



Tópicos, Revista de Filosofía

ISSN: 0188-6649

kgonzale@up.edu.mx

Universidad Panamericana

México

Prata Gaspar, Francisco
ON THE GENESIS OF THE SENSIBLE FROM INTELLIGIBLE
Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 54, 2018, pp. 85-115
Universidad Panamericana
Distrito Federal, México

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323053420004>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

ON THE GENESIS OF THE SENSIBLE FROM THE INTELLIGIBLE

Francisco Prata Gaspar
Universidade Federal de São Carlos – Brasil
francisco.gaspar81@gmail.com

Abstract

It is well known Schelling's critique of Fichte's doctrine of science, to wit, that it would have annihilated every concept of a living nature, reducing it to a mere obstacle to be overcome for the realization of moral ends of reason. However, is Schelling right? This paper aims to refute Schelling's critique, showing not only how the doctrine of science does not suffer from this deficiency, but also that instead it deduces from the structure of the reason the domains of knowledge, including, of course, the domain of nature. This deduction of the domains of knowledge, nature and spirit, will be made through the analysis of the passage-structure from Absolut to the factual knowledge, that is, the I's reflection on himself, especially through the consideration of its Kantian elements: the practical spontaneity and its eminently reflective character, something that was not realized by Schelling and his followers.

Keywords: doctrine of science; nature; reflexion; practical spontaneity; reflective judgement.

DE LA GÉNESIS DE LO SENSIBLE A PARTIR DE LO INTELIGIBLE

Francisco Prata Gaspar
Universidade Federal de São Carlos – Brasil
francisco.gaspar81@gmail.com

Resumen

Es conocida la crítica de Schelling de que la doctrina de la ciencia habría aniquilado cualquier concepto de naturaleza viva, reduciéndola a un simple obstáculo que debía ser superado con miras a la realización de los fines morales de la razón. ¿Acaso tiene razón Schelling después de todo? Este artículo pretende refutar esta crítica schellinguiana, mostrando no solo que a la doctrina de la ciencia no se le puede imputar esta falta, sino que ésta deduce, a partir de una estructura propia de la razón, los dominios del saber, del saber fáctico, esto es, de la reflexión sobre sí mismo del yo, sobre todo a partir de la consideración de sus elementos kantianos: Una espontaneidad práctica y su carácter eminentemente reflexionante, algo que no fue entendido por Schelling y sus seguidores.

Palabras clave: Doctrina de la ciencia, naturaleza, reflexión, espontaneidad práctica, juicio reflexionante.

Recibido: 15 – 10 – 2016. Aceptado: 19 – 01 – 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.865>

DA GÊNESE DO SENSÍVEL A PARTIR DO INTELIGÍVEL

Francisco Prata Gaspar
Universidade Federal de São Carlos – Brasil
francisco.gaspar81@gmail.com

Resumo

É conhecida a crítica de Schelling à doutrina da ciência de Fichte, de que ela teria aniquilado todo e qualquer conceito de uma natureza viva, reduzindo esta a um mero obstáculo a ser superado para que se realizem os fins morais da razão. Será mesmo, contudo, que Schelling tem razão? Este artigo pretende refutar essa crítica schellinguiana, mostrando como a doutrina da ciência não só não padece dessa carência, como antes ela deduz a partir da própria estrutura da razão os domínios do saber, incluindo aí, evidentemente, o domínio da natureza. Essa dedução dos domínios do saber, natureza e espírito, se dará a partir da análise da estrutura de passagem do Absoluto para o saber fático, isto é, da reflexão sobre si do eu, sobretudo a partir da consideração de seus elementos kantianos: a espontaneidade prática e seu caráter eminentemente reflexionante, algo que não foi percebido por Schelling e seus seguidores.

Palabras clave: doutrina da ciência, natureza, reflexão, espontaneidade prática, juízo reflexionante.

I

Se partimos de uma separação entre espírito e natureza, é a própria natureza que fica impossibilitada de ser compreendida. Eis o vaticínio de Schelling. Seu alvo aqui é notadamente a doutrina da ciência de Fichte, que, na sua interpretação, faria da natureza um objeto morto, já que, ao ser mero produto da consciência, algo constituído por esta última, não teria aquela produtividade que justamente lhe caracteriza. “Se vocês afirmam que apenas *transferimos* uma tal ideia para a natureza, então nunca chegou na alma de vocês uma suspeita daquilo que para nós é e deve ser uma natureza” (Schelling, 1976, I/5: 107). A cura dessa doença especulativa que deturpava a verdadeira filosofia já estaria prescrita a partir dessa própria crítica. Schelling conclui no mesmo texto: “a natureza deve ser o espírito visível, o espírito, a natureza invisível. *Aqui*, portanto, na identidade absoluta do espírito *em* nós e da natureza *fora* de nós, tem de se resolver o problema de como é possível uma natureza fora de nós” (Schelling, 1976, I/5: 107). E sabemos que tal concepção da identidade de natureza e espírito levará o jovem Schelling à sua filosofia da identidade e àquela concepção *teleológica* própria, na qual a natureza constitui um momento primeiro no desenvolvimento gradual de uma razão única e cujo término se dá precisamente com o surgimento da consciência consciente, isto é, do eu de cada um, cuja possibilidade, portanto, pressupõe essa produtividade anterior da própria natureza, esse seu “passado transcendental”.¹ Guardadas as diferenças, tal crítica fez escola e não foram poucos que continuaram a maltratar a doutrina da ciência a partir dessa perspectiva – talvez a mais contunde delas

¹ Para um comentário bem esclarecedor do conceito schellingeano de “passado transcendental”, ver Hühn, 1992: 22-34. Como o leitor notará, não é objetivo desta contribuição se debruçar em detalhes sobre a continuada e complexa contenda entre Fichte e Schelling, contenda que percorre a obra dos dois autores e que culmina com o rompimento de sua amizade. Em parte, já enfrentamos o tema em Gaspar, 2015, artigo que fornece alguns elementos para a presente contribuição, agora mais desenvolvidos. Para uma discussão mais próxima do tema, ver: Görland, 1973; Hühn, 1992; Lauth, 1975; Traub, 2000; e Zöller, 2006.

depois de Schelling, seja a de Hegel.² E de fato, algumas formulações fichteanas parecem dar ensejo e razão a tais críticas. Na *Nova Methodo*, por exemplo, Fichte não deixa dúvidas. Ele mesmo escreve: “o mundo inteligível é a condição do mundo dos fenômenos <Erscheinungen>; o último é construído sobre o primeiro” (Fichte, 1962, GA IV/3: 424); e mais adiante ainda: “o inteligível <das Intelligible> é o único originário, o mundo dos sentidos <Sinnenwelt> é uma determinada perspectiva do primeiro” (Fichte, 1962, GA IV/3: 468). Pior que levar água ao moinho desses detratores adoradores da natureza, Schelling e companhia, tais formulações ainda levantam a suspeita de que Fichte assumiria uma posição pré-crítica: os conceitos ontológicos, os *noumena*, determinariam o que é o mundo, o que existe e, por conseguinte, o que é um fenômeno. Situação embaraçosa esta a da doutrina da ciência: ela não só seria incapaz de compreender o que é a natureza, como também teria retornado à aceção de que o que aparece encontra seu fundamento nos princípios ontológicos e nas coisas em si que, com Kant, mostraram-se incognoscíveis, quando justamente ela mesma havia se proposto a transformar a vereda aberta pela crítica em uma estrada real. Mas será mesmo que tais críticas e suspeitas são válidas? Teria a doutrina da ciência aniquilado a natureza e tido uma recaída dogmática? Tais são os problemas que gostaríamos de enfrentar aqui, nesta contribuição.

Ora, o local e momento exatos a serem analisados para dissolver esses problemas e reconduzir a linguagem fichtiana à sua significação plena encontram-se naquela estrutura que, segundo a doutrina da ciência, empreende a passagem do fundamento de todo saber, o Absoluto, para o saber e a consciência fáticos, esta última entendida como forma na qual todo saber em geral tem lugar. E isso porque, na medida em que essa estrutura faz o Absoluto sair de si e da sua pura transparência do

² As críticas de Hegel à dita concepção da natureza da doutrina da ciência se espalham pela obra, mas estão presentes desde a sua primeira publicação. No *Differenzschrift*, Hegel escreve, por exemplo, “na exposição e dedução da natureza, tal como ela é dada no *Sistema do Direito Natural*, mostra-se a absoluta oposição entre natureza e razão e a dominação da reflexão em sua dureza total. (...) a essência da natureza é um algo morto atomizado, uma matéria flúida ou resistente e sólida, que de maneira variada é causa e efeito (...). Dessa maneira, Fichte se aproxima mais do que Kant de fixar a oposição entre natureza e liberdade e apresentar a natureza como algo absolutamente causado e morto” (Hegel, 2015, I: 53).

mesmo, para se abrir a um outro diferente da mera afirmação de si, isto é, a uma multiplicidade, ela é absolutamente constituinte de todo saber, fornecendo a própria gênese da consciência, a forma como ela se estrutura e, por conseguinte, seus respectivos domínios <Gebiete> de ação.³ Quer dizer, ao nos situarmos nesse não-lugar ou limbo de penumbra e balbucio, no qual ainda não somos a consciência empírica que somos na vida comum e ordinária, nem estamos encerrados no Absoluto, que se, decerto, é pura transparência, não tem nada de múltiplo e, por conseguinte, não é nenhum saber, só ali, pois, ao nos situarmos na exata passagem da plenitude da significação para a carência da linguagem e da nomeação que seremos capazes de estabelecer o caráter geral da razão, suas determinações as mais gerais, incluindo aí as razões de por que ela tem tais e tais domínios, como a natureza e o espírito, e exatamente estes e não outros; isto é, estaremos naquele momento do nascimento primeiro das significações mais primitivas da razão. É assim, então, que poderemos compreender textos como aqueles que dizem que o sensível é derivado do inteligível e que tantos mal-entendidos causaram nos leitores da doutrina da ciência, acusando-a de aniquilamento da

³ Tomamos o termo “domínio” <Gebiet> no sentido técnico em que Kant o toma, a saber, como o território no qual a razão é a priori legisladora, sendo ele, portanto, determinado conforme o conceito da razão. Em Kant, sabemos que existem dois domínios, correlatos às duas legislações da razão: o domínio teórico (a natureza), cuja legislação tem seu fundamento nas leis do entendimento, e o domínio prático (a moral), cuja legislação se funda na lei moral da razão prática. Fichte assume em boa medida esse sentido de domínio, mas, ao contrário de Kant, exige que cada um deles – natureza e moral – seja geneticamente deduzido da própria razão e da sua estrutura, enquanto para Kant tais domínios estão faticamente dados, sendo impossível fornecer a sua gênese, isto é, por que existem estes e não outros. Como diz Fichte na exposição da doutrina da ciência de 1801/2: “Kant descobriu, primeiramente, essa fonte de todos os erros e contradições, e quis detê-la através da descrição exaustiva e sistemática daquelas modificações do conhecimento e, como ele mesmo dizia, da medição de toda a extensão da razão. Mas a execução do plano ficou aquém do desejado, porque ele investigou a razão ou o saber não em sua unidade absoluta, mas já cindida em diferentes ramos, enquanto razão teórica, prática e judicante, reunindo empiricamente as leis desses ramos particulares e as justificando, enquanto leis da razão, antes por indução do que as teria exaurido e exposto o que elas são uma verdadeira dedução a partir da fonte originária” (Fichte, 1962, GA II/6: 129).

natureza e recaída dogmática. Ao final, veremos que não se trata de nada disso. Ao contrário, tal dedução do mundo dos sentidos a partir do inteligível é a exata formulação transcendental para a tarefa da doutrina da ciência de deduzir a priori todos os domínios do saber tão somente a partir da razão, de modo que mesmo a concepção de natureza de um Schelling é, de um ponto de vista fichteano, rigorosamente pré-crítica.

Mas, então, como Fichte descreve essa estrutura?⁴

⁴ Ao leitor acostumado com os textos fichteanos, pode soar estranho falar nessa “estrutura de passagem” do Absoluto para o saber fático, quando o próprio Fichte não faz uso dessa terminologia. Essa estranheza se desfará, esperamos, com a continuação do texto. Provisoriamente, que o leitor tenha em mente aqueles momentos nas exposições da doutrina da ciência, nos quais Fichte faz o Absoluto sair de si e se abrir a uma multiplicidade: na *Grundlage*, tal se dá com a reflexão sobre si do eu, exposta na “Ciência do Prático”, sobretudo em seu §5; na *Nova Methodo*, a partir da Vontade pura, fundamento de gênese de todos os objetos da consciência, tal como apresentada no §13; na exposição de 1801/2, a partir da liberdade absoluta, tal como descrita, por exemplo, no §21 da primeira parte; ou, enfim, na exposição de 1804 a partir da décima sexta conferência, com a figura do *Soll*, que justamente empreende a passagem da primeira parte, doutrina da verdade ou do Absoluto, para a segunda parte, doutrina da aparição do Absoluto, vale dizer, da sua manifestação, que, aliás, terá lugar justamente na consciência fática. Sob esse aspecto, aliás, e como o leitor verá no decorrer deste texto, partimos da posição de que apesar das diferentes exposições da doutrina da ciência, trata-se de uma e mesma doutrina filosófica, variando apenas a forma de sua exposição, mas não o próprio conteúdo. A posição inversa a esta sugere que Fichte teria defendido uma filosofia da subjetividade em seu período de Iena, para depois, com as críticas que sofrera, sobretudo de Jacobi e Schelling, fundar o saber em uma realidade para além de toda consciência e de todo sujeito, chamada por ele de *Vida*, *Luz* ou simplesmente o *Absoluto*. Ao nosso ver, essa leitura se equivoca ao interpretar o primeiro princípio do saber tal como exposto em Iena, o eu absoluto, como uma mera autoconsciência ou uma subjetividade, contraposta ao mundo, porque então, de fato, ele necessitaria de uma unidade mais fundamental, à qual não haveria nada de oposto, sendo essa unidade a tal da realidade para além do saber e da consciência, que supostamente Fichte teria encontrado em seu período berlinense. Como tentaremos mostrar aqui, o primeiro princípio, mesmo nas exposições de Iena, é apenas uma atividade que produz a si mesma, uma construção de si mesma ou, como dirá a exposição de 1804, um “*esse in mero actu*” (Fichte, 1986: 151), que, por isso, não é uma subjetividade, nem uma autoconsciência, mas é anterior a toda consciência e a toda oposição e cisão – por isso também a chamamos de “o Absoluto”, mesmo em se tratando dos textos de Iena. Trata-se aqui, é certo, de uma quase perene

II

Para entender a dita estrutura, faz-se necessário elucidar seu papel constituinte de *passagem* e, desta feita, compreender o que é o Absoluto e por que ele traz consigo essa exigência de passagem. Com efeito, se há saber de objetos e verdade em geral, independentemente de qual seja esse saber, é preciso que o saber esteja fundado em um princípio absoluto que funde a si mesmo, do contrário não seria possível falar em verdade, mas tudo seria relativo: uma proposição estaria fundada em outra, que estaria fundada em outra e assim ao infinito – não haveria um fundamento último do saber que daria a ele unidade e objetividade. Ora, o saber para Fichte, assim como para o próprio Schelling, se define especificamente pelo seu caráter *genético*, a partir do qual se mostra que o saber é sempre o reconhecimento daquilo que ele próprio já *produzira* – nisto, aliás, ambos levam ao extremo o lema kantiano de que: “a razão só compreende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto” (Kant, 1974, BXIII). Sem produção do objeto, não há inteligibilidade dele, não há saber. Assim, se, de um lado, admite-se que há saber e verdade, e se, de outro, o saber se caracteriza pela gênese e pelo seu caráter de produção, então no fundamento do saber tem de se encontrar uma gênese absoluta, o que significa precisamente: um agir que produz a si mesmo. Ao contrário de toda outra posição predicativa e mesmo de toda posição predicativa em geral, na qual há sempre uma distância entre sujeito e predicado – “algo *como* algo” –, esse agir sobre si mesmo que produz a si mesmo tem de ser uma “posição” que encontra sua verdade em si mesma, a partir de si mesma e por si mesma, onde, portanto, não há *hiato* entre sujeito e predicado (objeto) – é uma posição absoluta. Daí a denominação de “eu puro” para o Absoluto: o eu “é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação <Handlung> e feito <Tat> são um e o mesmo” (Fichte, 1984: 46 (GA I/2: 258-9)). A *Tathandlung*, em suma, é expressão de uma *gênese absoluta*: uma ação que faz a si mesma; ela designa, nesse sentido,

contenta entre os intérpretes do *corpus fichteano*, cuja discussão exigiria muito mais do que essas breves indicações – mesmo porque não é este o tema desta contribuição. Para a posição inversa à nossa, ver, entre outros, Guérout, 1930; e Lauth, 1965.

o núcleo duro de toda racionalidade em geral, independentemente de qualquer objeto e coisa conhecida; nela, portanto, há transparência plena e, por isso, é fundamento de toda outra posição e de todo outro agir da razão.⁵ Quer dizer, a *Tathandlung* não é uma verdade material ou a constatação de um fato da consciência, mas, por ser gênese absoluta, é pura e simplesmente a essência mais íntima de toda verdade. Fichte dirá em 1804: “saber puro em e para si, por isso saber de nada ou, caso a seguinte expressão devesse lembrá-los melhor, (...) *verdade e certeza* em e para si, que não é a certeza de algo, na medida em que, através disso, já seria posta a disjunção entre Ser e saber” (Fichte, 1986: 14).

Todavia – e isso é fundamental –, enquanto agir que produz a si mesmo, o eu absoluto (ou o Absoluto) está fechado em si mesmo, ele é tudo em tudo e, por isso, não é nada para si, isto é, ele não tem nenhum outro conteúdo que si mesmo, logo, não há nele ainda nenhum saber de algo. Para haver saber e saber de algo, o eu tem de sair de si mesmo e como que abrir-se para o advento da multiplicidade (do não-eu). Para tanto, ele precisa ao mesmo tempo e necessariamente apreender-se a si mesmo, ser *para si*, já que não há saber se não há, ao mesmo tempo, saber do próprio saber que é sabido.⁶ – Não há consciência de objeto, se não há uma auto-referência nesse saber, isto é, a consciência dessa própria consciência – aquilo que já está anunciado na Dedução transcendental das categorias da *Crítica da razão pura* e que fez história no idealismo alemão, a saber, a autoconsciência. Sem essa passagem, o Absoluto permaneceria encerrado em si mesmo, não haveria nada de múltiplo, nada de oposto a ser sintetizado e, por conseguinte, nada a ser sabido – não haveria, em suma, consciência. A importância dessa estrutura de passagem,

⁵ O próprio Fichte dirá na exposição da doutrina da ciência de 1804 que a doutrina da ciência “põe no fundamento, em alemão, (...) uma *Tathandlung*, o que eu, nestas conferências, designei com a palavra grega *Genesis*, que em geral é mais bem compreendida do que a palavra alemã” (Fichte, 1986: 136).

⁶ Na *Grundlage*, por exemplo, lemos: “o eu não deve apenas pôr a si mesmo para uma inteligência qualquer fora dele, mas deve pôr-se *para si mesmo*; deve pôr-se *como* posto por si mesmo” (Fichte, 1984: 147 (GA I/2: 406); na exposição de 1801/2, encontramos uma formulação próxima, descrevendo essa mesma estrutura de passagem: “ora, esse absoluto, porém, deve ser um *saber* absoluto; por isso, ele teria de ser *para si*, o que ele só pode ser faticamente, por liberdade absoluta – nessa medida sendo pura e simplesmente *porque é*; logo, saindo de si mesmo e reengendrando a si mesmo” (Fichte, 1962, GA II/6: 193).

portanto, deve-se ao fato de ela fazer o Absoluto sair de si e se projetar diante de si mesmo e, *nessa projeção*, procurar determinar a si mesmo tal *como* ele é, isto é, como absoluto ou gênese absoluta. Ora, entre a miríade de nomes que Fichte faz uso a cada exposição da doutrina da ciência, talvez o termo mais utilizado por ele para designar essa estrutura que dá a gênese da consciência, seja o de “*reflexão*” ou “*reflexo fundamental*”, e cujo sinônimo, no mais das vezes, é o termo “*faculdade prática*”.⁷ Essa ação pela qual o eu absoluto põe a si mesmo *para si* mesmo, deve ser descrita, portanto, como uma ação de *reflexão*: na reflexão sobre si, o eu é como que duplicado, cindido em reflexionante e refletido, cabendo ao reflexionante *exigir* do refletido que ele seja conforme a certeza primeira, isto é, como autoprodução infinita – nas palavras de Fichte: o eu *deve* <solle> refletir sobre si *como* <als> preenchendo a infinitude, isto é, ele deve pôr-se *como* posto por si mesmo, esforçando-se pela gênese de si mesmo enquanto objeto. Se, pois, o Absoluto é uma gênese absoluta, essa reflexão sobre si, então, deve ser descrita como uma “*exigência de gênese*”: o refletido *deve* ser idêntico ao Absoluto, isto é, todo objeto para a consciência só é no interior dessa exigência de racionalização de todo múltiplo, de todo não-eu. Toda compreensão, portanto, toda realidade e, sobretudo, a própria consciência têm surgimento tão somente a partir dessa reflexão sobre si do eu e sobre a exigência que ela traz consigo.

Um texto central de Fichte que descreve esse movimento de passagem encontramos na primeira exposição da doutrina da ciência. Ali, Fichte diz:

assim que o eu está posto, está posta toda realidade; no eu deve estar posto tudo; o eu deve ser puro e simplesmente independente, e tudo deve ser dependente dele. Portanto, é exigida a concordância <Übereinstimmung> do objeto com o eu; e é o eu absoluto, exatamente em virtude de seu ser absoluto, que a exige. (...) -Y [atividade do eu, FG] está em um mundo em que toda atividade igualaria *efetivamente* a do eu, e é ideal. – Ora, Y [atividade do objeto, FG] não concorda <übereinkommt> com -Y, mas sim é-lhe *oposta*.

⁷ Sobre a nomenclatura da estrutura de passagem – reflexão, faculdade prática, liberdade absoluta, Soll etc – cf. acima a nota 4. O que se seguirá esclarecerá melhor por que “*reflexão*” e por que a referência ao prático.

Por isso é conferida a um *objeto*; e, sem essa referência e sem a exigência absoluta que a funda, não haveria nenhum objeto para o eu, e este seria tudo em tudo, e, exatamente por isso, não seria nada (Fichte, 1984: 140-1 (GA I/2: 396)).

Ou seja, para que essa reflexão sobre si do eu se realize e este não fique fechado em si mesmo, encerramento no qual ele é tudo em tudo e, por isso, não é nada – é pura transparência, mas sem nenhuma consciência ou saber de algo ou de si –, o eu tem de projetar um mundo ideal, que exprime justamente um mundo absolutamente produzido pelo próprio eu, isto é, um ideal de gênese, que serve para medir aquilo que é refletido. Todo refletido, dessa maneira, deve concordar com o ideal do eu reflexionante e só no interior desse ideal é algo para o eu, isto é, é um objeto. Ao mesmo tempo, no entanto, se o refletido concordasse plenamente com o ideal, ambos se identificariam, não haveria diferença entre eles, reflexionante e refletido seriam um e o mesmo e, novamente, não haveria saber de algo, mas pura transparência. Como diz o texto, a concordância não tem lugar e é precisamente porque o refletido não concorda com o reflexionante que há algo para o eu, um objeto. Daí a gênese de toda consciência fática e de toda compreensão a partir dessa estrutura de passagem.

Texto central este agora citado, dizíamos, e no entanto, ele foi igualmente fonte da leitura dos detratores da doutrina da ciência, adoradores da natureza. Schelling e companhia viram ali o claro signo da moralização do saber, da redução do saber a uma mera ética. Em carta a Fichte, Schelling é claro: “o idealismo transcendental só vale para aquele (...) que parte unicamente do ponto de vista prático, mas não para aquele que parte do ponto de vista *puramente teórico*” (Fichte, 1962, GA III/4: 365).⁸ Tudo se passa como se esse ideal da reflexão sobre si fosse o ideal moral e prático da razão, sendo, portanto, todo não-eu ou, se

⁸ Para fazer referência a um texto publicado de Schelling, Cfr. Schelling, 1965, I: 722: “a filosofia de Fichte, que, pela primeira vez, fez valer novamente a forma universal da sujeito-objetividade como o Um e o Tudo da filosofia, pareceu limitar cada vez mais, quanto mais ela se desenvolvia, essa própria identidade à consciência subjetiva, como uma particularidade, tornando-a, como absoluta e em si, o objeto de uma *tarefa* infinita, de uma *exigência* absoluta, e, dessa maneira, pareceu abandoná-la, depois da extração de toda substância da especulação, como debulho vazio, ligando, contudo, a absolutez à mais

quisermos, toda natureza algo *oposto* a esse desiderato da razão, cabendo ao eu aniquilar toda oposição a ele, isto é, tornar nula toda a natureza: o querer teria diante de si a esfera do objetivo, a natureza, sobre a qual ele pode e deve atuar livremente conforme seus fins. Com o que, todavia, já estaria pressuposta pela doutrina da ciência, nessa sua interpretação moralista, a definição das significações “espírito” e “natureza”. (Não espanta, por conseguinte, a exigência schellinguiana de retornar a uma natureza anterior ao advento do eu consciente, deduzindo a consciência da própria produtividade da natureza).

É inegável que há elementos práticos nessa reflexão sobre si do eu e que remetem, segundo os próprios termos de Fichte, ao prático tal como pensado por Kant. Aliás, o mesmo Fichte, em seus textos iniciais, impregnados pelo jargão kantiano, batizou essa estrutura de passagem de “faculdade prática”.⁹ Há, não obstante, um outro elemento presente ali nessa reflexão sobre si do eu, nessa estrutura fundamental de gênese da consciência, que Fichte também retoma da filosofia kantiana e que é igualmente determinante para a sua devida compreensão. Sua desconsideração, na verdade, está na base de toda leitura moralizante da doutrina da ciência e da sua fundamentação do saber, interpretação como aquela de Schelling e de Hegel. Tal é o elemento reflexionante que Fichte retira de alguns textos kantianos sobre o juízo estético, sobretudo aqueles sobre o sublime matemático, conjugando-o de modo sintético com o elemento prático já referido. Por não perceberam que ali se trata do momento ainda anterior ao surgimento da consciência e dos seus domínios, aquele grau zero e mudo do saber e da racionalidade em geral, os detratores da doutrina da ciência não notaram tal elemento reflexionante. Se queremos, portanto, compreender a gênese do saber e, com ela, a gênese dos domínios natureza e espírito, afastando, de vez, a leitura à *la* Schelling que vê na doutrina da ciência a nulidade de

profunda subjetividade pelo agir e a crença no novo, assim como faz a doutrina kantiana”.

⁹ Mais que isso: o texto acima não deixa de parecer uma outra versão do texto antes citado da *Nova Methodo*, que dizia que o mundo inteligível é a condição do mundo dos fenômenos <*Erscheinungen*>, já que ele afirma que o objeto surge pela não concordância com o ideal, o que deve ser interpretado como o inteligível, dando, então, ocasião para a interpretação de que a natureza seria uma mera sombra do espírito, aquilo que deve ser suprimido para que este se realize.

toda natureza e um mero moralismo, vale a pena então, por um lado, explicitar mais uma vez essa espontaneidade própria à causalidade da razão em seu uso prático e, por outro, elucidar em definitivo esse elemento reflexionante descrito por Kant nos juízos estéticos. Veremos que essa estrutura de passagem do Absoluto para o saber fático pode ser mais claramente definida pelo conceito de finalidade <*Zweckmäßigkeit*>, nesses seus sentidos prático, enquanto colocação do fim da razão, e reflexionante, enquanto finalidade da natureza, de modo que, no fundo, a noção de “finalidade” é um comentário para a noção de “racionalidade”.

III

Quando, pois, nas primeiras exposições da doutrina da ciência, Fichte denomina essa estrutura de passagem do Absoluto para a consciência fática de “faculdade *prática*”, não há dúvida de que ele está ali retomando o elemento prático da filosofia kantiana, apropriando-se daquilo que, de imediato, havia lhe proporcionado tanto interesse. Isso porque o “prático” obtém com Kant um caráter inédito em relação à tradição. Esta sempre pensara o prático, diz Kant, a partir dos conceitos da natureza ou de um objeto em geral – a felicidade, o sentimento, a perfeição, etc. –, logo, sempre a partir da faculdade teórica da razão, onde, portanto, é a determinação do objeto (um fenômeno <*Erscheinung*>) que define o valor da ação, tendo-se apenas, por conseguinte, imperativos hipotéticos, pois relativos a fins dados pelo *objeto* da vontade.¹⁰ Em uma palavra, heteronomia. A natureza, pois, pode mostrar somente o que as coisas *são*, mas nunca o que elas *devem ser* – e a própria noção de *dever* não tem, para Kant, nenhuma significação, se se tem diante dos olhos somente o fluxo da natureza: “o *dever*, diz Kant já na *Crítica da razão pura*, exprime uma espécie de necessidade e ligação com princípios <*Gründen*> que não aparecem em nenhuma natureza” (Kant, 1974, A547/B575).¹¹ Para pensar um dever é preciso estabelecer uma capacidade

¹⁰ Por isso, a moral “até agora” nunca obteve um domínio próprio, mas sempre foi tratada como um corolário da filosofia teórica. Sobre isso cf. Kant, 1902, V: 171-2, e Kant, 1902, IV: 432-3.

¹¹ Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant escreve que “a razão ordena por si mesma e independentemente de todos fenômenos, o que deve ocorrer, por conseguinte, ações, das quais talvez o mundo não tenha dado até agora nenhum exemplo (...), mas são ordenadas sem exceção”, Kant, 1902, IV: 408.

da razão que, extrapolando todo teórico, designa um sentido inédito de causalidade, porque não é uma causalidade eficiente, mas uma tal inscrita na própria razão (sua vontade), que a permite *criar* por si mesma uma ordem do dever-ser, um ideal, a partir do qual as ações são julgadas. A razão, diz Kant, “cria para si mesma <*macht sich selbst*>, com completa *espontaneidade*, uma ordem segundo ideias, às quais ela adapta as condições empíricas e segundo as quais ela considera como necessárias ações que ainda *não ocorreram* e que talvez não venham a ocorrer” (Kant, 1974, A547/B575). Tal espontaneidade, sabe-se, tem seu fundamento na “liberdade”, como propriedade inerente a todo ser racional em geral: é por ela que “a razão tem de considerar a si mesma como autora <*Urheberin*> de seus princípios independentemente das influências externas” (Kant, 1902, IV: 448). Daí a delimitação inédita desse domínio chamado “moral” ou “prático”: o que determina a ação por dever e o seu valor moral não pode estar no efeito desejado, em um *objeto* da vontade, mas na própria razão, nessa sua capacidade de dar leis a si mesma e ser universalmente legisladora, isto é, na sua autonomia.¹² E se a lei moral é produto da razão em sua autonomia e, por isso, sua própria lei, então ela é a lei fundamental de todo ser racional finito em geral, expondo como que a essência mesma da racionalidade, seu caráter genético: é a razão mesma que se apresenta como autora e como fim da ação, de modo que o próprio ser racional pode ser fim em si mesmo – seu conteúdo é a própria forma da racionalidade e da espontaneidade que lhe é inerente.¹³

¹² Como diz Kant: “uma ação por dever tem seu valor moral não no propósito que deve ser alcançado, mas na máxima, segundo a qual ela é decidida; portanto, ela não depende da efetividade do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação ocorreu, desconsiderados todos objetos da faculdade de desejar” (Kant, 1902, IV: 399-400).

¹³ Na *Fundamentação*, Kant diz, primeiro, que “os fins que um ser racional se propõe, ao bel-prazer <*nach Belieben*>, como *efeitos* da sua ação (fins materiais), são em conjunto apenas relativos; pois somente sua relação com uma faculdade de desejar do sujeito formada particularmente dá a elas seu valor, que, por isso, não pode fornecer nenhum princípio universal necessário e válido para todos seres racionais e todo querer, isto é, leis práticas. Por isso, todos esses fins relativos são o fundamento somente de imperativos hipotéticos” (Kant, 1902, IV: 427-8); para depois concluir: “esse princípio da humanidade e de toda natureza racional em geral, como *fim em si mesmo* (...), não é extraído da experiência: primeiro, devido à sua universalidade, já que ele se dirige a todo ser

Portanto, na reflexão sobre si do eu da doutrina da ciência, já está compreendida aquela espontaneidade própria à *causalidade* que Kant coloca no fundamento de todo uso prático da razão e que se revela na construção das ideias da razão. De um lado, porque para refletir sobre si mesmo, o eu tem de *produzir* um *Ideal*, que, então, deve servir de *padrão de medida* para determinar se ele realiza ou não o que é *exigido* pela reflexão sobre si, isto é, se o que é refletido preenche o ideal colocado no fundamento da reflexão, ou não. – É um ideal, pois, no qual toda realidade estaria posta meramente pelo eu e por nenhum não-eu – “a ideia de um eu, dirá Fichte, cuja consciência não fosse determinada por nada fora dele mas que, pelo contrário, determinasse tudo fora dele por sua mera consciência” (Fichte, 1984: 59 (GA I/2: 277)). Ora, nenhuma atividade teórica poderia produzir esse ideal, já que esta está circunscrita a determinar o que é, não o que *deve ser*. Revela-se aqui, por conseguinte, uma espontaneidade da razão de criar absolutamente a partir de si mesma um “mundo ideal” que remete, sem dúvida, àquela causalidade da razão que Kant definia como prática.¹⁴ Mais adiante, nessa mesma exposição da doutrina da ciência, Fichte fala do “esforço livre e fundado no eu, e que se dirige ao criar <Erschaffen> e, por atividade ideal, cria <erschafft> efetivamente” (Fichte, 1984: 164 (GA I/2: 432)). Referindo-se ao ato originário da *liberdade* presente na base de toda representação e de todo saber, as outras exposições da doutrina da ciência descreverão esse caráter absolutamente espontâneo de criação da faculdade prática como “um criar a partir do nada <Erschaffen aus dem Nichts>, um fazer daquilo que não era, um iniciar absoluto” (Fichte, 1962, GA IV/ 3: 360).¹⁵ É uma *criação*, porque é uma produção da razão e, aliás, da imaginação

racional em geral, para o que nenhuma experiência é suficiente para determinar algo; segundo, porque a humanidade não é representada como fim dos homens (subjetivamente), isto é, como objeto que se toma efetivamente como fim, mas como fim objetivo, que, qualquer que seja o fim que queiramos, deve constituir como lei a condição suprema delimitante de todos fins subjetivos” (Kant, 1902, IV: 430-1).

¹⁴ O ideal é um “produto absoluto do eu” e, como tal, “pode ser elevado até o infinito”. Assim como em Kant, por conseguinte, essa causalidade não é a de uma causa eficiente ou real, mas designa essa maneira de ação da razão, essa sua produtividade, na qual ela é causa da própria representação.

¹⁵ A exposição de 1801/2 descreverá tal ato absoluto da *liberdade* igualmente como “criação <Erschaffung> que apreende imediatamente a si mesma como criação a partir do nada” (Fichte, 1962, II/6: 197); a exposição de 1804, utilizando

na sua função criadora <*schaffende Einbildungskraft*>; e é a partir do nada, porque não só não é determinada por nada fora da própria imaginação, mas também, já podemos adiantar aqui, porque é o ato incondicionado que está no fundamento de todo saber determinado, anteriormente a todo objeto e a toda consciência e saber fáticos.¹⁶

Por outro lado, o elemento prático kantiano também se faz presente, digamos, no conteúdo desse ideal que está na base da reflexão sobre si do eu. Assim como a lei moral em Kant é uma “lei fundamental do ser racional em geral”, assim também aqui com o ideal projetado pela imaginação criadora na doutrina da ciência: o ideal colocado no fundamento da reflexão sobre si é mera expressão da essência mesma de toda racionalidade, aquilo com o que o refletido e tudo o mais *devem concordar* para alguma vez serem compreendidos. A ideia, portanto, “de um eu, cuja consciência não fosse determinada por nada fora dele mas que, pelo contrário, determinasse tudo fora dele por sua mera consciência” (Fichte, 1984: 59 (GA I/2: 277)), este fim essencial de toda razão finita, é justamente a expressão desse caráter fundamental de toda racionalidade: tudo o que deve ser compreendido *deve* ser genetizado, produzido pela própria razão, e cujo fundamento, evidentemente, só pode ser uma gênese absoluta.¹⁷ “Preencher a infinitude”, portanto, significa realizar o conteúdo mesmo do eu absoluto, da gênese absoluta. Nesse sentido, a racionalidade em geral é impulsionada, do começo ao fim, pelo *interesse* de um *fazer*, que não deixa de ser um racionalizar de todo não-eu, isto é, de genetizar tudo aquilo que ela tem diante de si.

Só o elemento prático, todavia, mostra-se limitado para compreender esse operador especulativo que faz a passagem do Absoluto para o saber fático. Afinal, essa espontaneidade em questão é anterior a toda consciência e a todo objeto, anterior mesmo à distinção entre natureza e

agora o termo <*Schöpfung*>, definirá o *Deve* <*Soll*> como uma criação, chamando-o de “criação a partir do nada <*Schöpfung aus dem Nichts*>” (Fichte, 1986: 168).

¹⁶ Nesse sentido, esse ato incondicionado, “do nada”, remete ao sentido transcendental de *liberdade*, dado por Kant na *Crítica da razão pura*, de ser uma capacidade de começar por si um estado ou série (Kant, 1974, A533/B561).

¹⁷ É nesse sentido que lemos na exposição da doutrina da ciência de 1804 que o *Soll* “procura um princípio: ele explica, por isso, categoricamente: de deixar valer o Ser somente sob a condição de um princípio, portanto, de deixar valer somente o ser genético <*genetisches Sein*> ou a gênese do ser. Ele é, assim, um postulado absoluto da gênese” (Fichte, 1986: 213).

moral, enquanto o “prático” em Kant, definindo o domínio da filosofia moral, tem por objeto as ações dos seres racionais em geral, cujo efeito, evidentemente, deve aparecer na natureza. O próprio Kant declara na Introdução à *Crítica da faculdade de julgar*, que “entendimento e razão têm duas legislações diferentes sobre um e o mesmo território da experiência” (Kant, 1902, V: 175). Logo, se o “prático” na doutrina da ciência se refere a uma atividade anterior a toda consciência empírica, a todo objeto, não se trata de pura e simplesmente acolher a espontaneidade prática kantiana e instilá-la ali na reflexão sobre si do eu – o “prático”, em Kant, já se inscreve como que *depois* da consciência. Caso isso seja feito, seria inevitável a rasura schellinguiana de que a doutrina da ciência não compreende a natureza e sua produtividade, faz dela um objeto morto, mero obstáculo à realização dos fins da razão, que, desta sorte, deveria ser superado ou, se quiserem, aniquilado. Há uma carta de Fichte justamente a Kant, todavia, que fornece a pista para o desvendamento do problema colocado. No dia 17 de junho de 1794, Fichte declara a Kant: “descobri particularmente na sua *Crítica da faculdade de julgar* uma harmonia com minhas convicções particulares sobre a parte prática da filosofia” (Fichte, 1962, GA III/ 2: 138).¹⁸ É no juízo reflexionante, portanto, enquanto ele contém um princípio da *reflexão* que aponta para uma raiz comum ao suprasensível e ao sensível, onde se deve encontrar um novo elemento para a compreensão dessa estrutura responsável pela passagem do Absoluto para o saber fático.

Mas que fique claro: é somente em uma forma particular do juízo reflexionante que esse elemento deve ser encontrado, a saber, somente no juízo reflexionante estético. Pois se é verdade que o juízo teleológico fornece uma determinada “pré-compreensão” do mundo – anterior a ele, por conseguinte, – mediante a *representação* de uma *finalidade da natureza* em vista do fim último <Endzweck> da razão, expressando justamente uma certa *concordância* entre liberdade e natureza, uma certa *finalidade*

¹⁸ Que Fichte tenha se dedicado com afinco ao estudo da terceira *Crítica* não há dúvida nenhuma. Prova disso é seu projeto, nascido imediatamente a sua publicação, de uma nova exposição da *Crítica da faculdade de julgar*, facilitando a exposição e utilizando o método sintético em sua completude. Mais que isso, como mostrou Giorgio Cecchinato, ao nosso ver, de um modo definitivo, as preocupações de Fichte com o problema estético e suas implicações vinham desde sua formação em Schulpforta, e daí também seu vivo interesse pela terceira *Crítica*. Sobre isso ver Cecchinato, 2009.

da natureza *em vista* da liberdade, essa sua concordância, entretanto, não deixa de se dar, do ponto de vista genético, *posteriormente* ao próprio domínio da natureza e, portanto, da consciência empírica. Afinal, é uma representação da razão que, para realizar seu fim último, pressupõe uma síntese entre natureza e liberdade em um autor moral do mundo, que se, decerto, enquanto *autor* moral do mundo, tem de vir antes de sua cisão entre natureza e liberdade, enquanto representação mesma da razão é posterior a ela e, por conseguinte, *pressupõe* a própria cisão. Nas palavras de Fichte, ela é uma síntese *post factum*. Não é à toa que Kant denomina essa concordância de “finalidade *objetiva*”, já que ela se resolve *a partir* dos fenômenos, para fazer eles concordarem com o agir moral do ser racional e com a sua esperança <*Hoffnung*> na realização do Sumo Bem. Sucede que, para além dessa finalidade, Kant fala também de uma *finalidade subjetiva* entre um objeto e a mente, na qual não há nenhum conceito *anterior* ao objeto que o determinasse, mas a faculdade de julgar, de um modo ainda mais radical, dá a si mesma a lei ou regra do julgamento. Estamos falando, evidentemente, do juízo estético.

Como diz Kant, para as leis e formas particulares empíricas, deixadas indeterminadas pelas leis universais do entendimento, a faculdade de julgar tem um princípio transcendental para *refletir* sobre elas, *pressupondo* nelas uma unidade que é *projetada* justamente através de uma *representação* da natureza, na qual um outro entendimento – uma razão suprema – teria como que organizado a natureza nessas suas formas particulares empíricas *para* nossa razão, quer dizer, “*como se* um entendimento (embora não o nosso) as tivesse dado *em vista* <*zum Behuf*> da nossa faculdade de conhecimento para tornar possível um sistema da experiência segundo leis naturais particulares” (Kant, 1902, V: 180). – Essa representação da natureza não é nenhum conceito determinado de objeto, e este “em vista de” já denota a relação de finalidade entre essa representação da natureza pressuposta pela faculdade de julgar e a mente, na qual é *admitida*, pura e simplesmente, uma concordância dessas formas particulares com a razão. “Essa concordância <*Zusammenstimmung*> da natureza com nossa faculdade de conhecimento é pressuposta a priori pela faculdade de julgar *em vista* <*zum Behuf*> da sua reflexão sobre ela segundo suas leis empíricas” (Kant, 1902, V: 185); e como ela é contingente, ela tem de ser vista como *final* <*zweckmäßig*> para a razão, isto é, como algo *em vista* dela e do seu uso. Quando há a *concordância* do propósito do sujeito e suas condições de um conhecimento em geral com a forma do objeto, tem-se então um sentimento de prazer – este

se refere ao sujeito e é, assim, a expressão dessa relação de um objeto com a mente, que não passa pela consciência determinada do objeto, mas por essa concordância final do objeto *em vista* da mente e da sua pressuposição transcendental. Por isso, é uma finalidade *subjetiva* da natureza, isto é, o objeto é julgado em vista da razão, antes mesmo que esta tenha algum conceito determinado do objeto, e daí a satisfação que essa concordância final proporciona. Por outras palavras, quando o objeto causa em nós essa satisfação e como que preenche o princípio da faculdade de julgar da “adequação <Angemessenheit> da natureza à nossa faculdade de conhecimento”, ele é julgado “belo”.

Ora, já encontramos aqui, no juízo estético do belo, a relação de um princípio transcendental que, anterior a qualquer conceito de objeto, o torna possível, sendo ele, no fundo, o decalque da própria racionalidade do sujeito. Os textos da Dialética da faculdade de julgar estética expõem ainda mais decisivamente esse caráter próprio do juízo estético, no qual o objeto só é reconhecido como objeto – no caso, “belo” – porque ele é como que uma expressão ou *efeito* da própria constituição da razão e seu princípio transcendental de reflexão. Trata-se, decerto, da natureza, mas, na verdade, “ela contém para nós a ocasião de percebermos a finalidade interna na proporção das nossas forças da mente no julgamento de certos objetos dela” (Kant, 1902, V: 350). Mas o que seria, no fundo, essa proporção interna das faculdades do sujeito com a qual o objeto belo deve concordar e cuja concordância se expressa em um sentimento do próprio sujeito? Tal proporção, diz Kant, tem um fundamento *prático* e reconduz ao substrato *suprassensível* do sujeito. Quando Kant, pois, se pergunta: qual é o conceito que está no fundamento de todo juízo estético, já que ele pretende ser universalmente válido, mas não possui nenhum conceito determinado de objeto, a resposta só pode ser aquilo que designa essa “finalidade interna” no sujeito, isto é, o “suprassensível no sujeito”. Quer dizer, o objeto belo, aquele que concorda com a mente e seu princípio reflexionante, é um fenômeno <Erscheinung> que só é reconhecido enquanto tal, porque em seu fundamento se encontra uma finalidade interna do próprio sujeito, logo, algo suprassensível, que, como dito, é anterior ao próprio fenômeno e, mesmo, sua condição de possibilidade, já que é princípio transcendental. Por isso, Kant pode dizer: “o conceito puro da razão do suprassensível se encontra no fundamento do objeto, enquanto objeto dos sentidos, por conseguinte, como fenômeno <Erscheinung>” (idem). Por aqui, já começa a se vislumbrar em que sentido Fichte podia dizer sem nenhum embaraço

que “o mundo inteligível é a condição do mundo dos fenômenos <*Erscheinungen*>; o último é construído sobre o primeiro” (Fichte, 1962, GA IV/3: 424). Nada mais kantiano do que tal explicação, nada mais distante do dogmatismo ou de qualquer recaída dogmática, portanto.

E no entanto, se é verdade que essa reflexão sobre si do eu, estrutura de passagem do Absoluto para o saber fático, fonte geradora da consciência empírica, contém em si essa finalidade subjetiva, tal como a encontramos no juízo estético kantiano, resta que o texto base de que partimos em nossas análises nos diz que o objeto só surge para o eu na sua *discordância* com o ideal, e não na sua concordância. Relembremos: só há objeto para a razão e, por conseguinte, consciência de objeto, porque o refletido *não* concorda com o ideal do reflexionante. Ora, tais características encontramos no juízo estético do sublime e, particularmente, do sublime matemático, justamente aquele que expressa uma finalidade não “do objeto em relação à faculdade de julgar reflexionante conforme o conceito da natureza, mas do sujeito em relação aos objetos, segundo sua forma, quer dizer, segundo sua não-forma <*Unform*>, conforme o conceito da liberdade” (Fichte, 1962, GA IV/3: 192).¹⁹ Para compreendermos em definitivo, então, essa estrutura de passagem do Absoluto para o saber fático, vale a pena retomar, mesmo que sucintamente, aquilo que nos interessa nos delineamentos gerais do sublime matemático da *Crítica da faculdade de julgar*.

Como se sabe, o sublime matemático, para Kant, ocorre diante de certos fenômenos da natureza que, com sua grandeza, levam a capacidade de compreensão da imaginação ao seu limite e mesmo à sua nulidade e, através disso, conduzem o conceito da natureza a um substrato suprassensível, que deve se encontrar no fundamento dela, natureza, e, ao mesmo tempo, da própria razão. Para avaliar esteticamente a grandeza

¹⁹ Assim como nós, Metz e Thomas-Fogiel também fazem uso dos textos do sublime kantiano para explicar elementos da doutrina da ciência. Mas ambos, ao nosso ver, de modo equivocado. Metz traça bem o paralelo entre sublime e imaginação, mas identifica ele com o momento teórico da imaginação e daí não explica o momento propriamente reflexionante, da finalidade subjetiva, inscrita no sublime e na reflexão originária do eu na doutrina da ciência, como ainda veremos – Cf. Metz, 1991: 310-8. Thomas-Fogiel, por sua vez, acerta ao identificar o sublime com a faculdade prática e com o caráter geral do saber na doutrina da ciência, mas apenas menciona essa identidade sem tirar consequências dela – Cf. Thomas-Fogiel, 2000: 268-9.

de um objeto da natureza são necessárias duas ações da imaginação: a apreensão <Auffassung> e a compreensão <Zusammenfassung> – pela primeira, a imaginação acolhe os elementos do objeto a ser medido; pela segunda, ela tem de unificá-los sucessivamente, para que a avaliação de grandeza do objeto a ser medido possa ocorrer. Se na avaliação matemática, nunca há conflito entre essas duas ações, já que a compreensão pode acompanhar a apreensão ao infinito, tal como em uma série numérica, quando se trata, contudo, de uma avaliação estética, sensível, da grandeza, esse conflito pode ter lugar, a saber, quando na apreensão progressiva, a *razão* se interpõe e *exige* a *totalidade* da compreensão em uma única intuição, emergindo um *conflito entre o infinito e o finito*. O conflito surge porque o infinito está para além de toda medida – “é pura e simplesmente grande (não apenas comparativamente)” e “ultrapassa todo padrão de medida <Maßstab> dos sentidos” – e, por conseguinte, não pode ser *compreendido* pela imaginação como um *todo* em uma intuição. Para isso, seria preciso uma compreensão que fornecesse um padrão de medida que tivesse com o infinito uma relação determinada e referível a números, o que, para a imaginação, é impossível (Kant, 1902, V: 254). Nesse conflito, por conseguinte, revela-se ao mesmo tempo a *inadequação* <Unangemessenheit> da imaginação e de toda medida sensível em relação ao infinito e à exigência de compreendê-lo, mas também uma faculdade *suprassensível*, a própria *razão*, única fonte possível da capacidade de poder pensar o infinito e das ideias que lhe são devidas.²⁰ E claro, o reconhecimento dessa inadequação só pode ter lugar sob a condição de que haja ali uma relação *final* do objeto com a mente, em que a *concordância* entre imaginação e razão é exigida e pressuposta como tal, mas que, justamente porque não acontece, revela-se como *discordância* entre elas:

²⁰ “Portanto, diz Kant, tem de ser a avaliação estética das grandezas, em que o esforço <Bestrebung> à compreensão, que ultrapassa a faculdade da imaginação de conceber a apreensão progressiva em um todo da intuição, é sentido e, ao mesmo tempo, é percebida a inadequação dessa faculdade ilimitada no progredir”, Kant, 1902, V: 255. Novamente, não parece ocasional Fichte fazer uso do conceito de *esforço* <Streben> na parte prática da *Grundlage*: é uma tendência infinita à determinação que é incapaz de realizá-la, compreendendo já em si um *limite*: “no próprio conceito de esforço já está contida a finitude, pois o que não é *contrariado*, não é um esforço” (Fichte, 1984: 145 (GA I/2: 404)).

nossa imaginação mostra mesmo em seu maior esforço <*Anstrengung*> em vista da compreensão exigida dela de um objeto dado em um todo da intuição (por conseguinte, para a exposição da ideia da razão) seus limites e inadequação, ao mesmo tempo, contudo, sua destinação <*Bestimmung*> à efetuação da adequação da mesma como uma lei (Kant, 1902, V: 257).

Quer dizer, o fenômeno, que é dito sublime, é novamente um decalque da própria racionalidade e designa, na verdade, o momento em que diante de um objeto é revelada para a própria razão a sua destinação suprassensível.²¹ E como em toda finalidade subjetiva, aqui também tal concordância e discordância se revelam através de um *sentimento*: um sentimento ao mesmo tempo de *desprazer*, resultante da inadequação da imaginação para com a avaliação exigida pela razão, e de *prazer*, oriundo da revelação, através dessa inadequação, da infinitude da razão e da concordância que sua lei exige. Em outras palavras, a razão *sente* ao mesmo tempo o *limite* de toda compreensão diante do infinito, mas também sua capacidade de pensar o infinito, isto é, a *causalidade* das ideias que vai além de todo sensível.

É o juízo reflexionante estético, sobretudo aquele do sublime, portanto, que fornece a Fichte o subsídio para estabelecer uma atividade anterior a todo objeto e, por conseguinte, anterior a toda consciência, atividade na qual uma concordância do objeto com a mente é pressuposta, sendo, pois, unicamente sob esse pano de fundo que torna-se possível o próprio objeto para a razão. O que dizia mesmo nosso texto base de análise? Ele dizia:

assim que o eu está posto, está posta toda realidade; no eu deve estar posto tudo; o eu deve ser pura e simplesmente independente, e tudo deve ser dependente dele. Portanto, é exigida a concordância <*Übereinstimmung*> do objeto com o eu; e é o eu absoluto, exatamente em virtude de seu ser absoluto, que a exige (...). -Y [atividade do eu, FG] está em um mundo em que toda atividade igualaria *efetivamente* a

²¹ É o que Kant explicita: “daqui se vê que a verdadeira sublimidade tem de ser procurada somente na mente do julgante, não no objeto da natureza, cujo julgamento causou a disposição do mesmo” (Fichte, 1984: 256).

do eu, e é ideal. – Ora, Y [atividade do objeto, FG] não concorda <*übereinkommt*> com –Y, mas sim é-lhe *oposta*. Por isso é conferida a um *objeto*; e, sem essa referência e sem a exigência absoluta que a funda, não haveria nenhum objeto para o eu, e este seria tudo em tudo, e, exatamente por isso, não seria nada (Fichte, 1984: 140-1 (GA I/2: 397)).

Assim, quando é dito que “tudo deve concordar com o ideal”, já está introduzido *sintética e necessariamente* o momento *reflexionante* dessa estrutura de passagem do Absoluto para a consciência fática, em que é *postulada* uma certa adequação de todo refletido com o eu, *antes mesmo* de todo objeto e de toda consciência empírica. Se é através dessa reflexão que o eu sai da mera posição absoluta de si mesmo e torna possível o advento da multiplicidade e do outro, instaurando essa relação de concordância do outro (o refletido) com o mesmo (o eu), então, isso significa que todo esse múltiplo, esse outro, só é *para o eu* na medida em que estiver nessa relação *final* com ele, no qual há um plano – uma *pressuposição transcendental* – anterior a todo objeto e a todo não-eu, com o qual todo refletido *deve concordar*. O ideal – lembremos: expressão fundamental de toda racionalidade – é justamente esse plano, aquilo que *deve ser* para que seja compreendido, racionalizado – do contrário, o eu nem mesmo poderia reconhecer para si mesmo o que é um objeto. Uma *concordância* de todo refletido com a *gênese* é *exigida*, e todo saber só tem lugar a partir dessa *exigência de gênese*, porque só ela abre como que o *campo transcendental* de todo objeto para a razão. – Logo, trata-se de uma *finalidade subjetiva*, tal como Kant a determina para os juízos estéticos, porque não há aqui nenhum conceito determinado do objeto, mas somente essa pressuposição transcendental da reflexão, o ideal de que todo refletido deva ser produzido pelo eu. É uma ação incondicionada, que institui, portanto, absolutamente e sem fundamento, o campo de toda objetividade e de toda consciência empírica, porque instaura esse pano de fundo – o ideal enquanto pressuposição transcendental, conteúdo de toda racionalidade – no interior do qual todo objeto para a consciência pode ter lugar, já que pode ser *medido* através desse “padrão

de medida”²² (o ideal). Não é à toa que Fichte descreveu a *criação* desse ideal como “*absoluta*” e “*a partir do nada*”.²³

Nesse sentido, a abertura desse *campo transcendental* da objetividade é traduzível, justamente, como a abertura de toda a *determinabilidade* da razão. Afinal, todo objeto, tudo o que é *determinado*, só o é no interior de uma determinabilidade, isto é, de uma esfera, da qual ele é uma parte. Tal esfera da determinabilidade é o ideal de que todo não-eu seja determinado pelo eu. É nesse mesmo sentido que, no §13 da *Nova Methodo*, depois de ter deduzido a faculdade prática, como o princípio fundamental de toda dedução da consciência, e seu determinável, a racionalidade em geral, Fichte pode retomar o esquema de exigência de gênese (o *Soll*) e seu ideal como campo de todos objetos, dizendo que “a partir desse determinável a ser posto necessariamente nós derivaremos todos objetos da consciência, como algo mediato, trazido pela consciência imediata do *dever* <*Sollen*>” (Fichte, 1962, GA IV/3: 442). Não se trata, é claro, da derivação factual e empírica de todos os objetos, mas da ideia de que todos objetos da consciência só o são para ela porque estão nessa relação de *finalidade subjetiva*, na qual, antes mesmo de qualquer conceito delas, está posto um campo em relação ao qual – concordando ou discordando – eles têm sua existência para a razão.

Mas por que há, afinal, objeto, consciência e saber fático e não, antes, o puro eu absoluto, que é tudo e, por isso, nada? É que, de fato, a exigência da gênese não é cumprida e sua não realização se exprime, como dito, pela posição de um objeto e da consciência do objeto. Por que ela não é cumprida? Precisamente porque se trata de uma *reflexão*, que, como tal, não consegue *satisfazer* a essa exigência. Toda reflexão, afinal, é uma determinação, e toda determinação, por sua vez, algo finito e limitado.²⁴ Quer dizer, a forma mesma da reflexão já é refratária à exigência nela

²² Fichte dirá: “Simplesmente para poder pôr um *objeto* qualquer, já tenho de sabê-lo; essa lei, portanto, tem de estar, antes mesmo da experiência possível, em mim mesmo” (Fichte, 1984: 51 (GA I/2: 267)).

²³ A exposição de 1804 dirá: “se *deve* existir isso e aquilo, então é claro que, através disso, é enunciada uma admissão interna <*innerliche Annahme*>, sem nenhum fundamento, pura e simplesmente de si e a partir de si mesma, portanto, pura criação interna <*innere reine Schöpfung*>” (Fichte, 1986: 177).

²⁴ Como diz Fichte: “Todo predicado possível do eu designa uma limitação dele. O sujeito: eu, é o puro e simplesmente ativo, ou o que é. Pelo predicado (...) essa atividade é incluída em uma esfera delimitada” (GWL, GA I/2: 298 (73)).

inscrita pela gênese absoluta, na medida em que a determinação do eu *como* algo institui aquele *hiato* entre a gênese absoluta projetada e exigida e o que é refletido, o eu como objeto: a exigência da gênese não é satisfeita, o refletido *não concorda* com o padrão de medida da reflexão e, justamente por isso, há um objeto, um *Gegenstand*. Ao mesmo tempo, contudo, não podemos nos esquecer que só há limitação porque há a exigência do infinito, a própria infinitude oriunda da capacidade criadora da razão, que, por isso, não pode ceder mesmo que a reflexão não tenha satisfeito a exigência, mas se recoloca, então, como exigência permanente, instituidora do saber. É nesse sentido que Fichte fala de uma *limitação originária* do próprio eu, inscrita na própria forma-reflexão, mas simultaneamente da sua permanente infinitude ínsita a essa sua causalidade criadora, responsável pelo ideal do eu, enquanto padrão de medida da reflexão. Nisto, aliás, se mostra nessa estrutura de gênese do saber fático, a unificação sintética de limite e ilimitação, de finitude e infinitude, na qual ambos estão em uma determinação recíproca: sem infinitude não há limite para o eu e, por conseguinte, não há consciência, nem saber e objeto; ao mesmo tempo, sem limite, não há consciência nem consciência da própria capacidade criadora do eu. Como diz Fichte, “sem uma infinitude, não há uma delimitação: sem uma delimitação, não há uma infinitude: infinitude e delimitação são um e o mesmo termo sintético” (Fichte, 1984: 113 (GA I/2: 214)). Exatamente como se passava com o sublime matemático kantiano: não é possível à razão tomar consciência do limite da imaginação e da finitude em geral senão através da exigência da infinitude, ao mesmo tempo é pela limitação da imaginação que ela toma consciência de sua destinação suprassensível.

Querem um exemplo, por certo, derivado e distante, mas que pode ajudar a elucidar o que está sendo dito? Ele está aqui, bem diante de nós. Ao ler o título deste texto mesmo – “Da gênese do sensível a partir do inteligível” –, essas palavras, o leitor, *antes* mesmo que tenha início a leitura, já formulou para si mesmo uma série de suposições sobre aquilo que será tratado – todas elas calcadas em sua experiência intelectual e cultural, a começar pela própria língua portuguesa: o texto, dizem essas suposições, *deve ser* sobre isso, ou sobre aquilo; o sensível *deve* significar as sensações ou as paixões ou o que é da natureza; o inteligível *deve* designar o mundo das ideias, um ideal, ou o espírito; o texto, enfim, *deve* falar da origem disso a partir daquilo ou daquilo a partir disso etc. Todas essas suposições não foram claramente formuladas pelo leitor, elas não são o conceito determinado de um objeto e elas nem mesmo

se configuram como uma hipótese que poderia se comprovar ao fim da leitura do texto, já que não se trata de uma única tese clara e distinta que recebe ou não comprovação das palavras do texto. Mas essas suposições criaram um *campo de expectativas*, uma pré-compreensão do objeto em questão, portanto, anterior ao objeto, somente no interior da qual, todavia, cada leitor está a compreender o que está lendo agora: o tema aqui dissertado é interpretado em *concordância ou discordância* com essa rede trançada a partir dessas suas suposições iniciais. Quer dizer, sem esse campo de expectativas e exigências – exigências porque *deve ser* assim, *deve ser* assado, *deve ser* isso, *deve ser* aquilo –, o que chamamos de campo transcendental, não poderia nem mesmo haver inteligibilidade das palavras aqui lidas. Não é uma representação determinada do que vem a ser dito, não é o conhecimento de um objeto, é uma mera criação da razão, e no entanto, seu uso está na base da compreensão do tema agora dissertado, está posto *em vista* disso. Ora, todo esse procedimento que teve lugar na cabeça de cada um dos leitores, é precisamente uma formação derivada, bem pálida e longínqua da estrutura de passagem do Absoluto para a consciência fática. Sem o campo de expectativa, não há objeto inteligido para o leitor, mas sem o próprio tema agora dissertado, essas exigências não se realizariam.

IV

Por tudo isso, é hora de voltarmos à questão inicial de que partimos e avaliarmos se a crítica de Schelling e companhia tem sua razão ou não. Afinal, é por aqui que podemos compreender em toda a sua amplitude o que está em jogo quando se dizia que a abertura do campo transcendental significa a abertura de toda objetividade para a razão. É neste momento, pois, em que o saber começa a se instaurar, a determinabilidade tem lugar e em que contemplamos o nascimento da consciência, que podemos compreender a gênese dos domínios do saber, reconduzindo-os cada um deles a essa estrutura de passagem, a reflexão sobre si do eu, esta sendo, pois, a raiz comum de natureza e espírito. A saber, se a reflexão só considera o objeto refletido, então ele terá de aparecer necessariamente determinado e, dada a inconsciência do eu de seu produzir, como algo *dado* e independente da própria reflexão: ele aparece à consciência, portanto, como o que a limita e está “contraposto” a ela, isto é: *Gegenstand*. Temos aí a perspectiva teórica do saber, seu domínio é o da *natureza*. Esta surge, por conseguinte, não pela consideração do que

deve ser, mas daquilo que é, portanto, referente ao objeto determinado, que, como vimos, só existe porque não há concordância com o ideal da gênese, mas negação da gênese. Isso significa, todavia, que não existe uma “natureza” fora do saber, que aquilo que chamamos de “natureza” é tão somente uma significação que encontra sua origem na estrutura da razão, resultado de uma determinada perspectiva sua. Sem a exigência de gênese, sem a não realização da gênese e sem a consideração daquilo que é, não haveria natureza. “Pela doutrina da ciência, conclui Fichte, está dada, como necessária, uma natureza a ser considerada, segundo seu ser e suas determinações, como independente de nós” (Fichte, 1984: 25 (GA I/2: 135) – trecho da segunda edição).

Mas, como já vimos, não há igualmente limitação sem a infinitude da razão e sua capacidade criadora do ideal. Assim, se a reflexão considera não o que aparece determinado a ela, mas a exigência de gênese que está em seu fundamento, abre-se a ela a ordem do dever-ser, dos fins que a razão pode se colocar independentemente daquilo que é, o eu podendo *agir em concordância com o ideal*. Depois de ter deduzido essa exigência de gênese como fonte de toda objetividade, dizendo que “é exigida a concordância do objeto com o eu”, Fichte puxa uma nota, na qual identifica essa exigência com o “imperativo categórico de Kant”. Mas, notemos: essa identificação só se verifica segundo a forma da ação, porque, enquanto mandamento moral, ela só aparece à consciência mais tarde, quando o eu já tomou consciência dos objetos e de si mesmo. O que está em questão, afinal, nesse momento anterior da dedução é a origem dessa ação. Fichte escreve ali:

se em alguma parte se torna claro que Kant colocou como fundamento de seu procedimento crítico, embora tacitamente, exatamente as premissas que a doutrina da ciência estabelece, é aqui. Como teria ele jamais podido chegar a um imperativo categórico, como postulado absoluto de concordância com o eu puro, sem partir da pressuposição de um ser absoluto do eu, pelo qual tudo estaria posto, e que, na medida em que não é, ao menos *deveria ser* (Fichte, 1984: 140 (GAI/2: 396) – nota).²⁵

²⁵ Lembremos que, no fundamento do *dever* moral, tal como estabelecido por Kant, havia de se pensar também no ideal de uma razão, na qual todo *subjetivo* concordasse com o *objetivo*, isto é, o ideal de uma vontade santa, a qual

Logo, há moral e um “domínio do conceito da liberdade”, como dizia Kant, porque no fundamento da razão em geral está inscrita uma exigência de gênese que, quando aplicada às *ações*, determina o agir moral e exige que tais ações sejam conformes o seu mandamento. Sem, portanto, essa exigência de gênese, não haveria essa significação que chama pelo nome de “espírito”: se falamos de espírito e, em geral, da liberdade, é porque a razão se estrutura dessa maneira.

Ora, mas assim como não há limitação sem infinitude e vice-versa, assim também não há natureza sem espírito e vice-versa: ambos conceitos constituem um todo único, no qual cada termo remete ao outro reciprocamente. Não é possível pensar na capacidade criadora sem ter ao fundo aquilo que é, isto é, sem a natureza, não há espírito; por sua vez, é só na oposição à atividade criadora, enquanto padrão de medida, que é possível compreender isso que está aí diante de nós e que foge a essa atividade: sem espírito, não há natureza – figura e fundo, portanto, estão em determinação recíproca e um não é possível sem o outro, podendo cada uma ser o fundo da outra conforme a perspectiva adotada. É como se ambos os conceitos, natureza e espírito ou, se quiserem, natureza e cultura, possuísem na doutrina da ciência um estatuto “funcionalista”, em que o saber se realiza única e exclusivamente através desse par de domínios, quer dizer, a consciência empírica é perpassada por essas duas significações e só pode ter lugar circundada por elas, tudo isso deduzido geneticamente da estrutura de passagem do Absoluto para o saber.

Muito longe, portanto, da doutrina da ciência pressupor o conceito de natureza, tal como pretendia Schelling e companhia, ela fornece, na verdade, a gênese da sua significação, o fundamento de por que há algo como a natureza para a razão; e ao contrário do que acusava Schelling, se o termo que aparece nessa dedução do domínio da natureza seja o de “oposição” – o objeto está “oposto” à exigência de gênese –, tal termo

seria, precisamente, a realização da gênese, que, como não ocorre, tem de ser uma exigência, formulada no ideal. Sobre isso ver Kant, 1902, IV: 412-3. Não é à toa que Fichte define todo querer como um *postular* à efetividade (Fichte, 1962, GA IV/3: 423), no qual a realidade do objeto desejado é exigida: “querer algo significa: exigir <*fordern*> que um objeto determinado, que no querer só é pensado como *possível*, seja objeto *efetivo* na experiência (...). Em todo querer se encontra o *postulado* de um objeto fora de nós e é pensado em seu conceito algo que não somos” (Fichte, 1962, GA I/5: 41).

deve ser entendido a partir do caráter reflexionante dessa estrutura de passagem do Absoluto para a consciência, isto é, como algo que é decalcado do campo transcendental naquela relação de finalidade subjetiva. Em hipótese alguma tal termo deve ser entendido materialmente, segundo uma causalidade eficiente, como uma oposição que deva ser aniquilada, mas é objeto porque está em oposição à exigência de gênese da razão e só por isso é algo compreendido pela razão ou simplesmente é. Na verdade, determinar esse domínio como produtividade anterior ao advento do eu, como seu “passado transcendental”, identificando, por conseguinte, espírito e natureza, já é admiti-lo como objeto, ao qual cabe estas tais determinações; já é, por conseguinte, uma ação posterior, fruto de uma determinada *representação positiva e teleológica* da natureza, vale dizer, de uma determinada “visão de mundo”, que, por isso mesmo, pressupõe necessariamente o prévio estabelecimento desse domínio ou dessa significação originária e, a fortiori, a própria gênese da consciência e do saber fático – não sem razão Kant chamava o juízo teleológico de finalidade objetiva, que se dá, por conseguinte, *depois* da consciência; é uma síntese *post factum*, dizia Fichte. Quer dizer, a filosofia da identidade de Schelling ainda fica presa à consciência empírica, fática, tal como faz todo dogmatismo e toda filosofia pré-crítica. Por fim, fica claro em que sentido Fichte pode dizer que “o mundo inteligível é a condição do mundo dos *fenômenos*; o último é construído sobre o primeiro” (Fichte, 1962, GA IV/3: 424): o mundo inteligível designa o ideal da reflexão sobre si do eu e está no fundamento do mundo sensível e, claro, de toda consciência empírica, na medida em que tais têm sua existência apenas em função da exigência de realização desse fim inscrito na razão. O conceito de mundo, por conseguinte, é deduzido da própria estrutura da razão e, mais particularmente, daquela que opera a passagem do Absoluto para a consciência empírica. Enfim, essa dedução do mundo sensível a partir do mundo inteligível não implica em uma recaída pré-crítica por parte da doutrina da ciência.²⁶ Ao contrário, ela se realiza

²⁶ Com razão, Günter Zöller denominou esse modo de ver de “noumenalismo transcendental”, opondo-lhe um “noumenalismo transcendente”, que justamente designaria um sistema filosófico pré-crítico. Ele escreve: “For Fichte, the intelligible world or the world of noumena is not a realm of supersensible objects given to the intellect in some speculative or moral-practical orientation reaching beyond the world sense or nature. Rather, the intelligible or noumenal is a necessary product of thinking and its laws. It is

justamente para executar a contento o programa de dedução genética de tudo aquilo que aparece na consciência. E se voltarmos ao nosso exemplo dado anteriormente, há de se perguntar se o texto foi inteligível para o leitor, o que significa: se ele, em alguma medida, pôde *corresponder* ou *concordar* com as expectativas e exigências feitas pelo leitor no início da sua leitura e, caso tenha concordado, se ele tenha desperto nele, quem sabe?, um sentimento de prazer. Oxalá!

Bibliografia

- Cecchinato, G. (2009). *Fichte und das Problem einer Ästhetik*. Würzburg: Ergon.
- Fichte, J. G. (1986). *WL 1804 II^a Vortrag*. Hamburg: Felix Meiner.
- ____ (1984). *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. R. Rodrigues Torres Filho. (trad.) São Paulo: Abril Cultural.
- ____ (1962). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. R. Lauth. (org.) 42 vols. Stuttgart: frommann-holzboog.
- Gaspar, F. (2015). Fichte e Schelling em confronto – filosofia da reflexão ou não? *Dois Pontos*, 12/2, 79-97.
- Görland, I. (1973). *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Guérout, M. (1930). *L'évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Strasbourg: Les Belles Lettres.
- Hegel, G.W.F. (2015). *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: *Hauptwerke in sechs Bänden*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hühn, L. (1992). *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart: Metzler.
- Kant, I. (1974). *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- ____ (1902). *Kants Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Felix Meiner.
- Lauth, R. (1975). *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*. Freiburg und München: Alber.
- ____ (1965). *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. München und Salzburg: Anton Pustet.

part of the coming about of experience and a reflection of human finitude rather than its transcendence". (Zöllner, 2000: 113).

- Metz, W. (1991). *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft – in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Schelling, F. (1976). *Historisch-kritische Ausgabe*. W. Jacobs. (org.) Stuttgart: frommann-holzboog.
- ____ (1965). *Schellings Werke*. Schröter, M. (org.) Munique: Becksche.
- Thomas-Fogiel, I. (2000). *Critique de la Représentation – Étude sur Fichte*. Paris: Vrin.
- Traub, H. (2000). Schellings Einfluss auf die WL 1804. Oder: ‘Manche Bücher sind nur zu lange geratene Briefe’. In: *Fichte Studien*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.
- Zöller, G. (2006). Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein. In: U. Baumann. (org.) *Fichte in Berlin – Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis*. Hannover: Wehrhahn.
- ____ (2000). *Fichte's Transcendental Philosophy – the Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press.