Nota sobre o ponto de vista da doutrina-da-ciência

Francisco Prata Gaspar

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/289>

DOI: 10.4000/ref.289

ISSN: 2258-014X

Editora

EuroPhilosophie Editions

Refêrencia eletrónica

Francisco Prata Gaspar, « Nota sobre o ponto de vista da doutrina-da-ciência », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [Online], 4 | 2012, posto online no dia 01 janeiro 2013, consultado o 08 setembro 2020.

URL : <http://journals.openedition.org/ref/289> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.289>

Este documento foi criado de forma automática no dia 8 setembro 2020.

© EuroPhilosophie

Nota sobre o ponto de vista da doutrina-da-ciência

Francisco Prata Gaspar

- ¹ Partindo da distinção estabelecida por Fichte entre os dois pontos de vista do pensamento, a saber, o do pensamento natural e comum, isto é, o ponto de vista fático, no qual os objetos são pensados imediatamente e em que o mundo e o pensamento são dados irrefletidamente, e o do pensamento artificial e transcendental, isto é, o ponto de vista genético, no qual o pensamento reflete sobre si próprio, pondo em questão os pressupostos do saber e, por isso, se constituindo como uma doutrina-da-ciência, trata-se, pois, de entender aqui qual modo de proceder se encontra na base do ponto de vista transcendental da doutrina-da-ciência, ao menos nos textos de Fichte referentes à sua estadia em Iena.

1.

- ² Com efeito, desde o início, Fichte já havia estabelecido essa distinção entre um modo objetivo e um modo subjetivo de consideração do saber, como uma distinção crítica fundamental para o próprio estabelecimento da filosofia transcendental. É assim no opúsculo *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência*, quando Fichte afirma que cabe à doutrina-da-ciência pôr em questão os pressupostos de todo saber e se constituir como um saber de todo saber, enquanto todas as restantes ciências, não refletindo sobre seus pressupostos, imediatamente se põem a conhecer os seus objetos; e é assim também na *Segunda Introdução à doutrina-da-ciência*, quando Fichte defende que na doutrina-da-ciência existem duas séries do agir espiritual bem diferentes: aquela do eu observado pelo filósofo e aquela das observações do filósofo, cabendo a este último apenas observar o modo como o eu em seu funcionamento natural e comum procede, não podendo, por isso, intervir nesse operar do eu – e já ali, nesta Segunda Introdução, Fichte diz que “uma razão capital da incompreensão e de muitas injustas objeções contra a doutrina-da-ciência se encontra nisto: ou de modo algum se diferenciou essas duas séries ou o que pertence a uma série foi confundido com o que pertence à outra”¹.

E na verdade, a indistinção ou a confusão entre esses dois pontos de vista constitui a marca distintiva do dogmatismo, na medida em que este, não apreendendo o caráter do registro discursivo da filosofia crítica, justamente procura conhecer regiões objetivas do ser, produzir pelo mero pensamento novos objetos do pensar natural para a vida e, com isso, intervir na vida.

- 3 Com a eclosão do *Atheismusstreit* e das críticas de Jacobi e Reinhold à doutrina-da-ciência, no entanto, essa distinção ganhou em clareza e tornou-se máxima fundamental para a especulação. Isso porque, aos olhos de Fichte, esse conflito “tornou claro aos olhos e significativo em suas consequências”² o mal entendido que está na base da confusão entre os dois pontos de vista. Afinal, é porque ficam presos ao ponto de vista da vida e não se elevam à especulação que tanto as filosofias dogmáticas pré-críticas, quanto Jacobi e Reinhold, exigem da filosofia que ela seja algo que intervenha na vida – como diz Fichte em carta a Reinhold desse período: “eu somente esqueci de atacar o preconceito firmemente enraizado por toda filosofia anterior, segundo o qual se considera a filosofia como uma sabedoria-de-vida (*Lebensweisheit*)”³. Ao contrário, na medida em que a filosofia transcendental não passa de uma “descrição” e “exposição” do pensar comum e real – uma *reprodução* da consciência em seu funcionamento natural –, ela não pode formar a vida, nem intervir nela, “pois o especular se encontra em um mundo totalmente outro, e o que deve ter influência sobre a vida tem de partir da própria vida” – apenas a vida é fim, diz Fichte; a especulação é somente meio, e meio não de formar a vida, mas de conhecer a vida, de modo que “o idealismo é o verdadeiro oposto da vida. Seu fim próprio é o saber, em vista do saber”⁴.
- 4 Ora, descrever o pensar comum e real significa expor o modo de proceder de todo saber em seu uso natural, apresentando assim o mecanismo comum do pensamento, isto é, a forma como o espírito humano na vida procede ao explicar para si a limitação originária constituinte de toda razão finita. Assim, a consciência comum e real procede segundo uma maneira de explicação (*Erklärungsart*) e cabe à especulação explicar essa maneira de explicação ou esse mecanismo do pensar. Para isso, no entanto, a filosofia tem de sair da vida, deixar de estar nela implicada, para só então compreendê-la. “Ao se estar encerrado no que se é, diz Fichte, não é possível conhecer o que se é. Tem-se de sair da vida, se deslocar a um ponto de vista exterior à ela. Esse sair da vida efetiva, esse ponto de vista exterior à vida, é a especulação”⁵ – e não à toa, Fichte chega mesmo a dizer que “viver é própria e inteiramente não filosofar; filosofar é própria e inteiramente não viver”. Dessa forma, só então porque sai da vida, se liberta do mecanismo do pensar em seu proceder natural, é possível ao filósofo refletir sobre a maneira de funcionamento do espírito humano, sobre as ações que estão no fundamento de toda razão finita. Mas, se é assim, há de se perguntar: qual é o modo de proceder do filósofo para sair da vida e se elevar à especulação, sendo permitido a ele por isso se constituir como observador (*Zuschauer* ou *Beobachter*) da consciência natural⁶. Se na já citada carta, Fichte diz a Reinhold que “eu acredito não ter nenhum entusiasmo, nem o primeiro [entusiasmo lógico – referência a Friedrich Schlegel] nem o segundo [entusiasmo da vida – referência a Jacobi], e considero esta *apatia* como absolutamente necessária para se compreender o idealismo transcendental”⁶, há de se perguntar: o que entender por essa *apatia* que está na base do procedimento do filósofo transcendental⁷.
- 5 Eis as questões de fundo que nos colocamos. E o que procuraremos mostrar é que o filósofo sai da vida e se eleva à especulação na medida em que de certo modo neutraliza

a raiz de todo proceder do espírito humano: a faculdade prática. Se na vida toda razão finita tem lugar por um primado do prático, a filosofia se desvencilha do mecanismo do pensar e pode expor todo o funcionamento da razão justamente na medida em que como que neutraliza esse primado do prático. E embora não haja textos absolutamente explícitos de Fichte em relação a esse modo de proceder do filósofo, procuraremos mostrar isso através da exposição do modo como, para Fichte, a razão funciona na vida e de como o próprio dogmático procede na sua explicação do saber, ele que não se eleva à especulação, mas que, permanecendo encerrado na vida, acaba por explicar o saber a partir da mesma maneira de explicação natural do saber, tal como ela se dá na vida, e por isso o inevitável recurso à coisa em si. Para tanto, o material primordial de análise será a primeira exposição da doutrina-da-ciência: a *Fundação de toda a doutrina-da-ciência*.

2.

- 6 Situada no ponto de vista artificial do pensamento, a doutrina-da-ciência realiza o seu projeto delineado pela *Crítica* kantiana de ser um saber do saber por meio de uma radicalização do primado do prático tal como o próprio tribunal da razão já o estabelecera. E isso em um sentido bem preciso: se é verdade que Kant já havia estabelecido um primado da razão prática sobre a teórica, e o fez, aliás, como uma operação central na reconfiguração da metafísica clássica empreendida pelo projeto crítico, é verdade também, porém, que tal primado se circunscreve unicamente a um uso estritamente prático da razão, quer dizer, ao seu uso moral. Ele não versa, pois, sobre a própria possibilidade da razão, e embora Kant chegue a afirmar que, ao fim, todo interesse da razão é prático, a razão teórica funciona em sua plena eficácia e é possível sem nenhum apoio da razão prática⁷. É justamente disso que se trata no caso da doutrina-da-ciência: para Fichte, a razão é antes de tudo prática e a faculdade prática é condição de possibilidade da faculdade teórica – “a própria razão não pode ser teórica, se não é prática; [que] não é possível uma inteligência no homem se não houver nele uma faculdade prática; [que] a possibilidade de toda representação se funda sobre esta última”⁸.
- 7 É assim que, breve e esquematicamente, o funcionamento da razão, ou do eu, se apresenta para Fichte – ao menos em seu período de Iena – através de uma primeira ação absolutamente incondicionada pela qual o eu põe pura e simplesmente a si mesmo, na qual ele é o que ele é e porque ele é e não há nele nenhuma desigualdade; por uma segunda ação pela qual o eu procura se pôr como posto por si mesmo, isto é, procura refletir sobre si mesmo como preenchendo a infinitude – e por essa ação, o eu sai de si, se abre a um conteúdo outro que ele próprio e procura se realizar sobre esse conteúdo segundo o caráter incondicionado de sua primeira ação, esforçando-se, portanto, por sua perfeita unidade consigo mesmo e pela realização da infinitude; e, por fim, por um travo (*Anstoß*), o não-eu, que limita a atividade do eu – e a limita, no entanto, somente na medida em que o eu não cede inteiramente ao travo, mas restabelece a sua atividade e exige uma causalidade sobre todo não-eu. É que a atividade originária do eu é como que dividida com o travo entre uma atividade *real* e uma atividade *ideal*, pois o esforço (*Streben*) originário, anterior ao travo, é ideal e real ao mesmo tempo, vai em direção ao próprio eu e a algo fora do eu, sendo que aqui, no entanto, ainda não há nada a distinguir, nem um interior, nem um exterior; com o travo, a atividade que vai para

fora, isto é, a atividade *real*, é limitada, mas a atividade que vai para dentro, a atividade *ideal*, não cede ao travo e prossegue ao infinito, produzindo o ideal de uma realidade posta meramente pelo eu e não posta por nenhum não-eu. E esse ideal, essa ideia – que, como tal, é impensável, mas está no fundamento do funcionamento da razão –, impulsiona o eu e em conjunto, por conseguinte, a sua própria atividade real, pela sua realização, que, porém, como a atividade real nunca suprime o próprio travo, nunca se realiza. Ora, esse caráter da razão de ser um esforço pela realização dessa ideia é a sua identidade geral: se o eu se realizasse no mundo não haveria consciência, nem muito menos saber, pois eles só são possíveis através de uma relação de oposição entre sujeito e objeto; se porém o eu cedesse ao travo não haveria nenhum limite para ele, não haveria também nenhuma consciência e, portanto, nenhuma razão. Nem meramente dependente, como é o eu inteligente, nem absolutamente independente, como é a causalidade exigida pelo eu absoluto, o eu se esforça para unificar a ambos, reconduzindo toda dependência do eu inteligente ao eu absoluto, o que nunca ocorre, e é justamente porque nunca ocorre, mas também porque é exigido que se ocorra, que, nesse ininterrupto esforçar-se, toda razão finita tem lugar. Por isso, para Fichte, o caráter da razão é antes de tudo prático e a razão, em geral, é prática. “No eu puro, a razão não é prática, tampouco é no eu como inteligência; ela é apenas na medida em que ela se esforça por unificar a ambos” e, completa Fichte, “essa é a significação da expressão: *a razão é prática*”⁹.

- 8 Vê-se desse modo que sem uma faculdade prática do eu que vá além de todo travo, não é possível nenhuma inteligência do eu: se é certo que a imaginação produz a realidade e que toda a realidade é produto da imaginação, é certo também que essa produção só ocorre a partir de um *sentimento* de limitação tornado possível pela atividade prática – sentimento que é *cego* e anterior à consciência empírica –, restando à imaginação explicar tal sentimento através da produção ideal do objeto, formalizando esse sentimento, pelo transferir e alienar, na figura de um objeto representado exteriormente ao eu – e que se expressa na proposição: o eu se põe como determinado pelo não-eu –, de sorte que é certo também, portanto, que é a faculdade prática do eu e somente ela que fornece à imaginação aquilo através do que ela é possível: o esforço é condição de possibilidade de todo pôr do objeto. Isso significa precisamente que algo só pode tornar-se um objeto da faculdade teórica mediante a faculdade prática¹⁰, e que, por conseguinte, “sem sentimento não é possível nenhuma representação de uma coisa fora de nós”¹¹.
- 9 Ao fundar, portanto, a razão em um primado do prático, a doutrina-da-ciência descreve o modo de funcionamento do pensamento em seu ponto de vista natural, explicando e justificando ao mesmo tempo tanto a sua fé na existência de um mundo em si, quanto na de uma divindade. Se, por um lado, é certo que pela faculdade teórica tudo está apreendido pelo eu, há por sua faculdade prática, por outro lado, uma realidade independente. Afinal, só através da faculdade prática é posta para o eu uma realidade externa que limita a sua atividade que vai ao infinito, de modo que só pela faculdade prática do eu é possível falar de um realismo do saber, de uma realidade que limita o eu e que existe independente dele – e é o primado do prático que está no fundamento da fé do pensamento natural na existência de um mundo em si¹². Do mesmo modo em relação à fé em Deus: é porque no fundamento da razão finita está um eu que põe a si mesmo, um agir tético que determina o caráter prático da razão, que diante de um travo sobre si este pode postular um valor absoluto para além de todas as razões de uma faculdade teórica, e que se expressa na ideia de que todo não-eu seja posto pelo eu, ideia que,

quando é representada fora do eu no ponto de vista da vida, é Deus, e que, como ideia, não é nenhum saber, mas é de direito e originariamente um objeto do agir e, portanto, de fé. E se é assim, então o que caracteriza o ponto de vista natural do saber é justamente o primado do prático e é porque ele está circunscrito ao primado do prático que há para ele um mundo em si e Deus.

- 10 Por sua vez, o reverso disso é que a doutrina-da-ciência, para sair da vida, elevar-se à especulação e explicar o ponto de vista natural do saber, precisa como que se desvencilhar dessa circunscrição e como que *neutralizar* esse primado do prático. Afinal, se é apenas “pela faculdade prática que algo se torna um objeto da faculdade teórica”, para que se realize a reflexão subjetiva da filosofia que não visa nenhum conhecimento de objetos, mas da razão em seu próprio agir, é preciso pôr entre parênteses essa faculdade prática; além disso, se é “apenas na medida em que é referido à faculdade prática que algo tem realidade independente”, para que a reflexão filosófica como tal, acosmista, se desprenda de toda realidade exterior, abstraindo do existente em geral, é preciso não ser levado por essa faculdade que influi tacitamente em toda crença de uma realidade existindo em si. Enfim, é como se a faculdade teórica, a imaginação, que, no ponto de vista da vida, está circunscrita pela faculdade prática e, por isso, considera que há uma realidade independente do agir do eu, objetificando inconscientemente o seu sentimento na figura de um objeto exterior e o considerando como consistindo em si, se desprendesse de sua raiz e como que se liberasse de seu ato de objetificação, podendo, desta sorte, voltar-se a si própria. É assim, pois, que a reflexão do filósofo crítico se apresenta não como uma consideração objetiva, mas como uma reflexão subjetiva sobre o próprio agir do eu, e que, por isso, é regida por aqueles juízos que Kant nomeou de reflexionantes, que não visam nenhum conhecimento de objeto, mas a representação pela própria representação e que, lembremos, são juízos *desinteressados*. Não visando nem o conhecer do objeto, nem a sua produção pelo querer, tanto a filosofia quanto a arte são objetos de juízos reflexionantes, mas nunca determinantes. E o que estamos acrescentando aqui é que, pelo menos no caso da filosofia, esse juízo emerge com uma certa neutralização da faculdade prática, permitindo ao filósofo expor o agir do eu que está no fundamento de todo saber¹³. Em carta a Jacobi, aliás, Fichte chega a chamar ao ponto de vista realista comum de *prático* e ao ponto de vista idealista da filosofia de *especulativo*¹⁴.
- 11 E a contraprova dessa neutralização é o modo como o realista dogmático é levado ao seu dogmatismo. Ele não só não dá a gênese do agir do eu que está no fundamento de seu funcionamento na vida, como também acaba por tão-somente objetificar tal agir na forma de objetos do conhecimento e, com isso, extrapola os limites da razão finita, fundando o saber em supostos objetos de conhecimento ou, antes, fazendo do fundamento um fundamento meramente representado. Assim, em seu proceder, o dogmático ultrapassa o eu e afirma, para além do eu, a existência de uma coisa em si. Para Fichte, o dogmático não pode apresentar nenhuma legitimação para isso, e, acrescenta, não é por razões teóricas que ele é movido. Quer dizer, o dogmatismo não tem consistência teórica, mas pode ser explicado como um *fenômeno* que tem lugar através de um *dado prático*, e que se explica unicamente por este.

Era um dado prático, e não teórico, como se parecia acreditar, que impelia (*hinaustrieb*) o dogmático a ultrapassar o eu; a saber, o *sentimento da dependência* de nosso eu, na medida em que é prático, em relação a um não-eu que, pura e simplesmente, não está sob nossa legislação e é, nessa medida, livre; mas um dado prático o obrigava, inversamente, a deter-se onde quer que fosse; a saber, o

*sentimento de uma subordinação necessária e unidade de todo não-eu, sob as leis práticas do eu; a qual, porém, não é de modo nenhum, como objeto de um conceito, algo que está aí, e sim, como o objeto de uma ideia, algo que deve estar aí e ser por nós produzido.*¹⁵

- 12 O que está na base do procedimento dogmático, portanto, é a faculdade prática do eu e seu interesse prático: é porque influenciado por esses dados práticos e totalmente circunscrito por eles, é porque está irrefletidamente determinado por um sentimento de dependência e por um sentimento de força que aspira por independência, que o dogmático acaba por transferir na forma de um objeto esses dados práticos e, ultrapassando o eu, se detém em uma coisa em si, como fundamento de todo o saber. É porque *fissurado* pela faculdade prática que o dogmático é incapaz de refletir sobre aquilo que o impele e que está no fundamento do saber, mas faz desse fundamento um objeto do saber e arroga-se, com isso, por consequência, a posse de um saber superior ao saber do ser humano, levando o filósofo à ânsia de intervenção na vida. Parece ser nesse sentido que Fichte, na já citada carta a Reinhold, acusa a este de possuir um “calor prático” (*praktische Wärme*): “você sempre nutriu esperanças, e ainda nutre, de melhorar e converter os homens pela filosofia, e instruí-los sobre seus deveres nesta vida”¹⁶. No fundo, devido a essa *fissuração* pela faculdade prática, o dogmático não se eleva ao ponto de vista transcendental, mas permanece preso ao ponto de vista da vida e “explica [a limitação] exatamente assim como o eu sobre o qual refletimos”¹⁷, não refletindo sobre a sua atividade que está no fundamento dessa transferência do sentimento para um objeto exterior, com o agravante para o dogmático, porém, que o faz ilegítimamente, pois objetifica o que é apenas ideia, enquanto o pensar natural não pretende explicar o próprio saber ou fundar algum sistema do saber humano a partir do conhecimento de Deus¹⁸.
- 13 É o que se mostra ainda na crítica direta de Fichte a Espinosa:
- O que o impeliu [*Trieb*] a seu sistema, pode-se bem indicar: a saber, o esforço necessário para produzir a suprema unidade no conhecimento humano. Há essa unidade em seu sistema; e o erro está meramente nisso: que ele acreditava concluir fundado em argumentos teóricos, onde era impelido meramente por uma *carência prática*; que ele acreditava estabelecer algo efetivamente dado, ao estabelecer meramente um ideal proposto, mas nunca alcançável¹⁹.
- 14 Novamente aqui, o dogmático, impelido pela faculdade prática e, mais precisamente, pela *carência prática* pela qual o eu se esforça ao infinito por preencher, acaba por afirmar como um objeto do conhecimento, o que é apenas uma ideia e que, por isso, *deve* ser produzido e é um objeto do agir. Ao contrário, a “suprema unidade do conhecimento humano” não é um objeto do saber, não pode ser posto na exposição da filosofia como algo que é, mas, na medida em que é reconhecido como um ideal, apresenta-se como um elemento constitutivo do próprio funcionamento da razão, afinal, é porque o eu não cede ao tróvico, mas exige uma causalidade infinita sobre o não-eu e se esforça por isso, que torna-se possível ao eu um limite e, assim, a própria faculdade teórica. Ora, isso significa que já a própria exigência de uma *unidade sistemática* na exposição filosófica como algo que é, isto é, o próprio fechamento completo do sistema no interior do saber, não só é um desconhecimento da natureza da razão, que só tem lugar através de um esforço, pelo qual a unidade é exigida, mas nunca realizada, como, sobretudo, é uma mera exigência dogmática, cujo fundamento pode ser claramente reconduzido a dados práticos e, por conseguinte, a essa *fissuração* da faculdade prática que está na base do proceder dogmático.

- 15 E se é assim, há de se perguntar se não é o próprio Hegel que padece dessa dogmática fissuração pelo prático quando, em sua crítica, exige da doutrina-da-ciência a completude do sistema; há de se perguntar se não é ele que, querendo intervir na vida, permanece encerrado no ponto de vista da vida quando fala que “a cisão é a *carência da filosofia*” e quando enaltece o *interesse da própria especulação*, cuja tarefa consiste justamente em “suprimir a cisão”. Como diz Hegel: “para este eu=eu, um não-eu é um absolutamente oposto; mas a sua unificação é necessária e o *único interesse da especulação*”²⁰. Afinal, não desejaria a crítica hegeliana ser uma sabedoria-de-vida²¹

NOTAS

1. GA I/4, 210 ZE.
2. “Fichte a Reinhold, 22 de abril de 1799”, in: J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, Hildesheim: Georg Olms, 1967, vol II, carta n.º 356, p. 79.
3. Ibidem.
4. “Fichte a Reinhold, 22 de abril de 1799”, en: J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, vol II, p. 81.
5. Fichte a Reinhold, 22 de abril de 1799”, en: J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, vol II, p. 87.
6. Fichte a Reinhold, 22 de abril de 1799”, en: J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, vol II, p. 80.
7. Como escreve Kant: “o que é necessário para a possibilidade de um uso da razão em geral, a saber, que os seus princípios e as suas afirmações não devem contradizer-se entre si, em nada participa do interesse desta faculdade, mas é condição em geral de ter razão; unicamente a extensão, não o simples acordo consigo mesma, se considera como o seu interesse”, I. KANT, *Crítica da Razão Prática*, Lisboa: Ed. 70, tr. A. MORÃO, p. 139.
8. GA I/2, 399 GWL (da trad. Brasileira de R. R. TORRES FILHO [=DCP], São Paulo: Abril, 1972, p. 142).
9. GA I/2, 65 Rez. Ae.
10. GA I/2, 413 GWL (DCp 151).
11. GA I/4, 440 (DCp 169).
12. No ensaio sobre a origem da linguagem, Fichte diz que “o que está fora de mim eu posso meramente sentir e, desta perspectiva, apenas crer. Que existam coisas fora de mim é, portanto, mero artigo de fé” (GA I/3, 112 n. US).
13. Aqui, não podemos deixar de fazer referência a dois textos importantes. O primeiro é de Torres Filho e mostra que essa neutralização é operada pela própria imaginação, o que não discordamos, pois a imaginação é o órgão da filosofia, e apenas acrescentamos que essa neutralização se dá sobre a faculdade prática: “a reflexão, capaz de circunscrever e permear a representação, não é jamais transformada em uma coisa em si: essa suspensão artificial da objetivação é apenas uma neutralização da imaginação, tornada sempre possível graças à radicalidade da própria imaginação”. (R. R. TORRES FO., *O espírito e a Letra*, São Paulo: Abril, 1975, p. 124) O segundo texto é de Lebrun e mostra o que significa essa neutralização no caso do juízo reflexionante kantiano e o seu parentesco com a filosofia: “A liberdade moral só aparecia graças a um distanciamento face aos *desejos sensíveis*; a liberdade estética, ela, impõe uma abstenção em relação ao *existente em geral*. Uma é privação; a outra, uma modificação de “atitude”, se compreendemos por “atitude” o comportamento comum ao conhecer e ao querer. Em seu esforço para liberar o prazer do domínio das duas outras faculdades, Kant orienta-se assim para a noção

fenomenológica de “neutralização”, da qual, aliás, a percepção estética é em Husserl o exemplo mais freqüente” (G. LEBRUN, *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo: Martins Fontes, 2006, tr. C. A. R. DE MOURA, p. 433).

14. “Fichte a Jacobi, 30 de agosto de 1795” in: J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, p. 501-2.

15. GA I/2, 281 (61) (grifo nosso).

16. “Fichte a Reinhold, 22 de abril de 1799”, in: J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, p. 81.

17. GA I/3, 169 EWL.

18. Assim, toda a problemática que a metafísica clássica pensava tratar pelo conhecimento dos supostos objetos da metafísica especial é reconduzida, na doutrina-da-ciência, ao seu lugar de origem – precisamente, ao conflito entre o eu inteligente e o eu absoluto, inscrito no próprio esforço do eu, em sua faculdade prática, no qual tem-se, de um lado, a exigência de uma causalidade infinita sobre o não-eu e, de outro, a impossibilidade dessa causalidade; conflito que, na medida em que é um conflito real entre o esforço e o travo, é expresso através de dois sentimentos: o sentimento de limitação, provindo do travo, e o sentimento de força inscrito no esforço pelo qual o eu é impelido a realizar essa causalidade infinita.

19. GA I/2, 263 GWL (DCp 49, grifo nosso).

20. G. W. F. HEGEL, *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, tr. C. MORUJÃO, p. 67.

21. Quanto a essa carência da filosofia e a esse interesse que está no fundamento da crítica de Hegel a Fichte, R. Lauth escreve o seguinte: “Hegel reconduz a supressão da cisão pela filosofia não por razões de princípio filosófico puramente imanentes, mas na transferência – que se pode bem constatar de maneira somente empírica – pela qual a tarefa foi transferida da religião à filosofia no curso de um desenvolvimento histórico. Ora, isso significa que Hegel, aqui ainda, determina *empiricamente* a filosofia e, portanto, nessa medida, se pôs bem aquém do conceito da filosofia ou da doutrina-da-ciência de Fichte”. (R. LAUTH, “La position speculative de Hegel dans son écrit ‘Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie’ à la lumière de la théorie de la science” in: *Hegel critique de la doctrine de la science*, Paris: Vrin, 1987, p. 24 – nota. Algo próximo escreve também E. Kiss: “Comumente, não se vê nele [Hegel], mas, antes, justamente em Fichte, um decisionismo filosófico. Na sua atividade estratégica de reconstruir o processo filosófico e assim determiná-lo, é precisamente Hegel, porém, que, na maior parte, procede decisionisticamente”. E mais adiante: “A reabilitação da razão não resulta de razões [Gründen] imanentes ou objetivas. Ela resulta, em grande medida, de razões externas. [...]. Para nós, ela [essa estratégia] expõe um indício com o qual Hegel quer sinalizar: sua nova definição do processo filosófico não acontece [...] a partir de razões filosóficas imanentes, ela resulta em função de uma análise da realidade histórica e do mundo-da-vida de uma nova etapa histórico-mundial”. E. KISS, “Zur Fichte-Darstellung in Hegels ‘Differenzschrift’” in: *Fichte-Studien*, Band 12, p. 250-4.

RESUMOS

From the distinction drawn by Fichte between the two views of thought, namely the natural and ordinary thinking, that is, the factual point of view, in which objects are thought immediately and in which the world and thought are given thoughtlessly, and artificial and transcendental thinking, that is, the genetic point of view, in which thought reflects on itself, questions the presuppositions of knowledge and, therefore, makes itself as a *Wissenschaftslehre*, it is therefore to

understand here which is the way to proceed that grounds the transcendental point of view of the *Wissenschaftslehre*, at least in the writings of Fichte relating to his stay in Jena.

ÍNDICE

Keywords: perspectivism, science of knowledge, primacy of practical reason

AUTOR

FRANCISCO PRATA GASPAR

Universidade de São Paulo