal, um *eu* incorpóreo, e acredita assim tê-la compreendido suficientemente. Ao passo que a razão filosofante, que busca os fundamentos dos fatos da autoconsciência, e acredita tê-los encontrado ora no *transcendente*, ora no *empírico*, pensa a alma incorretamente até que, depois de múltiplas buscas infrutíferas, alcançou finalmente o reconhecimento das leis *transcendentais* que originalmente fundamentam a ideia de alma.

Através do uso transcendental da razão, que se limita somente à experiência *interna* como tal, – assim como através do uso do entendimento no significado mais estrito, que se limita somente à experiência externa como tal, – *apenas representações claras e ao mesmo tempo indistintas* são possíveis: através do *entendimento* – a partir de objetos individuais da experiência *externa*, na medida em que esta depende do mero sujeito; através da *razão* – a partir do sujeito *individual* de toda experiência, e pelos fatos da experiência interna, tanto quanto esta também depende do mero sujeito. Pois através *deste uso* são geradas as representações que o sujeito de toda experiência e os objetos (*Objekte*) da experiência exterior têm por objetos (*Gegenstände*), e esses objetos são representados *original* e *individualmente* por essas representações, portanto, apenas *claramente*. O desenvolvimento do conteúdo dessas representações, a dissolução da representação total em representações parciais, em uma palavra, a geração da representação *distinta* a partir da *clara* pressupõe operações da mente completamente diferentes, que se designam pelo nome de *raciocínio* e também são exclusivamente atribuídas à *razão*, à qual pertencem comunitariamente tanto no filosofar quanto em seu uso comum, e à qual constituem o *uso lógico*, que até agora foi confundido com o *transcendental*.

As operações transcendentais da razão, assim como as do entendimento, são sempre apenas *sintéticas*, porque por elas apenas *representações totais* são geradas. As operações lógicas da *razão*, por outro lado, são sempre *analíticas*, porque por elas apenas são desenvolvidas as representações totais; dissolvendo-as no raciocínio, que já as pressupõe, a razão conecta ao seu conteúdo *o que pode ser conectado*, e por meio dessa ação na consciência *separa* o que não pode ser conectado, aquilo que se *contradiz*.

Nas operações transcendentais, a razão e o entendimento são *determinantes*, enquanto obtêm, estabelecem e configuram o conteúdo das representações na medida em que ele depende do sujeito (através das formas de representação fundadas diretamente no sujeito). Nas operações *lógicas*, por outro lado, a razão é meramente *reflexionante*, pressupondo o conteúdo das representações (tanto transcendentais quanto empíricas) como já presentes, e trazendo-o à consciência distinta apenas ao direcionar a atenção às suas partes constituintes.

Por meio das operações transcendentais da razão e do entendimento apenas representações *concretas* – de objetos *individuais* – são possíveis; por meio das operações *lógicas* da razão apenas representações *abstratas* das *marcas características* desses objetos são possíveis, e qualquer representação abstrata, qualquer representação de uma coisa não individual é produzida apenas por uma operação lógica e, nessa medida, é uma ideia lógica.

O raciocínio (ou o *uso lógico da razão*) surge, cresce e prospera apenas com a *linguagem através de palavras*, que ele pressupõe e pela qual ele mesmo é de novo pressuposto. Apenas *por meio* dos pensamentos, as palavras são signos dos *pensamentos*, consequentemente dos sentimentos, sensações e intuições, bem como de objetos reais diferentes deles mesmos e de todos os pensamentos. Elas designam qualquer objeto que seja apenas por meio do pensamento dele, mais precisamente, apenas por meio de um pensamento lógico, ou seja, de um pensamento *abstrato* produzido apenas pela razão *reflexionante* a partir de uma *representação concreta* já existente, e que só pode tornar-se concreto novamente através da relação imediata à representação concreta. Todo indivíduo representado só pode ser designado por uma palavra, através de uma *marca característica representada*, consequentemente, cada representação concreta só pode ser nomeada por uma abstrata. Toda palavra, portanto, refere-se sempre primeira e imediatamente a um pensamento lógico, e assim como só esse *pensamento* é o significado mais próximo e real

da palavra, ele também só pode sê-lo na medida em que é significado de uma palavra e, assim sendo, fixado *apenas pela palavra* na consciência e enviado para o prosseguimento do raciocínio, para posterior desmembramento.

O significado da palavra ou o pensamento lógico é *claro* na medida em que a representação abstrata se relaciona *diretamente com a concreta*, da qual ela surgiu e, consequentemente, a marca característica é representada como contida no objeto; – é *distinto* na medida em que a representação abstrata se *relaciona com outras representações abstratas* que dela surgiram, na medida em que as marcas características das marcas características são representadas e, por conseguinte, o significado da palavra é desenvolvido através do *conteúdo abstrato* do pensamento. O pensamento *claro* é gerado *diretamente* de um *concreto*, o *distinto* de uma representação *abstrata*; o significado claro da palavra depende da representação *imediata* do *objeto*; o *distinto* depende do *pensamento abstrato* das *marcas características*.

As *primeiras* palavras no surgimento da linguagem podiam designar somente pensamentos lógicos *claros*, diretamente abstraídos de representações individuais dos objetos da *experiência externa*. O significado dessas palavras foi determinado pelas representações concretas dos objetos individuais, e a escolha delas pela semelhança do som com a marca característica do objeto individual tirada da experiência. As primeiras palavras podiam ser somente signos *naturais*, em cujo estabelecimento a razão se ateve à experiência imediata, por meio da qual o sentido das palavras (designando apenas objetos individuais através de marcas características mais próximas) foi mantido e protegido contra a indeterminação¹³. Mas a linguagem e o raciocínio não puderam permanecer muito tempo nesse começo cru. Através da reflexão continuada, o pensamento claro teve de ser elevado ao distinto e, nesse aspecto, ele não pôde mais ser determinado pela representação concreta da qual ele surgiu, mas apenas pelas abstratas que foram produzidas a partir dele mesmo. Com essa mais alta abstração¹⁴, conforme foi continuada, entrou na relação a necessidade cada vez mais urgente de novos signos de pensamento para as marcas características descobertas das marcas características, de modo que a razão *não mais* pôde ater-se *diretamente à experiência* no que concerne à escolha desses signos, mas quanto mais se elevava em suas abstrações acima do concreto da experiência individual, mais tinha de ser apoiada na relação pela fantasia. Quanto mais seus significados se elevavam do mais concreto para o mais abstrato, mais as palavras tiveram que se tornar signos meramente *arbitrários* a partir dos *naturais*¹⁵; quanto mais tinha que ser apoiada pela fantasia e quanto mais o raciocínio se afastava das meras percepções na experiência, menos a razão tinha que se apoiar na experiência para o seu invento.

Assim como o significado de uma palavra só se torna *claro* quando se pensa nela *concretamente*, também só se torna *distinto* depois de se ter pensado nele abstratamente e, assim, a abstração continua. O significado abstrato da palavra tem, portanto, de estar já *definitivamente presente* como tal antes que possa ser elevado a um pensamento distinto por meio de um subsequente desmembramento de seu conteúdo. Se *antes* desse desmembramento do pensamento abstrato a ser desmembrado, a *fantasia* assumiu, na *designação* deste, determinações que não são tiradas nem da experiência efetiva nem de suas condições transcendentais, nem são fundadas no que é dado *a posteriori*, nem no que é dado *a priori*, então o conteúdo do pensamento é incorreto e não pode de modo algum tornar-se correto através do mero desmembramento. A proposição que

13 De acordo com Faustino Fabbianelli (nota 7 da edição de 2004 deste livro – Felix Meiner Verlag), é em Crálico, de Platão, onde se encontra o primeiro exemplo de uma semelhante tese anticonvencionalista para a relação “linguagem-Reinhold já inicia aqui objeto”.

14 Reinhold leu muito os pensadores ingleses, por isso, é plausível que tenha recebido influência sobre o papel da abstração para a linguagem na obra de John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*.

15 Reinhold já dá sinais aqui o que mais tarde se tornará a sua filosofia da linguagem, onde tentará superar a aparência criada pela confusão das categorias metafísicas fundamentais por meio de uma análise sinônima, que aspira afastar as verdadeiras das falsas semelhanças familiares dos conceitos e palavras. Cf. *Grundlagung einer Synonymik für den Allgemeinen Sprachgebrauch in Den philosophischen Wissenschaften* (*Fundamento de uma sinônima para o uso geral da linguagem nas ciências filosóficas*). Oxford, United Kingdom: Hardpress Publishing, 2020.

expressa esse conteúdo desmembrado e incorpora ao objeto uma marca característica incorreta é considerada uma proposição *verdadeira* precisamente porque seu predicado já estava contido no conceito do objeto e, portanto, incorporado ao juízo de acordo com o princípio de contradição. Assim, por exemplo, algum filósofo, ao desmembrar a substância do pensamento, encontra em seu conteúdo a marca característica da extensão e estabelece a proposição: *toda substância é extensa*; que ele considera como um juízo absolutamente necessário e usa como princípio para fundamentar um materialismo geral. O predicado de extensão já estava presente em seu conceito de substância antes do desmembramento. Este teve, portanto, de encontrá-lo por meio do desmembramento e, no juízo, anexá-lo à substância. Somente por uma lei transcendental a marca característica da extensão chega apenas àquela substância que é intuível no espaço, e só na medida em que é intuível no espaço; e o motivo pelo qual esta marca característica foi de alguma forma acolhida no significado da palavra substância reside apenas na fantasia, que associa e apresenta como conectadas aquelas marcas encontradas mais frequentemente uma ao lado da outra¹⁶.

Todo erro é, indubitavelmente, lógico, i.e., um juízo provocado por meio de reflexão e abstração e, portanto, impossível sem o uso lógico da razão. Mas seria um pecado grave contra a razão se alguém quisesse vê-la apenas em seu uso lógico como fonte de erros. A fonte mais próxima de todo erro é a fantasia que, justamente nas circunstâncias em que os pensamentos da razão se tornam mais abstratos, impõe a ela – que reflete, abstrai, analisa – materiais falsos no conteúdo dos pensamentos abstratos que não são fundados nem na experiência nem *a priori* no sujeito, e neste sentido a fantasia é a causa imediata pela qual marcas características incorretas são encontradas por meio do desmembramento mais correto dos pensamentos falsificados, e consideradas tanto mais corretas quanto mais o pensador estiver ciente das regras lógicas cuidadosamente observadas¹⁷.

A razão filosofante, ocupada com a busca dos fundamentos últimos, só pode alcançar seu objetivo e estar de acordo consigo mesma quando descobre os fundamentos transcendenciais como tais, e os distingue tanto dos empíricos quanto dos transcendentais, isto é, daqueles que não podem ser últimos nem comprehensíveis. Esta descoberta só lhe foi possível por um longo uso continuado da razão lógica através do raciocínio reiterado de muitos de seus representantes ao longo de milênios. Ela só pode abstrair as marcas características transcendenciais dos fatos da experiência e, consequentemente, apenas das representações empíricas. As representações empíricas abstratas, por cujo desmembramento continuado a razão filosofante deve gradualmente se aproximar das marcas características transcendenciais, estão contidas, portanto, apenas em significados de palavras nas representações já existentes sem conhecimento do transcendental, em cuja determinação na proporção, quanto mais elas se afastam das representações concretas da experiência individual, também a fantasia tem mais participação; uma faculdade da mente que não está de forma alguma ligada a leis transcendentais *por si mesma*, mas só pode ser submetida a elas gradualmente e por meio de muitas tentativas malsucedidas.

Quanto mais a fantasia, ao estabelecer o significado de uma palavra que deve preceder o desmembramento lógico e por ele é pressuposta, desvia-se do sentido próprio das leis transcendentais, e nisso trabalha apenas de acordo com suas próprias leis (da chamada associação), mais incorreto se torna o significado da palavra e o pensamento contido nela; e quanto mais continuado é o desmembramento de tais pensamentos, mais se multiplicam os erros artificiais que resultam do erro fundamental, e as proposições últimas encontradas por meio de tais desmembramentos, que são usadas como princípios das ciências, estão marcadas por todo raciocínio com uma incurável e imprecisa definição, cujas consequências desvantajosas

16 Ver o que Reinhold já afirmara sobre isso nos livros II e III do *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, precisamente nos §§ 25, 70 e 84.

17 Em relação a isso, cf. também os *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band. (Felix Meiner Verlag, 2003), X, p. 14; 76 e 82. A teoria da fantasia como a fonte básica de todo erro parece ter sido incorporada por Reinhold de Hume e Locke; ver abaixo, p. 185-187 e 189 (*Apud* Faustino Fabbianelli, nota 12 da edição de 2004 deste livro - Felix Meiner Verlag).

só podem ser evitadas pelas disputas dos filósofos sobre o sentido de tais princípios. Assim, por exemplo, se a fantasia incorporou no significado da palavra *fundamento* (da coisa em geral, pela qual outra coisa é determinada) a marca característica do outro determinado *em* uma coisa antes do desmembramento e, consequentemente, do *único* outro *possível* através do um: então, por meio do desmembramento obtém-se uma proposição que suspende toda a real *liberdade* da vontade e, usada como *princípio*, torna-se perniciosa à moral, ao direito natural, e a todas as ciências a ela relacionadas. Ao passo que, se pensarmos o *fundamento* como nada mais do que aquilo através do qual um outro é determinado, é perfeitamente concebível um fundamento ao qual não é dado sequer um *único* modo de ação *possível* que possa, portanto, determiná-lo por si mesmo, e que é, consequentemente, uma coisa *pela qual* este ou aquele outro pode ser determinado.

Quanto mais um pensamento abstrato se aproxima do concreto da experiência *externa*, ou ainda quanto mais diretamente se relaciona com uma intuição *externa* determinada, mais a fantasia está *vinculada* à sua *designação* e menos submetida a si mesma, e o significado da palavra se eleva pela clareza do concreto, bem como a determinabilidade do objeto intuído se eleva acima de toda ambiguidade e indeterminabilidade. Há tão pouca má interpretação do sentido das palavras: *madeira*, *ouro*, *marfim*, quanto do conteúdo do conceito de *triângulo*, *círculo* etc., e não obstante nos conceitos: *madeira*, *ouro*, *marfim* etc., além de marcas características *empíricas* geradas pelas impressões, também estão contidas as *transcendentais de quantidade*, *qualidade*, *extensão*, *substância* etc. Estas ocorrem, assim, apenas obscuramente, sem consciência e de modo algum como *marcas características*, portanto, não como componentes lógicos nas representações concretas, mas apenas como efeitos necessários das faculdades transcendentais da mente, através das quais, tomadas em conjunto com a matéria empírica, surgem as representações concretas. As marcas características transcendentais não são apresentadas aqui de forma abstrata e lógica, consequentemente, neste sentido, nem correta nem incorretamente; ao passo que elas, tão logo forem usadas *abstratamente*, são apresentadas incorretamente enquanto a razão filosofante não separar nelas o transcendental do empírico.

Quanto mais um pensamento abstrato se distancia do concreto da experiência externa, ou da relação direta com uma intuição determinada externa, menos a fantasia está vinculada à sua designação (antes da descoberta das leis transcendentais), e mais ela está submetida a si mesma e à influência de circunstâncias accidentais, que geram por ela a *aparência* patológica, física, psicológica que falsifica os materiais de abstração superior e os significados das palavras. Torna-se assim, ainda mais difícil para a razão filosofante, na determinação mais precisa do uso da linguagem, fazer valer as leis lógicas e transcendentais contra os enganos da fantasia. Nesta questão, as disputas de pensadores autônomos entre si são tão indispensáveis quanto inevitáveis. Não sujeita às leis transcendentais desconhecidas, a fantasia, que determina os significados das palavras tanto mais arbitrariamente quanto mais abstratos eles são, deve, exatamente por isso, modificá-los de *diversas maneiras* em diferentes pensadores, e as palavras: *substância*, *causa*, *ação*, *necessidade*, *liberdade* devem, por esse motivo, assumir todos os tipos de significados e causar controvérsia até que seja descoberto o real significado transcendental delas.

A razão filosofante, na sua busca pelos fundamentos últimos comprehensíveis, não pode absolutamente prescindir dos conceitos das *operações da mente*, e o sucesso de sua busca depende da determinabilidade desses conceitos. Nessa medida, ela tem de partir dos fatos da experiência *interna*, aos quais pertencem as operações da mente como tais, e somente destes, precisamente por isso, podem ser extraídos os conceitos daquelas.

As palavras pelas quais os conceitos dos fatos da experiência *interna* são designados e para estes transferidos são originalmente emprestadas dos conceitos da experiência *externa*. A similaridade percebida entre os fatos externos e internos é a única regra segundo a qual o signo do pensamento pôde ser levado à razão pela fantasia, que no estabelecimento originário do uso da linguagem para os conceitos de experiência interna, o conceito de experiência externa

teve de ser resgatado¹⁸. As palavras: *representação*, *intuição*, *conceito* ainda carregam a marca de sua origem *metafórica* de forma suficientemente marcante. Era absolutamente inevitável que a fantasia tomasse os conceitos mais concretos e crus das operações da mente (dos quais o raciocínio teve de extrair os mais abstratos e mais sutis) pela designação das mesmas *imagens* da experiência externa que, à medida que continham muito do que era apropriado e peculiar *apenas* à experiência externa, tinham que falsificar os materiais do raciocínio sobre os fatos da experiência interna já nos conceitos mais concretos.

Separar a matéria que pertence apenas à experiência externa daquela que é peculiar à interna, afastá-la dos conceitos dos fatos da mera *autoconsciência* e, assim, purificá-la segundo os conceitos das operações da mente (tanto lógicos quanto transcendentais), é a tarefa mais trabalhosa, porém mais indispensável da razão filosofante. Quão lentamente este trabalho, que certamente ainda é considerado impossível pela maioria dos filósofos, deva ainda prosseguir, já esclareceria o fato de que aí um uso da linguagem sempre precisa ser estabelecido como fundamento, que parte de conceitos mais ou menos falsificados e impuros, e que a razão filosofante só tem um princípio orientador seguro nesta purificação depois de ter conseguido estabelecer pelo menos um conceito completamente purificado e, na verdade, o mais elevado possível de todos¹⁹.

O significado de uma palavra é *metafórico* enquanto a palavra não designa o pensamento diretamente, mas por meio de um outro pensamento *semelhante* a ele. O pensamento, que só pode ser pensado por meio de um significado metafórico de sua palavra, não apresenta, nesta medida, de modo algum a marca característica *peculiar* de seu objeto, e não contém nenhum conhecimento real, mas apenas *simbólico* que, *enquanto tomado por real*, é falso e gera erros. Enquanto a palavra usada para designar o pensamento de um fato da experiência interna, enquanto designá-lo efetivamente apenas *por meio* do pensamento de um fato da experiência *externa*, e enquanto o pensamento de uma operação da mente puder ser pensado apenas por meio de um significado metafórico da palavra, não obtém nenhuma marca característica de seu objeto, não estabelece dele nenhum conhecimento real, mas apenas um *simbólico* e, à medida que o significado metafórico da palavra é considerado peculiar no desmembramento do pensamento, as marcas características mais abstratas obtidas pelo desmembramento têm de ser incorretas. Enquanto as marcas características resgatadas da experiência externa ainda ocorrerem mais ou menos nos significados das palavras: *representação*, *intuição*, *conceito* etc., enquanto essas palavras não designarem apenas o que é peculiar às meras operações da mente, enquanto não deixarem completamente de ser *metáforas*, não haverá conceitos puros, completamente determinados e corretos de *representação*, *intuição* e *conceito*; e não devemos nos admirar com os pensamentos crus e a variedade de explicações que ainda hoje em dia são estabelecidas pelos mais famosos

18 Cf. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (livro III) sobre a teoria de sensibilidade, a qual deriva da distinção entre o sentido interno (matéria subjetiva) e o externo (matéria objetiva). Ambas mostram multiplicidades de naturezas diferentes. “Todos os objetos da mera faculdade de representação que são distintos da mente podem ser conhecidos apenas empiricamente, pois nada pode estar presente de modo determinado na mera faculdade de representação senão a sua mera forma. Os objetos do sentido *interno* distintos da mera faculdade de representação são mudanças dentro de nós, ou representações deles mesmos à medida que são sensações, e como sensações *internas* são determinadas por um ser afetado apenas pela espontaneidade, como externas são determinadas simultaneamente por meio do ser afetado *de fora*. Os objetos do sentido *externo* distintos da mera faculdade de representação, ao contrário, são os *objetos fora de nós*, para os quais uma matéria dada deve corresponder através do ser afetado de fora. Dos dois tipos de objetos distintos de nossa faculdade de representação, apenas as representações empíricas são possíveis e, consequentemente, também apenas *conhecimentos empíricos* são possíveis; e nosso conhecimento *a priori* é restrito unicamente à mera faculdade – e à própria faculdade de conhecimento, na qual as formas da receptividade (*Receptivität*) e espontaneidade, as formas da sensibilidade e, como será mostrado mais claramente na sequência, também do entendimento e razão, devem ser determinados como objetos da representação *a priori* antes de qualquer ser afetado (§ LXIV, p. 417-8).

19 No *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Reinhold já fez essa purificação e afirma que a autoconsciência é o ponto mais alto para o qual todo o conhecimento deve convergir. Com a autoconsciência, o sujeito representante é representado como representante, e a representação do eu (autoconsciência ou consciência distinta) apenas é possível através de representações *a priori* das formas da receptividade e espontaneidade. O sujeito não pode representar-se a si mesmo senão somente como objeto (*Objekt*), e não há outro predicado senão o do *representante* (Cf. § XXI, p. 273-4).

filósofos de profissão sobre o sentido das palavras *representação*, *intuição*, *conceito* e sobre os objetos da experiência interna em geral.

Chamo de *empíricas* aquelas *faculdades* da mente que só podem ser pensadas como disponíveis no *sujeito da autoconsciência* através da conexão (conhecida da experiência efetiva) desse sujeito com a *organização*. As operações dessas faculdades nunca podem ser compreendidas sem as operações da organização, que como tais pertencem à experiência externa. Nos conceitos dessas faculdades, portanto, sempre estão contidas marcas características que se relacionam diretamente com *mudanças na organização* e, portanto, são extraídas dos fatos da experiência externa. Faculdades deste tipo são, por exemplo, a *fantasia*, a *memória*, a *faculdade de designação*: (todos os *signos* dos pensamentos são em si mesmos imagens da *intuição externa*, *empírica*, *modificada* pelos *órgãos*, e qualquer que seja o uso deles, não podem ser apresentados ao sujeito sem mudanças na organização, e todas as operações da fantasia estão vinculadas a essa matéria *figurativa*). Os conceitos das expressões de todas essas faculdades empíricas da mente necessitam, portanto, não apenas de nomeações metafóricas *resgatadas* de conceitos da experiência externa para sua designação, e não contêm imagens da experiência externa apenas em seu estado bruto como significados *metafóricos* de palavras, mas também em seu desenvolvimento posterior mais fino não podem prescindir das marcas características pertencentes à experiência externa, uma vez que tais marcas características também devem sempre estar contidas entre as determinações *peculiares* dos conceitos das faculdades *empíricas* da mente.

A relação é bem diferente com as faculdades *transcendentais* da mente. Estas só podem ser pensadas no sujeito por meio de conceitos completamente determinados e corretos na medida em que se pode e se deve *abstrair* completamente da conexão deste sujeito com a organização²⁰, porque elas são as faculdades que devem ser pressupostas no *mero sujeito* representante para a possibilidade da experiência em geral, tanto interna quanto externa. Nos conceitos desta faculdade não pode ocorrer absolutamente nenhuma marca característica de uma experiência externa, porque essas faculdades estão *a priori* no fundamento de *toda* experiência em geral. A *sensibilidade transcendental*, por exemplo, deve ser pensada como: “a faculdade do sujeito (qualquer que este seja em si mesmo), sendo afetado, chegar a representações”; o *sentido externo transcendental* como: “a faculdade do sujeito, sendo afetado, chegar a representações a partir de fora”²¹, – onde se abstrai completamente se de fato e por quais *órgãos* o sujeito deva ser afetado.

De acordo com um fato da autoconsciência, o sujeito representante se distingue da organização na medida em que esta pode ser representável; como de um objeto externo, que, embora em constante conexão com o sujeito conhecido pela experiência, mas na medida em que pode ser percebido no espaço, tem de ser contado entre os objetos da experiência externa²². Uma faculdade que só pode ser atribuída ao sujeito em relação à organização representada e só chega a ele através da experiência efetiva, é faculdade *empírica* do sujeito; enquanto aquela que deve ser própria ao sujeito com a mera mas definida possibilidade de representar a si mesmo e coisas fora dele é pensada *a priori* nele, independentemente da organização efetivamente representada, e é faculdade *transcendental* do sujeito. Como essa faculdade somente pode se anunciar diretamente em fatos da *autoconsciência* em operações do sujeito, consequentemente apenas na mera experiência interna, de modo que os seus conceitos não possam ser puros, ou o que aqui dá no mesmo, *corretos*, e apropriados para seus objetos, enquanto a razão filosofante ainda não tiver conseguido retirar do sentido das palavras, pelas quais esses conceitos são designados, todas as imagens resgatadas das intuições externas e transformar o significado originalmente metafórico dessas palavras em um [significado] peculiar. Talvez ela já tenha conseguido isso agora, pelo menos na medida em que, por *representação em geral* não pensa nada além daquilo

20 Cf. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, §VI, p. 198-199: “Toda disputa seria aqui impossível se não fosse pelas partes, mesmo que fosse apenas por meio de um acordo tácito, mesmo sem saber ao certo elas próprias sobre algo que não estivessem de acordo, que chamam de representação, e que distinguem de outro algo sobre a qual discordam, que é a organização”.

21 Cf. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, §§ L e LIII.

22 Cf, idem, § LXXXIV.

que na consciência é diferenciado do objeto e do sujeito e a ambos relacionado²³.

Acredita-se ter dado determinação suficiente ao conceito de conhecimento filosófico ao chamá-lo de *conhecimento a partir de princípios*, e distinguindo-o nesta propriedade do histórico, como *conhecimento a partir de fatos*²⁴. Mas como o significado das palavras que ocorrem nesta declaração é nada menos que completamente determinado, uma vez que cada palavra nela é usada para designar mais de um conceito, então o acordo dos filósofos sobre essa explicação era apenas aparente, dizia respeito apenas à fórmula, e irrompeu em disputas ao prestar contas mais detalhadas sobre o seu sentido. Toda explicação geral aceita serviu mais para esconder a falta de um conceito completamente definido até então do que para ajudá-lo.

Se por *conhecimento a partir de princípios* se entende o conhecimento na medida em que ele ocorre a partir de fundamentos absolutamente imutáveis e, consequentemente, segundo leis inevitavelmente exercidas, ainda que não reconhecidas, então esse conhecimento também condiz com o entendimento *comum*. Sim! Apenas neste o conhecimento está livre daqueles erros que resultam de uma aplicação errada provocada por um conhecimento presunçoso e incorreto dessas leis.

Se por *conhecimento a partir de princípios* se entende o conhecimento na medida em que este ocorre a partir de fundamentos *reconhecidos*, absolutamente imutáveis; e por *princípios* se entende as leis do conhecimento – não meramente em si e para si, mas na medida em que são reconhecidas como tais, representadas por conceitos determinados, designadas por palavras e expressas em proposições: então, de fato, o conhecimento a partir de tais princípios sempre é buscado, mas nunca está disponível, enquanto não se houver estabelecido, além de regras lógicas do pensamento, que só dizem respeito à forma lógica do conhecimento, ao mero raciocínio, e além dos axiomas e postulados *matemáticos*, que se limitam à determinação da *grandeza expressiva*, quaisquer princípios que não sejam contestados tão logo seu sentido seja discutido.

As regras lógicas, que dizem respeito apenas ao desenvolvimento mas de modo algum à determinação do conteúdo real do pensamento, ora foram consideradas como as únicas leis fundamentais possíveis e incontestáveis do conhecimento, ora confundidas com as leis contestadas (metafísicas); e mesmo os metafísicos, que acreditavam possuir em sua *ontologia* a ciência dos primeiros e, de fato, os *reais* fundamentos do conhecimento, só foram capazes de proporcionar alguma solidez aos teoremas dessa ciência ao impingir sem perceber regras lógicas aos fundamentos reais de suas provas.

A expressão *conhecimento a partir de princípios* torna-se ainda mais indeterminada se entendermos por princípio todo juízo conectado à consciência de necessidade que é posto como fundamento a outros juízos. Tais princípios são as *premissas maiores* em todo silogismo da razão²⁵, pertencem à forma lógica de todo conhecimento raciocinante *compartilhado* pelo entendimento comum e a razão filosofante; e podem, portanto, constituir o caráter real do conhecimento filosófico ainda menos do que as regras lógicas. Quanto ao seu sentido, mesmo essas premissas maiores não são nada de fixamente constituído enquanto se disputar a respeito da aplicação das regras lógicas constituídas sobre o real conteúdo dos pensamentos. Até agora, foi possível ser um conhecedor de lógica bem grande, sim; e através dela também um artífice da razão muito fino, mas ao mesmo tempo, um filósofo bem pequeno. O genuíno conhecimento filosófico *a partir* de princípios sempre se comporta como o conhecimento dos próprios princípios filosóficos.

Se por um *princípio* se entende qualquer proposição geral e necessária que contém o fundamento para outras proposições²⁶, então aqui há de se responder primeiro à pergunta:

23 Esta é a definição da filosofia elementar de Reinhold. Cf. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band, „Fundamentale Lehre”, III, § 1.

24 Cf. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band, p. 11.

25 Cf. teoria da razão em *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, livro III.

26 Em *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band, p. 115 Reinhold afirmou:

quais dessas proposições são as realmente filosóficas? ou: em que consistem a *necessidade e a universalidade peculiares a um princípio filosófico*?

Acima de tudo, deve-se saber em que elas *não* consistem. Todo princípio filosófico é, naturalmente, uma proposição necessária e geral; mas nem toda tal proposição é um princípio filosófico. Toda proposição filosófica tem de ter necessidade lógica e universalidade. Mas nem toda proposição que as tem é, portanto, filosófica. Todo filosofar é raciocinar, i.e., tarefa lógica da razão de suscitar a consciência do conteúdo dos pensamentos por meio do desmembramento destes. Mas nem todo raciocinar é um filosofar. As proposições, cuja necessidade e universalidade são um mero resultado do uso analítico da razão, do raciocínio, são, por toda a sua *verdade lógica*, se não tiverem além disso uma necessidade e universalidade fundadas *noutro lugar*, tão pouco filosóficas quanto *realmente verdadeiras*, a menos que um *fundamento real* diferente de sua regularidade lógica garanta essa verdade. Então, por exemplo, a proposição: *todas as substâncias são extensas*, é produzida pelo desmembramento de um conceito de *substância* em que a marca característica da *extensão* já estava presente *antes* do juízo lógico; e essa proposição tem, nessa medida, uma necessidade e uma universalidade fundadas apenas no *desmembramento* desse conceito. Não posso pensar *nenhuma* substância como *não extensa* se eu descobrir, pelo desmembramento de meu conceito de *substância em geral*, que já penso a própria extensão na e com a substância. Mas essa necessidade e universalidade não se realizam de modo algum àqueles filósofos que não admitiram a marca característica da *extensão* em seu conceito de *substância em geral* já antes de seu desmembramento. Se a proposição: *todas as substâncias são extensas* devesse ter mais do que necessidade e universalidade lógicas, então um fundamento haveria de ser dado por que *teríamos* de assumir a marca característica de extensão no conceito de *substância em geral* antes de desmembrá-lo. Apenas pela consciência deste fundamento e pela circunstância de que ele seria efetivamente um fundamento necessário e universal, essa proposição poderia, portanto, tornar-se uma proposição genuinamente filosófica²⁷.

Em segundo lugar, a necessidade e a universalidade *puramente filosóficas nunca* podem ser meramente *hipotéticas*²⁸. Pois, como a busca e o estabelecimento dos fundamentos absolutos e últimos comprehensíveis constituem o caráter peculiar da razão filosofante, então, a necessidade e a universalidade das proposições pelas quais esses fundamentos são expressos têm de ser absolutas por excelência. Os princípios puramente filosóficos são proposições que expressam fundamentos *absolutos*, consequentemente, absolutamente necessários e universais, e têm, portanto, de ser chamados de *princípios [Grundsätze] absolutos*. Essa necessidade e universalidade absolutas do fundamento que uma tal proposição estabelece, naturalmente pressupõem raciocínio para serem *encontradas*; mas não podem de modo algum ser *produzidas* por ele [racionamento] como [a necessidade e a universalidade] *lógicas*. Assim a necessidade e universalidade da proposição: *todos os animais são seres orgânicos e representantes*, não são nada menos que puramente filosóficas. O fundamento pelo qual o *representar* e o *ser organizado* são combinados no conceito de *animal* não é senão absolutamente necessário e universal, mas um *fato (Faktum) da experiência externa*. A necessidade e a universalidade da proposição são em si mesmas meramente lógicas, apenas produzidas pelo raciocínio, não encontradas; e são *mais do que lógicas* apenas na medida em que se referem a um fato (*Faktum*) histórico. Mas justamente por isso não são puramente filosóficas. A definição do animal é, no que diz respeito ao seu conteúdo, apenas uma verdade histórica.

Por outro lado, a proposição: *todo objeto cognoscível* (ao mesmo tempo representável pelo entendimento e pela sensibilidade) é, em relação àquilo que nele surge, *efeito de outro*, um princípio

"Um princípio chama-se toda proposição pela qual várias outras proposições são determinadas. Digo: as proposições são determinadas, e assim me distancio das explicações anteriores do princípio, no qual ele é chamado ora 'uma cognição a partir da qual é reconhecida a possibilidade de muitas cognições', ora 'uma proposição que contém o verdadeiro fundamento de outras proposições', ora 'uma proposição da qual outras seguem' etc., e em cada uma delas há mais ou menos motivos para entender mal a verdadeira determinação e os limites da utilização um princípio" (Apud Faustino Fabbianelli, nota 20 da edição de 2004 deste livro - Felix Meiner Verlag).

27 Sobre definição cf. *Über das Fundament den philosophischen Wissens (Fundamentschrift)*, p. 94.

28 Cf. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band, p. 36s.

puramente filosófico, contendo necessidade e universalidade absolutas e não meramente lógicas. O conteúdo desta proposição não expressa nenhum fato (*Faktum*) histórico, mas sim uma lei da faculdade cognitiva determinada *a priori* no estabelecimento da mera sensibilidade e do mero entendimento. Sua necessidade e universalidade peculiares não são produzidas pelo raciocínio, mas apenas descobertas, e são um resultado da faculdade cognitiva determinada no sujeito antes de toda experiência efetiva e independentemente dela.

A necessidade e a universalidade puramente filosóficas são, portanto, apenas aquelas que, em distinção tanto das lógicas quanto das meramente hipotéticas, têm de ser chamadas de *transcendentais*, e que só podem ocorrer em tais proposições cujo conteúdo não estabelece nem uma regra lógica do raciocínio nem um fato (*Faktum*) histórico, mas uma lei original da *faculdade de representação* concebida através de conceitos completamente determinados, i.e. aquela faculdade que deve ser pressuposta *a priori* no mero sujeito para a possibilidade da experiência tanto externa quanto interna.

A tentativa da razão filosofante de *estabelecer o conhecimento a partir de princípios*, ou o que dá no mesmo, de *conhecer algo pelos fundamentos últimos absolutos*, só pôde ter sucesso até agora na medida em que essa razão aproximava a consciência indistinta das *leis transcendentais* da consciência distinta.

Saber (*Wissen*) é conhecimento com consciência dos fundamentos suficientes²⁹. Para o saber comum, suficientes são os fundamentos *mais próximos*, para o filosófico, apenas os *últimos*.

Os fundamentos últimos, entre os quais entendo aqui apenas os comprehensíveis, ou são *relativos*, i.e., os últimos que foram descobertos até agora, e que pressupõem fundamentos ainda mais elevados, ou *absolutos*, os últimos que podem ser descobertos e não têm acima de si nenhum fundamento comprehensível mais elevado.

Os fundamentos comprehensíveis absolutamente últimos têm de ser *dados* na mente, mas podem estar disponíveis e ser efetivos sem qualquer consciência clara. A razão filosofante também pressupõe esses fundamentos como efetivamente dados; e luta de acordo com a consciência deles, para elevar, por meio deles, o conhecimento comum para o conhecimento científico.

Enquanto a razão filosofante ainda não tiver descoberto, por meio de seus avanços graduais, os fundamentos últimos absolutos *dados*, ela toma fundamentos últimos *relativos* por absolutos meramente *assumidos como dados*; um mal-entendido que se anuncia suficientemente por seu desacordo consigo mesma nas rixas entre seus representantes e na diferença dos fundamentos últimos assumidos postos por eles.

Os fundamentos últimos absolutos não podem ser dados e descobertos nem na experiência *externa*, na medida em que esta depende das *impressões externas*, nem na experiência *interna*, na medida em que esta depende da *externa*. Por este lado, os materiais do conhecimento humano são capazes de um crescimento incessante; por outro, os fundamentos da experiência descobertos até agora são sempre resultados de outros, que mais cedo ou mais tarde podem ser descobertos, e o conhecimento empírico nunca pode levar a fundamentos empíricos absolutamente últimos.

Isto se aplica tanto ao conhecimento da nossa *mente* no que diz respeito às faculdades empíricas modificadas por sua organização, quanto ao conhecimento dos objetos fora de nós. A psicologia *empírica* é tão capaz de um avanço ao infinito quanto a *ciência natural*.

29 Sobre esta definição, ver também um artigo de uma revista que Reinhold conhecia muito bem: “Sobre os limites do conhecimento humano”, em: *Philosophisches Magazin*, ed. por J. A. Eberhard, I. vol., 1 St., 1788, p. 9-29, especialmente p. 21: “Esta é toda a matéria a partir da qual, de acordo com as leis da forma que se baseiam no princípio da contradição ou razão suficiente, o sistema do conhecimento humano deve ser composto”. Em relação a isso, ver também os *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band, p. 28 (Apud Faustino Fabbianelli, nota 23 da edição de 2004 deste livro – Felix Meiner Verlag).

Os fundamentos absolutamente últimos dados podem se anunciar por seus resultados *mais próximos* (reais) apenas na experiência *interna*, – na medida em que esta depende do mero sujeito representante, e na experiência *externa* – na medida em que depende da *interna* – e, como *fundamentos*, só podem ser dados e descobertos *no sujeito*.

A experiência *interna* depende da externa na medida em que contém fatos em cujos conceitos determinados *não se pode abstrair* das *impressões externas* e das condições da *organização*. A experiência interna é *independente* da externa na medida em que contém fatos em cujos conceitos determinados *tem de se abstrair* das *impressões externas* e das condições de *organização*.

A experiência *externa* é *independente* da interna na medida em que depende somente de impressões externas, consequentemente em relação a tudo o que é *individual* em seu conteúdo. Ela é *dependente* da experiência interna na medida em que marcas características são atribuídas a seus objetos, que não são de modo algum extraídas de impressões externas e levam consigo a consciência da absoluta necessidade e universalidade que só se anunciam na experiência interna.

Aos fatos da experiência *interna*, *como tal*, também a *autoconsciência* pertence como um fato sem o qual todos os outros seriam impensáveis.

Há uma autoconsciência *pura* como um fato da experiência interna e por meio dela o *sujeito*, *como representante*, *distingue-se da organização como um objeto externo representado*, e toda mudança na organização é pensada como algo localizado *fora do sujeito*.

Há uma autoconsciência *empírica* como um fato da experiência interna e externa e, por meio dela, o *sujeito representante* é *representado como conectado com a organização como pessoa*³⁰, e as mudanças que ocorrem na organização são pensadas como localizadas na pessoa.

Se e em que medida o *sujeito*, como *coisa em si*, também é independente da *organização* como *coisa em si*; se o que está na base da representação que temos do *sujeito*, *fora* dela e fora da faculdade do sujeito, é diferente ou não daquilo que está na base da representação que temos da *organização*, *fora* dela e das faculdades da mente que lhe pertencem? Não se pode perguntar sem contradição; porque esta pergunta pressupõe que o sujeito e a organização, que conhecemos apenas *pela representação* e, consequentemente, apenas *como coisas representadas*, podem ser conhecidos *sem representação* e *como coisas em si*. Mas é fato que, num tipo de autoconsciência (a saber, na *pura*) existe um conceito de *sujeito* pelo qual distinguimos o *sujeito representado* da *organização representada*.

Os fatos da *autoconsciência empírica* só podem ser pensados por meio de conceitos em cujas marcas características ocorrem impressões externas. Os fatos dessa autoconsciência pertencem, portanto, à experiência interna *na medida em que* esta depende da externa.

Os fatos da *autoconsciência pura* só podem ser pensados por meio de conceitos em cujas marcas características devemos abstrair das impressões externas. Os fatos dessa autoconsciência pertencem, portanto, aos fatos da experiência interna, *na medida em que* esta é *independente* da externa e depende apenas do mero sujeito.

A consciência da *mera representação* como tal é um fato da experiência interna; e *por meio dela* se distingue a representação do objeto e do sujeito, e se relaciona apenas com o sujeito.

A consciência *pura* ou *transcendental* da *representação* como tal é um fato da experiência interna, e *por meio dela* a representação se distingue do sujeito e de todos os meros objetos, consequentemente, também das mudanças na organização, relacionando-se somente com o sujeito da *pura autoconsciência*. O

30 Reinhold opera bastante com o conceito de pessoa em *Briefe über die kantische Philosophie*. Band II, pp. 136s, onde tenta provar a não-impossibilidade da liberdade como uma faculdade fundamental da pessoa. Em outras palavras, a pessoa tem a faculdade para determinar-se para a satisfação ou insatisfação do impulso interessado, tanto de acordo quanto em desacordo com a demanda do impulso desinteressado, isto é, pode obedecer ou violar a lei. Nesse caso, trata-se da *liberdade natural da vontade*, que é diferente da *autoatividade da razão kantiana*.

oposto ocorre na consciência *empírica* da mera representação.

Os fatos da *consciência transcendental da representação*, apresentados por meio de conceitos *puros*, contêm as marcas características daquilo que nas meras representações pertence ao sujeito da *autoconsciência*, ou seja, o que tem de ser pressuposto no mero sujeito para a possibilidade de toda experiência – da interna e da externa – na medida em que esta contém representações, e o que deve ser chamado de *faculdade transcendental de representação*.

Assim, por exemplo, a *consciência transcendental da representação sensível do sentido externo* é a consciência da representação que surge através de *impressões externas* na medida em que se relaciona com o sujeito da *autoconsciência pura*, que é distinto da organização representada. No conceito *puro da representação do sentido externo* extraído desse fato, deve-se, portanto, abstrair completamente das modificações orgânicas desse tipo de representação; a representação deve ser pensada como aquela que surge no sujeito por meio de *impressões externas* (como e de onde quer que sejam obtidas), e a *sensibilidade transcendental* – como a *faculdade do sujeito de chegar a representações por meio de impressões*.

Tanto a consciência das *representações*, como tal, quanto a *autoconsciência* só são possíveis através da consciência daquilo que é próprio ao sujeito representante como tal nas representações e só se anuncia na experiência interna. A experiência externa depende da interna apenas na medida em que pressupõe uma consciência daquilo que também nela é peculiar ao mero sujeito.

Se, então, a experiência interna como tal pode conduzir a *fundamentos últimos*, isso só é possível na medida em que a *faculdade da representação* pode, em seus efeitos, tornar-se objeto da *experiência interna*; e esses efeitos nada mais são do que as *representações na medida em que pertencem ao mero sujeito*, isto é, as representações em relação àquilo pelo que são mera representações.

De acordo com seu conteúdo, o conceito universal, lógico da *representação* como tal só pode ser extraído do conceito de *consciência em geral*, sob o qual se entende o *fato mais universal* da experiência interna que, precisamente por não poder ser derivado de nenhum outro, não permite nenhuma *explicação*, mas mera discussão de seu conceito que, *puramente pensado, claro por si só*³¹.

Toda consciência só pode ser pensada através de três componentes. Algo que é consciente, sujeito – algo do que se é consciente, objeto – e algo no qual se é consciente, que se chama *representação*.

A representação é, portanto, aquilo que, na consciência, é diferente do sujeito e do objeto, mas se relaciona a ambos.

Este é o caráter comum da *representação sensível*, do conceito (ou representação do entendimento) e da *Ideia* (ou representação da razão). Sem ter pensado determinadamente sobre esse caráter da representação, não se poderá pensar determinadamente sobre nenhum fato da *autoconsciência* e da *consciência da representação*.

A *proposição da consciência em geral* é, portanto, o *primeiro princípio* para a ciência das *leis transcendentais do conhecimento*.

Se por filosofia se entende o epítome dos conhecimentos criados a partir dos fundamentos

31 Cf. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, § XIII e também *Über das Fundament den philosophischen Wissens (Fundamentschrift)*, p. 94, onde Reinhold explica que uma análise e uma determinação consistentes do caráter último e mais alto da filosofia é a condição suprema para a precisão das definições filosóficas, as quais dependem da determinação completa de seu sentido (*Sinn*), pois a verdade dessas definições, ou de todas as definições filosóficas possíveis, pressupõe a verdade de uma única definição, que é suprema, última, “cujos caracteres não podem mais ser definidos, mas devem ser determinados por um princípio que se autodetermina”. Esses caracteres não podem estar contidos em outros mais altos e mais gerais, e é por essa exclusiva auto-determinabilidade que Reinhold acreditou que seu princípio ainda poderia atender a demanda de núcleo para uma fundação pública da filosofia.

últimos, e o próprio conhecimento dos fundamentos últimos é conferido à filosofia, então esse conhecimento pode ser chamado de *filosofia elementar*; e o princípio da consciência é o primeiro princípio da filosofia elementar³².

A fonte dessa filosofia elementar é a *experiência interna na medida em que é independente da externa*, isto é, na medida em que consiste em *fatos da pura autoconsciência*.

As proposições pelas quais os conceitos desses fatos, extraídos diretamente desses fatos, são resolvidos e representados em juízos diretos, chamo de *proposições da consciência*. Elas são apenas proposições da experiência e, porquanto, não são princípios filosóficos. Mas na medida em que os fatos estabelecidos por elas estão diretamente fundados no sujeito da pura autoconsciência, essas proposições contêm os materiais puros para os princípios filosóficos últimos que delas são derivados por meio de juízos indiretos ou raciocínios³³, através dos quais seus fundamentos transcendentais chegam à consciência.

Suplemento*³⁴

“Falta uma metodologia para a filosofia pura. As batalhas filosóficas são entregues sem nenhuma tática. São mais os conflitos de turbas brutas do que as evoluções de exércitos ordenados que encontramos em nossos jornais e panfletos críticos e polêmicos. Busca-se a pedra do saber filosófico sem se ter chegado a um acordo consigo mesmo sobre as regiões nas quais não pode ser encontrada, e muito menos sobre aquelas onde deve ser encontrada. Corre-se de um campo para outro, do lógico ao metafísico, e deste ao matemático; daí (por um *Salto mortale*)³⁵ ao empírico-psicológico, sem saber ou se preocupar onde se encontra e como se chegou lá. Se alguém quiser ganhar uma posição firme em um determinado campo: então, não se o enfrenta, atrai e arrasta-se-o a outro, ou até mesmo grita-se vitória e triunfo sobre ele, se ele absolutamente não quiser lutar fora do chão e terra escolhidos”.

“Acreditávamos que, para o rigor científico, o que importava era somente que tudo fosse comprovado. Uma pretensão vã e autocontraditória! O que você, querido amigo, escreve sobre o princípio de sua filosofia elementar, provavelmente se aplica aos princípios reais de todas as ciências. O fundamento que por eles se declara não é nada mais nada menos que um fato, se ele for um fundamento real e efetivo, um fato, e nesta medida algo dado e indemonstrável. Só o que resulta disso é capaz de uma prova, tem um fundamento alegado que, na medida em que deve ser um fundamento suficientemente verdadeiro, não deve e nem pode ter um fundamento próprio”.

“Mas os fatos podem e devem ser subordinados uns aos outros; um é pressuposto pelo outro, e é tarefa do gênio filosófico descobrir, pela observação aguçada, diferenciação e conexão, a

32 Cf. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band, p. 80 e p. 167 (*Fundamentallehre*).

33 Em *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, p. 506, Reinhold explica por meio de silogismo (*Vernunftschluss*), ou juízo indireto (*mittelbare Urteil*), como ele o chama, o fato de que é pela ação que a razão liga os conceitos de acordo com as quatro categorias, ou momentos, de totalidade (ou universalidade) incondicionada (*unbedingten Allheit*), limitação (*Limitation*), concorrência (*Konkurrenz*) e necessidade (*Notwendigkeit*). A forma geral do silogismo compõe-se na ligação com o incondicionado das duas primeiras formas do juízo, totalidade e limitação. Reinhold designa a ligação já realizada, representada na consciência por silogismo analítico, e por sintético a conexão empreendida previamente na consciência pela ação da espontaneidade. O silogismo infere, o juízo julga. Inferir costuma significar uma relação entre sujeito e predicado que não é direta, em que o predicado da premissa maior se relaciona com o sujeito pelo termo médio, que é outro predicado. É a mesma descrição que aparece na *Critica da razão pura* (A 321, 330 / B 378 e 386). Já na *Critica da razão prática* (A 162-30), como não pôde fazer a mesma divisão da Analítica entre estética e lógica transcendentais, isto é, entre analítica dos conceitos e analítica dos princípios, Kant faz uma divisão que se assemelha a um silogismo: o princípio moral fica na premissa maior, as ações possíveis (boas ou más) ficam na menor, e a conclusão é a determinação subjetiva da vontade. Reinhold diz que o filósofo de Königsberg foi o primeiro a descobrir a natureza do silogismo (*Versuch*, p. 514).

34 *A partir de uma carta não impressa de um de meus amigos filósofos.

35 Importante conceito imagético adotado por F. H. Jacobi para descrever a passagem ao suprassensível através da crença e não da racionalidade. Cf. *Sobre a Doutrina de Espinosa em Cartas ao Senhor Moses Mendelssohn*, p. 53, 93, 98, 109 e 212. Tradução de Juliana F. Martone. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2021.

verdadeira subordinação desses fatos, não permitir nenhuma lacuna em sua série, mas também nenhum membro estrangeiro, e principalmente localizar o mais elevado entre eles, o qual deve ser colocado como fundamento de todos os outros e do qual nenhum outro, que tenha o menor conteúdo e a maior dimensão, possa estar no fundamento. Por fim, cabe à diligência filosófica *apresentar* o fato descoberto de forma pura e determinada. – *Prová-lo?* Nada disso! Fatos só podem ser *apresentados*. Eles têm de proporcionar a própria entrada”³⁶.

“Toda *verdade real*, na medida em que é real, baseia-se meramente em *fatos*”.

“As leis lógicas do pensamento dão apenas verdade *necessária*, mas nenhuma *real*. Os fatos dão apenas verdade *real*, mas *nenhuma necessária*”.

“Casa-se ambas. Fertiliza-se as *formas lógicas*, estéreis em si mesmas, pelos *germes dos fatos*; e assim a ciência e os princípios *reais* são gerados”.

“Se os fatos fossem tão *simples* que nenhuma marca característica, nenhum componente, nenhuma condição interna ou externa pudessem deles ser distinguidos, qualquer tentativa para conseguir conhecimento ampliado por meio de tais fatos seria em vão. Em todo raciocínio, uma comparação do diferente é essencial. Mas onde há partes, aí a análise é possível e indispensável para uma consciência clara da síntese, do todo”.

“Certamente, na ascensão aos elementos mais simples do conhecimento, muitos filósofos já chegaram aos conceitos do *representar* e da *representação*, e neles se detiveram como o último elo na sua série de pensamentos. Mas neste último elo, não puderam distinguir mais nada: consideravam a representação como um fato pensável por meio de um conceito simples e indissolúvel, e por isso mesmo não sabiam o que fazer desse fato e do seu conceito claro, mas não distinto”.

“O autor da *teoria da faculdade de representação* finalmente viu também a multiplicidade onde se costumava ver apenas a mera unidade”. Na representação “ele descobriu” que há relação com o sujeito e o objeto, e distinção entre objeto e sujeito da consciência. “Isso é fato, fato da consciência em geral, em que objeto, sujeito e representação aparecem como seus componentes essenciais; é realmente assim, e é de surpreender que ainda não se tenha visto e reconhecido universalmente algo que agora se impõe à reflexão de forma tão natural e cotidiana”.

“Ter encontrado o fato *mais elevado* subjacente a toda verdade real sem a descoberta dos componentes de seu conceito determinado teria permanecido uma observação estéril. A apresentação determinada da descoberta exige ainda o estabelecimento e classificação dos fatos mais concretos e subordinados ao *mais elevado*, além de uma análise exaustiva de todos eles”.

“Analizar aqui significa derivar vários juízos de um juízo composto; e se há três *leis primordiais* do pensamento lógico: os *princípios de contradição*, da *razão suficiente* e do *terceiro excluído*³⁷; então, uma análise se esgota quando se retira da proposição que exprime o fato de todos os *juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos* possíveis que nela possam estar contidos, tanto os *negativos* como os *positivos*”.

“Os juízos que resultam da conexão do fato com as leis primárias do pensamento lógico são os *primeiros* descendentes. Estes podem se conectar novamente entre si, e assim surgem verdades de *segunda potência*: filhos e netos. Eles têm parte na herança tanto da *realidade* quanto

36 Cf. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, zweiter Band, p. 46.

37 Para a primeira e terceira proposições ver Aristóteles, *Anal. pr.* I, 32, 47a; *Met. IV*, 7, 1011b, 22-24; X, 7, 1057a; sobre o princípio da razão, ver G. W. Leibniz, por exemplo, *Monadologia*, §31 (Os escritos filosóficos de Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. por C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlim 1875-90, especialmente v. 6, p. 612): “Nossos raciocínios se baseiam em dois grandes princípios, o da contradição... [e] o da razão suficiente, em virtude do qual consideramos que nenhum fato pode ser encontrado como verdadeiro ou existente, nenhuma afirmação verdadeira, sem que haja uma razão pela qual é assim e não de outra forma, embora essas razões na maioria das vezes não possam ser conhecidas por nós” (*Apud* Faustino Fabbianelli, nota 31 da edição de 2004 deste livro – Felix Meiner Verlag).

da *necessidade*; uma do pai, outra da mãe”.

“Mas aí ainda há um negócio muito difícil e, no entanto, indispensável para empreender. Toda a descendência tem de ser batizada – tem de ser *designada*. Pois todos esses produtos da razão reflexionante são coisinhas tão finas e fugazes que se esvaem imediatamente se não estiverem atrelados a *sinais* e *presos com firmeza*, para que possam ser *guardados* e *usados* conforme a necessidade”.

“Descobrimos, por exemplo, que a representação se relaciona com o sujeito representante como a proposição consequente de um juízo hipotético com sua proposição antecedente. Da mesma forma, a representação se relaciona com o objeto. Agora, como queremos chamar essa relação? De *fundamento*? Mas como impedimos então que essa nomeação se misture com as *múltiplas facetas* de uma *causa*, de modo que o conceito da última não seja subordinado ao da primeira?”

“As palavras *ter*, *de*, *em*, *pertencer*, *relacionar* etc. carregam todas consigo inconvenientes semelhantes. Assim como são usadas na *filosofia elementar*, devem expressar as mais finas funções da razão por meio de sua forma [Gestalt] comum com pronomes, preposições e verbos auxiliares cotidianos!”