

# Representação, objeto e unidade da consciência no idealismo crítico

Paulo R. Licht dos Santos

**Como citar:** SANTOS, Paulo R. Licht dos. Representação, objeto e unidade da consciência no idealismo crítico. *In*: MARTINS, Clélia Aparecida; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (org.). **Kant e o Kantismo:** heranças interpretativas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Brasiliense, 2009. p.9-15. DOI: <https://doi.org/10.36311/2009.978-85-11-00162-4.p130-155>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

# REPRESENTAÇÃO, OBJETO E UNIDADE DA CONSCIÊNCIA NO IDEALISMO CRÍTICO

Paulo R. Licht dos Santos\*

Universidade Federal de São Carlos

licht@uol.com.br

Todo mérito, que poderia haver aqui, não repousa na sorte da descoberta, mas na lealdade da procura.

Fichte

## 1. FICHTE CONTRA O KANTISMO DOS KANTIANOS: A LETRA SEM O ESPÍRITO

Fichte, em sua polêmica contra o que chama “kantismo dos kantianos”, levada a cabo na sua *Segunda introdução à doutrina-da-ciência*, afirma que estes teriam entendido Kant ao avesso, encontrando “dogmatismo em vez de idealismo transcendental”:

Para muitos pode parecer pretensioso e mesquinho que alguém venha e diga: até este momento, entre uma multidão de dignos estudiosos que despenderam seu tempo e suas forças para explicar certo livro, não há um que não tenha entendido esse livro senão de maneira *inteiramente invertida*; encontraram, no sistema que foi exposto, exatamente o sistema contrário; dogmatismo em vez de idealismo transcendental: *mas só eu o entendi direito*. Contudo, bem poderia ser também que essa pretensão seja apenas aparente; pois se pode esperar que outros também venham

---

\*Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.

em seguida a entender o livro do mesmo modo, e este único não permanecerá único.<sup>1</sup>

Por que leitores de Kant e kantianos como um todo teriam recaído no dogmatismo, encontrando o avesso da *Crítica*? Aos olhos de Fichte, quando esta falava da coisa em si mesma, os kantianos, em vez de entender que se tratava, para o próprio Kant, de um “um mero pensamento”, entenderam tratar-se de *algo real*, efetivamente distinto do eu. Em primeiro lugar, assim teria entendido Reinhold, ao sustentar, que “às nossas representações corresponde algo fora de nós”, uma vez que, para Kant, apenas a *forma* do conhecimento empírico estaria fundada “no mero eu”, ao passo que o *conteúdo* empírico desse conhecimento, “mediante o qual este recebe realidade objetiva, tem de ser fundado no eu *mediante algo distinto do eu*” (REINHOLD apud FICHTE, SW, I, p.480). Entenderam, pois, tal como defendia Schulz, segundo o próprio Kant o intérprete mais autorizado da filosofia crítica, que “o fundamento objetivo dos fenômenos está em algo que é a coisa em si”:

A questão (puramente histórica) é a seguinte: teria Kant fundado realmente a experiência, quanto a seu conteúdo empírico, em *algo distinto do eu*? Sei muito bem que todos os kantianos assim compreenderam Kant, com exceção do Sr. Beck [...]. Assim o entende o próprio intérprete reconhecido recentemente por ele, o senhor Schulz, que, por essa razão, menciono aqui. Quão frequentemente este concede ao senhor Eberhard *que o fundamento objetivo dos fenômenos reside em algo, a coisa em si* (p. ex., pág. 99 do *Exame*, segunda parte); que, por isso, os *phaenomena* são *bene fundata*, e assim por diante (FICHTE, SW, I, 480).

O ataque de Fichte contra o kantismo dos kantianos se dá em duas frentes. Em primeiro lugar, Fichte nega que Kant possa, *de direito*, defender que a experiência, quanto ao seu conteúdo, se funde em *algo distinto*

<sup>1</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. Segunda introdução à doutrina-da-ciência, I, 481. In: *Sämmtliche Werke*. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. (Rprodução em CD-Rom: *Fichte im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 1997). Daqui em diante, as citações de Fichte são assinaladas apenas pela paginação original.

do *Eu* ou, o que dá no mesmo, que a coisa em si seja o fundamento objetivo dos fenômenos: isso não passaria de um “absurdo”, que faria da *Crítica* fruto do “mais insólito acaso”.<sup>2</sup> Daí a afirmação de Fichte: “só eu o entendi direito”, isto é, de modo reto ou correto, em contraposição ao modo torcido ou invertido (*umgekehrt*) dos kantianos.<sup>3</sup> Afinal de contas, a coisa em si, entendida nesse sentido, não passaria “da mais completa distorção da razão” [*die völlige Verdrehung der Vernunft*] e, assim, um “conceito puramente irracional” [*ein rein unvernünftiger Begriff*]. Mas entender Kant direito não é outra coisa, por fim, que entendê-lo segundo o espírito, não segundo a letra: “Somos forçados a elucidar segundo o espírito quando não conseguimos avançar direito [*recht*] com a elucidação segundo a letra” (FICHTE, SW, I, p.479 n). Assim, de pleno direito – segundo o espírito, portanto – não poderia haver lugar algum para a coisa em si como algo exterior a nós: Kant possuiria “o mérito que é só seu de primeiro ter, com consciência, desviado a filosofia dos objetos exteriores e conduzi-los ao interior de nós mesmos; tal é o espírito e a alma mais profunda de toda a sua filosofia, tal é também o espírito e a alma da doutrina da ciência” (FICHTE, SW, I, p.479).

Mas é digno de nota, em segundo lugar, que Fichte também negue que Kant, *de fato* (isto é, do ponto de vista meramente histórico e, portanto, da letra de seus escritos), tenha alguma vez afirmado que a coisa em si seria o fundamento *objetivo* do fenômeno. Nesse sentido, sobre o que o próprio Kant entende por objetos [*Gegenstände*], não é preciso, diz

<sup>2</sup> “A mim, pelo menos, é impossível atribuir esse absurdo a algum homem que ainda esteja no exercício de sua razão: como poderia atribuí-lo a Kant? Assim, tão logo Kant não elucide, expressamente, com as mesmas palavras, que *ele deriva a sensação de uma impressão da coisa em si*; ou, para me servir de sua terminologia, que *a sensação tem de ser elucidada, na filosofia, a partir de um objeto transcendental existente fora de nós*, tão logo não acreditarei no que aqueles intérpretes nos ensinam sobre Kant. Mas se faz, porém, essa elucidação, então considerarei a *Crítica da razão pura* obra do mais insólito acaso antes do que a de uma cabeça.” (FICHTE, SW, I, p.486). Ou seja, *de fato*, Kant não teria cometido o absurdo: não diz “expressamente, com as próprias palavras” o que lhe imputam seus intérpretes. Mas tampouco teria o *direito* de cometê-lo, de outro modo tornaria a *Crítica da razão pura* obra filosoficamente incompreensível. Para um panorama dessa disputa, BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p.107-116.

<sup>3</sup> É o próprio Fichte quem primeiro, numa sentença cheia de ironia, aproxima *recht* e *richtig*. “Visto que [o autor da *Doutrina-da-ciência*] não considera nenhum vexame não ter entendido Kant direito [*recht*] [...], então poderia perfeitamente tomar para si a pequena vergonha de ter interpretado Kant incorretamente [*unrichtig*] [...]”. (FICHTE, SW, I, p.469).

Fichte, “determinar nada, mas escutar a própria explicação de Kant” (FICHTE, SW, I, p.488). Como prova material do fato (*quid facti*, diríamos), Fichte aduz a seguinte passagem da *Crítica da razão pura*:

O entendimento, diz Kant (p.221 do tratado de Jacobi), é o que apõe o objeto ao fenômeno, na medida em que liga o múltiplo do fenômeno em uma consciência. Então dizemos: conhecemos o objeto quando produzimos unidade sintética no múltiplo da intuição, e o conceito dessa unidade é a representação do objeto = X. Esse = X, porém, não é o objeto transcendental (i. e., a coisa em si), pois deste não conhecemos nada<sup>4</sup> (FICHTE, SW, I, p.487).

Antes de examinar mais detidamente essa passagem, observa-se desde já – nesse contexto em que é questão de “escutar a própria explicação de Kant”<sup>5</sup> – a manobra de Fichte para demitir a coisa em si como algo distinto do pensamento. Se o objeto não é nada senão uma unidade de representações, e se essa unidade é inteiramente produzida pelo entendimento, então o próprio objeto se resolve em um ato imanente ao pensar: “Que é, pois, o objeto? É o que o entendimento apõe ao fenômeno, um *mero pensamento*. O objeto afeta; *alguma coisa que não é senão um pensamento afeta*. Que significam, então, essas palavras? Se possuo ao menos um lampejo de lógica, significam apenas isto: o objeto afeta na medida em que é, quer dizer, *ele é somente pensado como afetante*” (FICHTE, SW, I, p.488). Não havendo, na concepção de objetividade, lugar algum para *algo* distinto do Eu, então a coisa em si mesma, longe de ser algum *ente*, *algo* independente de nossa representação ou funda-

<sup>4</sup> No original alemão: “Der Verstand, sagt Kant [...], ist es, welcher das Objekt (den Gegenstand) zur Erscheinung hinzutut [...]” (FICHTE, SW, I, p.487). A passagem como um todo, que Fichte busca em Jacobi, é, na verdade, uma composição de diferentes passagens da primeira edição da *Dedução transcendental* (A 104-105) e do capítulo da distinção entre fenômenos e númenos (A 250-251).

<sup>5</sup> É preciso lembrar que o contexto é o da crítica de Fichte ao kantismo dos kantianos – crítica que Fichte procura exercer situando-se no território delimitado pelo próprio Kant. Porém, a certa altura da *Segunda introdução*, Fichte passa a considerar a questão nos termos de sua própria filosofia: “Servir-me-ei de minha própria terminologia e não da kantiana, pois, *muito naturalmente*, possuo muito melhor a primeira do que a segunda” (FICHTE, SW, I, p.489). Mais do que mero anúncio de mudança terminológica ou de registro de análise, não se tem aqui a indicação de que o Kant defendido por Fichte é, desde o início, um Kant problematizado e lido segundo uma chave diversa?



mento *objetivo* dos fenômenos, não passaria de mero pensamento pensado pelo eu:

Kant, porém, não fala de uma coisa em si? Mas que é para ele essa coisa? Um *númeno*, como se pode ler em inúmeras passagens de seu livro. [...] Mas que é um númeno? Segundo Kant, Reinhold e Schulz, algo [*Etwas*] que, segundo leis do pensamento a serem demonstradas por nós e demonstradas por Kant, é apostado *em pensamento* ao fenômeno e *tem de ser* apostado em pensamento segundo essas leis; assim, algo que *se origina tão-somente por nosso pensamento* [...] (FICHTE, SW, I, p.482).

Por fim, essa manobra de reduzir a objetividade às condições iminentes do pensar e, como consequência, fazer da coisa em si mero númeno (no sentido negativo, evidentemente) – pensamento posto relativamente ao fenômeno segundo as próprias leis do pensar – não apenas permitiria restituir Kant a si mesmo, mas também denunciar o erro de “uma multidão de dignos estudiosos”; erro grosseiro, afinal de contas, que estes cometem ao considerar a coisa em si fundamento objetivo dos fenômenos:

Esse pensamento de uma coisa em si é fundado pela sensação, e a sensação – querem de novo poder fundá-la pelo pensamento de uma coisa em si. O globo terrestre deles repousa sobre um grande elefante, e o grande elefante – repousa sobre o globo terrestre. A coisa em si deles, que é um mero pensamento, deve *afetar* [*einwirken*] o Eu! Esqueceram mais uma vez o que falaram antes; e a sua coisa em si, que há pouco era um mero pensamento, é agora algo outro que um mero pensamento? Ou querem, com toda a seriedade, atribuir a um mero pensamento o predicado exclusivo da realidade, o predicado da efetividade [*Wirksamkeit*]?<sup>6</sup> (FICHTE, SW, I, p.483).

No entanto, fato bastante curioso, que dá muito que pensar, é que a prova material aduzida por Fichte, premissa essencial para refutar a ortodoxia kantiana, não é extraída do próprio texto da *Crítica da razão*

<sup>6</sup> Cf. tb.: “A coisa é produzida pelo pensamento dos senhores – mas ela deveria, porém, ser novamente uma coisa em si, isto é, não produzida pelo pensamento. Realmente não os compreendo, e não posso sequer pensar esse pensamento nem um entendimento com o qual se pensa esse pensamento [...]” (p.491).

*pura*, mas sim do tratado de Jacobi.<sup>7</sup> Ou seja, quando importa “escutar a própria explicação de Kant” sobre o que este entende por objeto, pois está em jogo o ponto de vista puramente histórico, ouvimos, na verdade, o que Jacobi fala sobre Kant! Se diante disso um antigo intérprete já concluía que, a essa altura, Kant havia se tornado estranho para Fichte,<sup>8</sup> nós, por nossa parte, talvez tenhamos de ir um pouco além, para tentar compreender *o que precisamente é*, em Kant, estranho a Fichte. O que equivale, em outros termos, a perguntar, nesse jogo complexo de inversões, se o reto (*recht* como *richtig*) que Fichte quer fazer valer contra a mais completa distorção da razão (“*völligste Verdrehung der Vernunft*”) que imputa aos kantianos, não é primeiro operada sobre uma torção do próprio texto kantiano. Pois a citação que Fichte extrai de Jacobi não apenas não é uma paráfrase aproximada, mas também, e, sobretudo, não é sequer textualmente fiel ao original; de certo modo, é até mesmo, ao menos em um ponto relevante, contrária ao que Kant, de fato, escreve. De que modo? Segundo Jacobi, tal como citado por Fichte, Kant teria dito: “conhecemos o objeto, quando produzimos unidade sintética no múltiplo da intuição, e o conceito dessa unidade é a representação do objeto = X.” Na verdade, o que Kant diz é o seguinte:

Uma vez que só temos que ver com o múltiplo de nossas representações, e aquele X que lhes corresponde (o objeto) não é nada para nós, porque deve ser algo distinto de todas as nossas representações, é claro que a unidade que o objeto torna necessária não pode ser senão a unidade formal da

<sup>7</sup> Fichte justifica seu procedimento nestes termos: “Nesse livro, [O idealismo transcendental, em: *Idealismo e realismo, um diálogo*] Jacobi reuniu e apresentou as declarações de Kant mais decisivas e surpreendentes”. (FICHTE: SW, I, p.481)

<sup>8</sup> VAHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft*, II, ed. por L. W. Beck, Garland Publishing, Inc., New York and London, 1976, p.47. Esse fato chama atenção também a Bonaccini: diz ser “desconcertante”; ao que tudo indica, porém, apenas para em seguida partilhar da convicção de Fichte de que o escrito de Jacobi apresenta de fato uma coleção de passagens onde se evidenciaria a posição imanentista de Kant, não de Fichte (*op. cit.*, p.113). Mais estranho e desconcertante, talvez, seja o fato de que em princípio Fichte poderia ter citado Kant de fonte direta, pois assim o faz em diversas partes da própria *Segunda Introdução* quando reproduz algumas passagens do § 16 e do § 17 da Dedução Transcendental B, da *Crítica da razão* (FICHTE: SW, I, p.475-476). Philonenko, o tradutor francês da *Segunda introdução*, tem outra explicação: “na realidade, Fichte cita Jacobi não por ignorar as diferentes edições da K.d.V [...], mas para poder contar com o apoio de Jacobi na polêmica que trava.” In: FICHTE, *Oeuvres Choisis de philosophie première (1794-1797)*, Paris: Vrin, 1964, p.290 n. w.

consciência na síntese do múltiplo de nossas representações. Então dizemos: conhecemos o objeto, quando produzimos unidade sintética no múltiplo da intuição<sup>9</sup> (A 105).

À primeira vista, não parece haver maior discrepância entre a paráfrase de Jacobi e a passagem de Kant agora citada, principalmente se considerarmos que, na sequência desta última, também se poderá ler que “o conceito dessa unidade é a representação do objeto = X” (A 105). Olhando mais de perto, porém, o que Kant afirma, de fato, é que “a unidade *que o objeto torna necessária* não pode ser senão a unidade formal da consciência na síntese do múltiplo de nossas representações”. Ou seja, Kant diz que é o *objeto* que torna necessária a unidade formal da consciência. No entanto, a crer-se em Jacobi, secundado nesse ponto por Fichte, teríamos o inverso, ou seja, que é o entendimento que apõe o objeto ao fenômeno, produzindo a unidade sintética no múltiplo da intuição.<sup>10</sup> Desse modo, do lado de Kant, é dito que o objeto torna necessária a unidade formal da

<sup>9</sup> Utilizo a tradução de Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos. (I. Kant, *Crítica da razão pura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989), modificando-a quando julgo necessário. As citações da obra de Kant seguem a paginação original da edição original, como é usual.

<sup>10</sup> A diferença entre o que escreve Kant e como foi reproduzido por Jacobi fica mais evidente no confronto com o original alemão. Na citação de Jacobi, reproduzida por Fichte, lê-se: *die Einheit, welche den Gegenstand notwendig macht, ist die formale Einheit des Bewusstseins*. Aqui, *Gegenstand* é o objeto direto (indicado pelo artigo definido no acusativo, *den*), e o sujeito gramatical é o pronome relativo *welche*, que se refere a: *die Einheit des Bewusstseins*; na forma desenvolvida teríamos: *die Einheit macht den Gegenstand notwendig*; a unidade (formal da consciência) torna necessário o objeto. Em vez disso, Kant, na passagem acima citada de A 105, escreve: *die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, ist die formale Einheit des Bewusstseins*. Aqui, *Gegenstand* é que é o sujeito gramatical (indicado pelo *der*, o artigo definido no nominativo), ao passo que o pronome relativo *welche*, referindo-se a *die formale Einheit des Bewusstseins*, é o objeto direto. Desse modo, temos no original kantiano: *der Gegenstand macht die formale Einheit des Bewusstseins notwendig*; ou seja, o objeto torna necessária a unidade formal da consciência. Em português, essa distinção não pode ser assinalada pelo artigo definido, porque indeclinável segundo o caso, mas apenas pela posição dos componentes da oração. Na construção mais usual, o sujeito gramatical antecede tanto o verbo como o complemento deste, o objeto direto ou indireto; daí a tradução aqui proposta: “é claro que a unidade que o objeto torna necessária não pode ser senão a unidade formal da consciência...”. Nessa tradução, o pronome relativo *que* se refere a *unidade*, objeto gramatical do verbo *torna*, sendo, assim, o sujeito gramatical: *o objeto*. A tradução portuguesa da *Crítica* não atenta a essa diferença fundamental, oferecendo a seguinte tradução, mais próxima de Jacobi do que de Kant: “é claro que a unidade, que constitui, necessariamente, o objeto, não pode ser coisa diferente da unidade formal da consciência...”. (Por fim, convém advertir ao leitor que a tradução portuguesa, muito útil no geral, omite, logo depois da passagem em questão, toda uma sentença, da Dedução-A, iniciada e terminada no original por: “*Alsdann [...] bewirkt haben*”. Já a tradução em inglês da Cambridge é mais fiel ao original: “[...] the unity that the object makes necessary can be nothing other than the formal unity of the consciousness in the synthesis of the manifold of the representations”. Sobre a diferença de interpretação entre as duas formas da passagem, cf. Riehl, *Der Philosophische Kritizismus*, II, Engelmann, 1ª ed., Leipzig, 1879, p.383-384.



consciência, ao passo que, do lado de Jacobi e de Fichte, é o entendimento que apõe o objeto ao fenômeno, ao produzir unidade sintética no múltiplo da intuição. Assim, nesse ponto pelo menos, não é de maneira *inteiramente invertida* que ambos reproduzem Kant?

Não há sombra de dúvida de que é tese central de Kant, expressa em particular nas duas versões da dedução transcendental, que o conhecimento objetivo, no sentido mais estrito, envolve uma unidade de representações que não é *dada* com os próprios objetos, mas é primeiro *produzida* por um ato de síntese governado por regras. Se é verdade que a Dedução A afirma apenas lá no meio (na síntese de reconhecimento) que “conhecemos o objeto quando produzimos unidade sintética no múltiplo da intuição” (A 104), também é verdade que a Dedução B introduz desde o início (§ 15) tese similar: “não podemos nos representar nada como ligado no objeto (Objekt) sem que nós mesmos antes o tenhamos ligado, e, entre todas as representações, a *ligação* é a única que não é dada pelo objeto, mas só pode ser erigida pelo próprio sujeito, porque é um ato de sua auto-atividade (*Selbsttätigkeit*)” (B 130). Ora, que é a ligação senão, como esclarece Kant, do que a “representação da unidade *sintética* do múltiplo”? (B 130).

Contudo, em face da questão suscitada pela passagem de Kant (“die Einheit, welche *der* Gegenstand notwendig macht, ist die formale Einheit des Bewusstseins”), não seria possível e talvez até mesmo necessário pensar, contra a torção de Jacobi e de Fichte e sem ferir as premissas críticas mais fundamentais, que de algum modo é o objeto que torna necessária a unidade da consciência? Mais do que isso, se levarmos em conta o contexto de onde extraímos a passagem da *Crítica*, seria possível entender que esse objeto, por ser dito o objeto “que corresponde ao conhecimento e, por isso, dele distinto” (A 104) – refere-se ao próprio objeto transcendental = X? Isto é, refere-se a *algo* em geral = X que, embora visado pelo representar em geral e incognoscível como possa ser em si mesmo, é, em última análise, uma *coisa* radicalmente distinta da representação à qual se refere o ato de representar?

Convém, pois, para pensar essa questão, deter-se nas duas proposições que Fichte extrai da paráfrase que Jacobi faz da Dedução-A:

1. O entendimento é o fundamento da objetividade (o entendimento “apõe o objeto ao fenômeno”), na medida em que liga o múltiplo do fenômeno em uma consciência;

2. O conceito dessa unidade é a representação do objeto = X, objeto, porém, que não é o objeto transcendental *qua* coisa em si mesma, pois deste não conhecemos nada.

## 2. A SEGUNDA PROPOSIÇÃO DE FICHTE: A UNIDADE DE REPRESENTAÇÕES É A REPRESENTAÇÃO DO OBJETO = X

Começemos pela segunda afirmação, isto é, de que o objeto = X “não é o objeto transcendental (i. e., a coisa em si), pois deste não conhecemos nada”. Se fizermos o confronto com a *Crítica*, veremos que, na verdade, Kant diz, no contexto da dedução da primeira edição, que o objeto = X é o objeto transcendental (A 109). Apesar dessa pequena imprecisão terminológica, Fichte não está inventando nada ao dizer que o objeto = X não é a coisa em si mesma. O próprio Kant afirma, alhures, que objeto transcendental = X é apenas o *conceito* da unidade de representações e, por isso mesmo, não é nada senão um mero *correlato da apercepção*.<sup>11</sup> Que significa ser correlato da apercepção? Poderia muito bem significar, como esclarece um intérprete, que “o objeto seria um simples termo de referência que o espírito se daria para relacionar suas representações em vista de lhes impor, como consequência, um acordo necessário”.<sup>12</sup> Desse modo, o objeto transcendental = X, como fundamento da unidade e do acordo das representações entre si, não é uma

<sup>11</sup> “Esse [objeto transcendental] significa apenas um algo = X, do qual não sabemos absolutamente nada nem em geral podemos saber (segundo a atual constituição de nosso entendimento), mas que apenas pode servir como um correlato da unidade da apercepção para a unidade do múltiplo na intuição sensível, por meio da qual o entendimento unifica-o em um conceito de um objeto [*Gegenstand*]”. (A 250-251)

<sup>12</sup> LACHIÈZE-REY, *L’Idealisme Kantien*, Paris: Alcan, 1931, p.398.

entidade, não é uma coisa, não é um algo, mas é aquilo que faz que o múltiplo possua unidade, conferindo-lhe relação a um objeto: “o conceito puro desse objeto transcendental [...] é aquilo que pode conferir a todos os nossos conceitos empíricos relação em geral a um objeto, isto é, realidade objetiva” (A 109). Em outras palavras, o objeto transcendental, longe de ser coisa, não é nada mais do que um conceito, ou melhor, mera função de relacionar entre si o múltiplo de representações. Nesse sentido, o objeto transcendental designa o simples conceito da unidade da regra de síntese, configurando-se como o nome coletivo para todas as categorias, daí que seja designado como correlato da apercepção transcendental.

Tudo iria bem e o jogo já estaria decidido se não houvesse inúmeras passagens da *Crítica* nas quais Kant parece dar razão precisamente aos intérpretes desdenhados por Fichte. E isso não apenas em passagens esparsas, nas quais o objeto transcendental = X é dito ser o fundamento incognoscível, não sensível das representações sensíveis (A 379-380, 393), mas na própria investigação do conceito de objetividade, mais precisamente, no interior mesmo da Dedução-A. Se é verdade que esta diz que o objeto transcendental = X é mero correlato da apercepção transcendental, também é verdade que afirma que o objeto transcendental é um ente, isto é, um *algo* em geral =X, isto é, uma *coisa* que, embora seja desconhecida em si mesma, é, ainda assim, um termo radicalmente exterior ao qual correspondem nossas representações.<sup>13</sup> Com que cenário deparamos? De um lado, na própria Dedução-A, temos que o objeto transcendental = X equivale à coisa em si mesma, *algo* distinto da representação; de outro lado, temos que o objeto transcendental = X é mero correlato da apercepção, de modo que a coisa distinta da representação é tanto quanto um *nada* para nós.

<sup>13</sup> “É fácil de ver que esse objeto [o objeto das representações] tem de ser pensado somente como algo em geral = X, porque, fora de nosso conhecimento, nada temos que possamos, como correspondente, contrapor a esse conhecimento.” (A 104). Note-se que, aqui, o objeto transcendental, longe de ser um nada, é dito ser *algo*, isto é, algo em geral =X.

Certos intérpretes não deixaram de apontar o que acreditam constituir incongruência, ambiguidade ou aporia na teoria do objeto transcendental.<sup>14</sup> Embora cada um deles apresente sua própria explicação do alegado descompasso, todos concordam que a doutrina crítica por excelência é a que, deixando de lado a coisa em si mesma como uma existência radicalmente exterior à representação, faz do objeto transcendental = X o mero correlato da apercepção. Nesse sentido, consciência de si e consciência do objeto (unidade de representações) não seriam nada senão dois lados da mesma moeda.<sup>15</sup>

Não cabe aqui examinar de modo mais detido a teoria do objeto transcendental, pois já o fizemos em outro lugar.<sup>16</sup> Cabe apenas examiná-la na exata medida em que permite aferir se a tese de que consciência de si e a consciência do objeto são dois lados da mesma moeda excluiria por completo a referência a algo não representacional, coisa distinta, como tal, das representações unificadas pelo entendimento. Note-se, antes de tudo, que esse algo = X, entendido como coisa não representacional, pode ter lugar na teoria do objeto transcendental sem ambiguidade, incongruência ou aporia. De que modo? A distinção entre o objeto transcendental como coisa em si mesma e o objeto transcendental como correlato da apercepção não nos põe diante de duas alternativas excludentes entre si, mas nos con-

<sup>14</sup> Bastam aqui alguns exemplos: “Encontramo-nos diante de uma manifesta falta de equilíbrio na tese crítica. A teoria do ‘Gegenstand’ parte de um objeto transcendental – *qua* coisa em si – e termina com um objeto transcendental *qua* apercepção” (H. J de Vleeschauwer, *La Dédution Transcendentale dans l’Oeuvre de Kant*, vol. II, p.296). Cf. tb. Gérard Lebrun, A aporética da coisa em si, in: *Sobre Kant*, Iluminuras – Edusp, 1993; Lachièze-Rey, *L’Idéalisme Kantien*, Paris: Alcan, 1931, p.418; R. P Wolff, *Kant’s Theory of Mental Activity*, 2. ed. Mass: Gloucester, 1973, p.137. Sobre a interpretação de Kemp-Smith acerca do objeto transcendental, WOLFF, R.p. *op. cit.*, p.135. Segundo Allison: “A ambiguidade está, obviamente, fundada no fato de que Kant passa, sem advertência, de uma concepção vaga do objeto transcendental, como uma entidade em geral desconhecida e transcendente, para o objeto concebido ou interpretado pelo filósofo transcendental como o objeto ao qual reportamos os fenômenos” (*Kant’s concept of the transcendental object*, Kant-Studien, Heft 2, 1968, p.182). Mais tarde, Allison parece modificar sua interpretação. Longe de haver alguma ambiguidade surgida em virtude de Kant passar tacitamente do objeto transcendental como coisa em si para o objeto transcendental como correlato da apercepção, haveria na verdade a ultrapassagem, legítima, de uma análise transcendentalmente realista, própria do senso comum, para uma análise transcendental das condições de representação de um objeto (Cf. *Kant’s Transcendental Idealism, revised and enlarged edition*. New Haven: Yale University Press, 2004, p.60-61).

<sup>15</sup> Cf., por exemplo, Allison: “Aqui, Kant enunciou a tese que vai constituir-se no verdadeiro ponto de partida do idealismo alemão; ou seja, que a consciência de si e a consciência de um objeto não são fatos isolados, mas condicionam-se mutuamente” (Allison, *Kant’s concept of the transcendental object*, Kant-Studien, Heft 2, 1968, p.176).

<sup>16</sup> SANTOS, Paulo R Licht dos. A teoria do objeto transcendental. *O que nos faz pensar*. Revista da PUC-RJ, 2005.



vida a pensar o argumento de Kant como um único argumento constituído de dois passos, distintos porém complementares. Como entender isso? De maneira bastante simplificada, a análise do que seja o conhecimento objetivo, a partir da noção da representação, perfaz o primeiro passo do argumento: a representação, como representação, pode ter por objeto outra representação. Mas para não cair numa regressão infinita ou num círculo perpétuo, tem-se de admitir que, em última análise, a representação tem por objeto algo distinto da representação e, assim, algo exterior a ela e ao sujeito da qual é modificação.<sup>17</sup> Esse primeiro passo do argumento firma-se no terreno delimitado pela *Estética transcendental* e tem como tema a relação da *multiplicidade* de representações sensíveis com a coisa que é delas distinta, aquilo que *é*, independentemente da *Vorstellungskraft*. Aqui o objeto da representação, o objeto transcendental, é algo (*Etwas*) e assume ao menos alguma densidade ontológica: é algo, e não um nada. Mas precisamente porque é algo desconhecido, não temos acesso à sua unidade intrínseca, apenas à multiplicidade de representações sensíveis que se referem a ele ou *podem*, em princípio, referir-se a ele, a partir do momento em que são sintetizadas segundo conceitos. Desse modo, somos levados ao segundo passo: a atividade de síntese produz a *unidade* de representações, reportando-a a algo exterior à representação, algo em geral = X que é assim representado como objeto. Dessa maneira, o segundo passo do argumento, apoiando-se no terreno delimitado pela *Analítica transcendental*, não é a substituição ou superação do primeiro passo, mas segue-se dele e, como tal, o pressupõe. Que significa isso? Significa que a unidade das representações, isto é, o acordo delas entre si (o tema investigado no segundo passo) só é concebível com a tese da correspondência delas com um objeto distinto das representações (o tema do primeiro passo).

<sup>17</sup> " [...] segue-se naturalmente do conceito de um fenômeno em geral: que lhe tenha de corresponder algo, que em si não é fenômeno, porque o fenômeno, por si mesmo e fora de nosso modo de representação, não pode ser nada; conseqüentemente, se não se deve produzir-se um círculo perpétuo, a palavra fenômeno já indica uma relação a algo, cuja representação imediata é sem dúvida sensível, mas que em si próprio, mesmo sem essa constituição (*Beschaffenheit*) de nossa sensibilidade (sobre a qual se funda a forma da nossa intuição), tem de ser algo (*Etwas*), i. e., um objeto independente de nossa sensibilidade" (A 251-2).

E a que conclusão se chega? A de que a *Crítica* renuncia plenamente ao conhecimento do objeto transcendental =X, pois é resultado incontornável da *Estética transcendental* que não podemos conhecer as coisas como são em si mesmas, isto é, com abstração das condições sensíveis de conhecimento. Por isso, não se pode atribuir ao objeto transcendental a função de ser o *fundamento da unidade* das representações; nesse último sentido, ele é *Nichts*, um nada para nós e, por isso, sabemos tão-somente *que é*, mas não *o que* seja. Não obstante, a *Crítica* mantém, no interior mesmo da análise da objetividade empreendida na Dedução-A, que a referência do conhecimento a *Etwas*, a algo distinto da representação, é indispensável na explicação da objetividade do conhecimento. Disso se infere, enfim, que o objeto transcendental = X, na condição de correlato da apercepção transcendental, permanece como *algo* visado pela consciência através de sua atividade de unificação. Nesse sentido, esse *Etwas*, embora *Nichts* como fundamento da unidade, é, não obstante, concebido como o termo geral de referência, não representacional, da atividade unificadora das representações.

Decerto, essa conclusão, deve-se reconhecer, não deixa de ser desconcertante. Pois talvez até mesmo se possa aceitar, embora com muitos escrúpulos, que a coisa considerada em si mesma tenha lugar garantido na filosofia crítica como a contrapartida necessária da própria noção de fenômeno. Mas o lugar em que menos se esperaria encontrá-la é justamente lá, onde acabamos de encontrá-la: na análise da objetividade e, por isso, na consciência de si que é desta inseparável.

### 3. A PRIMEIRA PROPOSIÇÃO DE FICHTE: O ENTENDIMENTO APÕE O OBJETO AOS FENÔMENOS

Não é de estranhar essa conclusão, por dois motivos, indireto um e direto o outro. Em primeiro lugar, a via indireta é precisamente a que aca-

bamos de trilhar na teoria do objeto transcendental. No entanto, esse caminho não parece ser o mais seguro, precisamente por ser indireto: parte da análise do conceito de fenômeno – domínio *da sensibilidade* – para depois chegar ao conceito de consciência de si como consciência que, no registro da objetividade, tem como correlato do objeto categorialmente conhecido o objeto transcendental = X.<sup>18</sup> Resta, talvez, outro caminho, desta vez direto. É direto porque não vai de baixo para cima, da noção de fenômeno para a condição intelectual suprema da objetividade, a percepção transcendental; ao contrário, indo de cima para baixo, segue da consciência de si para chegar a algo distinto e independente dela. Desde já se nota que por esse caminho direto alcança-se precisamente o inverso do que o sugerido na segunda proposição de Fichte extraída de Jacobi. Quer dizer, por esse caminho alcançamos a coisa distinta do eu tendo exatamente como ponto de partida a consciência de si. Como se daria isso?

Na primeira parte da Dedução-A (usualmente conhecida como dedução subjetiva), Kant estabelece uma correlação entre a identidade da consciência e a identidade do ato de síntese: [...] a mente não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no diverso das suas representações, se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato, que submete a síntese de apreensão [...] a uma unidade transcendental (A 108).

De um lado, está a consciência que a mente é a mesma no diverso de suas representações: ela pensa “a sua própria identidade no diverso das suas representações”; de outro lado, está a consciência que ela tem da identidade do seu ato de unificar representações: ela tem diante dos olhos “a identidade do seu ato, que submete a síntese de apreensão [...] a uma unidade transcendental”. Qual a relação entre ambos os lados? A passagem em questão estabelece, claramente, uma correlação entre eles, mais precisamente, diz que o primeiro depende do segundo e o tem como condição (por meio da expressão: “se não tivesse...”). Com efeito, segundo

<sup>18</sup> Pode-se, na verdade, ver uma diferença entre o objeto transcendental = X, a coisa em si mesma = X e o algo em geral = X (cf. Bernard Rousset, *La Doctrine Kantienne de l' Objectivité*. Paris: Vrin, 1967, p.318). Aqui, porém, tratamos da questão de modo simplificado, ignorando a diferença.

essa correlação, a mente só pode reconhecer que é a mesma no diverso de suas representações (“pensar *a priori* a sua própria identidade”) se tiver diante dos olhos a identidade do ato que confere unidade a esse diverso (“a identidade do seu ato, que submete a síntese de apreensão [...] a uma unidade transcendental”). Quer dizer, a consciência só pode pensar *a priori* a sua identidade porque tem diante dos olhos a identidade de seu ato de síntese.<sup>19</sup> Ora, o que é que confere identidade ao ato de síntese senão o fato de ser conduzido por uma regra, isto é, por um conceito puro?<sup>20</sup> Assim, somente por eu seguir regras (no caso, regras *a priori*, isto é, necessárias e universais), é que cada uma de minhas representações se inscreve no *mesmo* ato; formam, assim, uma unidade de representações e não um agregado surgido de uma justaposição ou associação arbitrária.

O resultado líquido, portanto, é que a consciência da identidade de si só é possível pela consciência de um ato de síntese submetido a uma regra. Embora haja diferenças importantes entre a dedução transcendental da primeira e a da segunda edição da *Crítica*, parece plausível considerar que também esta última estabelece, assim como a primeira, que a consciência da identidade de si depende da unidade do ato de síntese do múltiplo de representações. Como diz Kant na Dedução B: “[...] somente porque posso ligar um múltiplo de representações dadas em *uma* consciência, é possível que eu me represente *a identidade da consciência nessas representações*, i. e., a unidade *analítica* da consciência somente é possível sob o pressuposto de qualquer unidade *sintética*”<sup>21</sup> (B 133).

A esta altura, parece que perdemos inteiramente o passo: onde estaria o caminho direto, de cima para baixo, que levaria do princípio da consciência de si para a coisa radicalmente distinta dela? Ora, esse caminho se encontra precisamente na correlação entre o princípio que enuncia a uni-

<sup>19</sup> DE VLEESCHAUWER, *op. cit.*, III, p.106.

<sup>20</sup> A 112: “Assim, o conceito de uma causa não é nada mais do que uma síntese (do que segue na série temporal com outros fenômenos) *segundo conceitos*, e sem tal *unidade*, que tem *a priori* a sua regra e submete a si os fenômenos, não se alcançaria a unidade percorrente e universal e, por isso, necessária da consciência no múltiplo de percepções”.

<sup>21</sup> B. LONGUENESSE, B.: “[...] antes do que à unidade sintética, o *eu penso* deve ser assimilado ao que Kant chama de unidade analítica da consciência [...]” (*Kant et le Pouvoir de Juger*. Paris: PUF, 1993, p.67).



dade do ato de síntese e o princípio da identidade da consciência ou, em outros termos, no princípio de que a unidade analítica da consciência pressupõe a unidade sintética. Leia-se o que diz a Dedução-B.<sup>22</sup>

Mas esse princípio [o da unidade sintética da apercepção] não é um princípio para todo entendimento possível em geral, mas só para aquele, cuja pura apercepção na representação: *eu sou* não dá ainda nenhum múltiplo. Um entendimento que, tomando consciência de si mesmo, desse igualmente o múltiplo da intuição, um entendimento, por cuja representação igualmente existissem os objetos dessa representação, *não teria* necessidade de um ato particular de síntese do múltiplo para a unidade da consciência, *como disse carece o entendimento humano, que só pensa, não intui* (B 138-139, grifo nosso).

Kant não poderia ser mais claro: a “necessidade de um ato particular de síntese do múltiplo para [haver] a unidade da consciência” não se aplica *a todo* entendimento possível, mas tão só ao entendimento humano, “que só pensa, não intui”. Dito de outro modo, a atividade categorial de síntese não cabe a um entendimento que daria ou produziria o próprio objeto ao tomar consciência de si mesmo:

[...] se quisesse pensar um entendimento, que por si próprio intuisse (como porventura um entendimento divino, que não representasse objetos dados, mas cuja representação daria ou produziria, ao mesmo tempo, os próprios objetos), as categorias não teriam qualquer significado em relação a tal conhecimento (§ 21; B 145).

Em contraste com o entendimento humano, não cabe a um entendimento não discursivo (que é certamente um entendimento arque-

<sup>22</sup> Neste trabalho nos fiamos na afirmação expressa de Kant de que as duas edições da *Crítica*, e portanto, também da *Dedução transcendental*, diferem apenas no modo de exposição, mas não no teor das próprias proposições e provas (B XXXVIII-XL). Sabe-se o quanto os intérpretes têm duvidado dessa afirmação, o que basta para indicar o caráter provisório da análise aqui proposta. Mas desde já convém registrar uma possível diferença no ponto que nos interessa (em particular entre A 108/B 137). Segundo Guido de Almeida, “na segunda edição, não é a efetuação atual de uma síntese, mas a consciência de poder ligar representações que é a condição da unidade da apercepção” (“Consciência de si e conhecimento objetivo na dedução transcendental de I. Kant”. *Analytica*, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 1, n. 1, p.207 n. 24, 1993.)

típico ou intuitivo) o princípio de que a unidade analítica só é possível pela unidade sintética da apercepção (nos termos da Dedução-B), ou, (nos termos da Dedução-A) o princípio de que a mente só pode pensar *a priori* a sua própria identidade ao ter diante dos olhos a identidade do ato de síntese das representações sensíveis.<sup>23</sup> Depreende-se dessa contraposição que, para um entendimento não discursivo, como lembra De Vleeschauwer, “o pensamento veria a consciência compreender analiticamente toda a matéria possível do conhecer, pois desde então nenhuma matéria seria estranha à consciência. Essa seria simplesmente a unidade analítica, não exigiria nenhum trabalho sintético, em suma, seria uma espontaneidade absoluta”.<sup>24</sup>

Dessa contraposição, é possível extrair como consequência que o entendimento humano, que necessita de um ato particular de síntese do múltiplo para a identidade da consciência, refere-se necessariamente a algo outro, distinto dele, em diversas modulações:

1. Refere-se, antes de tudo, *a um múltiplo sensível*, que é dado independentemente do pensamento. De fato, reconhecer que o entendimento discursivo apenas produz a representação *formal* da unidade do múltiplo dado é reconhecer que o múltiplo tem de ser *dado* “de outra parte”: “[As categorias] são apenas as regras para um entendimento, do qual todo o poder consiste no pensamento, isto é, no ato de submeter à unidade da apercepção a síntese do múltiplo, que lhe foi dado, de outra parte, na intuição” (§ 21, B 145).

2. Mas, deste modo, já está inscrito num entendimento discursivo (que carece, portanto, de categorias para unificar representações), não apenas a referência ao múltiplo da intuição sensível, mas também ao *fenômeno*, o objeto dado em uma intuição empírica: “o pensamento de um objeto em geral só pode converter-se em nós num conhecimento, por

<sup>23</sup> Quando Kant diz que a consciência de si só é possível como tal por ter *diantes dos olhos* a identidade do seu ato [“die Identität seiner Handlung vor Augen”] não se encontraria aí, em rigor, o que para Fichte é intuição intelectual? “A intuição intelectual, da qual fala a Doutrina-da-Ciência – não se reporta a um ser, mas a um agir [Handeln], e não é sequer assinalada por Kant (exceto, caso se queira, mediante a expressão: *apercepção pura*) (FICHTE, SW, I, 472).

<sup>24</sup> DE VLEESCHAUWER, *op.cit.*, vol. III, p.117.

meio de um conceito puro do entendimento, na medida em que este conceito se refere a *objetos dos sentidos*<sup>25</sup> (B 146-147). Daí a contraposição com um entendimento divino: não representaria *objetos dados*, mas por “cuja representação daria ou produziria, ao mesmo tempo, os próprios objetos” (§ 21; B 145).

3. O princípio de que, para o entendimento discursivo, a unidade originariamente sintética da apercepção é condição de todo pensar (B 138) não implica apenas que o entendimento se refere a algo que, embora distinto do pensar, continua, no entanto, a ser da ordem da mera representação, o múltiplo sensível dado e o fenômeno determinado segundo conceitos puros (em última análise, meras modificações da sensibilidade); mas também implica a relação com o negativo do fenômeno, isto é, com algo radicalmente distinto da representação sensível: a *coisa* em si mesma. Pois dizer que o entendimento discursivo só conhece as coisas como fenômenos (ponto 2, acima) é também admitir, no mesmo lance, que ele não as conhece como são em si mesmas. Em outras palavras, no princípio de um entendimento discursivo está implicado, quando é questão do conhecimento objetivo, não apenas a relação com o fenômeno, mas também com o correlato do fenômeno, a coisa considerada em si mesma, com abstração das condições sensíveis do aparecer. Esse ponto pode ser melhor elucidado no contraste com o conceito (problemático) de entendimento intuitivo: neste, o pensamento, como espontaneidade absoluta, não careceria de nenhuma atividade de síntese; compreenderia, pois, “analiticamente toda a matéria possível do conhecer, e desde então nenhuma matéria seria estranha à consciência”.<sup>26</sup> Sendo a matéria de conhecimento (objeto) inteiramente transparente para a consciência que a produz, não vigora a distinção entre a coisa tal como aparece e *esta mesma* coisa considerada em si mesma, à parte das condições sensíveis do aparecer; nem, portanto, entre o conhecimento do fenômeno e a incognoscibilidade de como este é em si mesmo.

<sup>25</sup> B 148 “[...] as categorias só servem para o conhecimento das coisas, na medida em que estas são consideradas objeto de experiência possível”.

<sup>26</sup> DE VLEESCHAUWER, *op. cit.*, III, p.117.

Em suma, o duplo ponto de vista sobre o mesmo objeto está inscrito na própria natureza do entendimento discursivo.

4. O princípio supremo do entendimento discursivo não traz consigo apenas a correlação entre o conceito de fenômeno e o conceito de seu correlato, a coisa em si mesma, mas também implica a possibilidade de o pensar referir-se a uma existência que é, como tal, inteiramente independente do pensamento e das condições sensíveis; referência, portanto, à existência da coisa distinta do representar. De fato, afirmar que nosso entendimento é discursivo é, enfim, reconhecer que a existência da coisa conhecida como fenômeno não é produzida nem pela atividade de síntese nem, *a fortiori*, pela sensibilidade, pura passividade. Assim, pensa-se uma existência, que é existência pensada, sem dúvida; mas é pensamento de algo cuja existência não é conceitual nem, em rigor, sensível, já que é pensamento da existência do que aparece – mas à parte das próprias condições sensíveis. Aqui vale mais uma vez o contraste com o entendimento intuitivo. O entendimento discursivo, não sendo “um entendimento [...] por cuja representação igualmente existissem os objetos dessa representação”, requer um ato particular de síntese de um objeto cuja existência não pode ser senão atribuída à coisa que, embora dada como fenômeno, é em si mesma distinta de toda representação, sensível ou não. Por isso, Kant vai insistir, nos *Prolegômenos*, que no idealismo crítico não há “[...] dano para a existência efetiva das coisas exteriores”<sup>27</sup> (IV, p.288), não podendo, assim, ser confundido com nenhuma outra forma de idealismo: “a existência [*Existenz*] da coisa que aparece não é deste modo suprimida, como no autêntico idealismo, mas mostra-se unicamente que ela [i. e., a coisa que aparece] de modo algum pode ser conhecida como seja em si mesma pelos sentidos” (IV, p.289). Atenção: Kant não diz que seu idealismo não suprime a existência do que aparece (isto é, que não revoga a existência do fenômeno como objeto do sentido externo); mas diz: não suprime a existência da coisa que

<sup>27</sup> Cito a tradução de Artur Morão (*Prolegômenos a toda a metafísica futura*, Lisboa: edições 70, 1987. Lisboa: edições 70, 1987), modificando-a quando julgo necessário.



aparece.<sup>28</sup> É nesse sentido, talvez (e aqui se deve dar toda a ênfase a esse talvez) que, do interior da própria consciência de si, a coisa em si mesma seja caracterizada, no *Opus postumum*, como expressão da atividade do sujeito: “o material – a coisa em si – é = X, é a mera representação de sua atividade [i. e., do sujeito]” (XXII, p.37).

Mas se é assim, não terá razão, afinal de contas, Fichte, que argumentava, contra o kantismo dos kantianos, que a coisa em si mesma, como mero pensamento, posto pelo eu, não era distinto dele? É preciso notar, no entanto, que a fórmula do *Opus postumum* não assinala, necessariamente, que a coisa em si mesma seja mero *ens rationis* cuja função é tão-só limitar a objetividade à esfera dos fenômenos, suprimindo a espessura ontológica da coisa (*ens*). Talvez essa fórmula exprima, e no contexto da *Crítica* faz todo o sentido pensar assim, a finitude inscrita na própria atividade de um pensar que, carecendo de “um ato particular de síntese do múltiplo para a unidade da consciência”, não produz o múltiplo de representações nem a existência dos objetos. Se for realmente assim, a simples representação da nossa atividade (como atividade de síntese) remete a *algo* que, por ser independente das condições de representação e, por isso, incognoscível quanto ao que seja em si mesmo, não pode ser assinalado senão como uma coisa em si = X. A finitude, expressa nessa fórmula, é, sem dúvida, a constatação antropológica da finitude do sujeito (a qual muitas vezes encontra sua expressão na cláusula restritiva: pelo menos a nós, homens – *wenigstens uns Menschen*). Porém, mais do que mero registro antropológico, a finitude é a expressão que está *inscrita na própria atividade de*

<sup>28</sup> Nesse registro, a existência da coisa em si mesma não se reporta a um objeto suprassensível, além do fenômeno, mas trata-se da *mesma existência* que pode ser considerada de dois pontos de vista: pode ser considerada como aparece e como pode ser em si mesma, isto é, com abstração das condições sensíveis. Algumas passagens dos *Prolegômenos* dão testemunho disso: “eu, pelo contrário [do idealista] afirmo: são-nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que *elas* possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os *seus* fenômenos [...]” (IV, p.288). Elas: as mesmas coisas que são dadas como fenômenos não podem ser conhecidas como são em si; igualmente: conhecemos apenas os seus fenômenos, isto é, conhecemos o aparecer dessas mesmas coisas que ignoramos como são em si mesmas. O que fundamenta a formulação antiidealista dos *Prolegômenos* é a doutrina, central em toda a filosofia crítica, da heterogeneidade das condições de representação e, assim, do caráter discursivo de nosso entendimento: “o entendimento não tem intuição, mas apenas reflete” (IV, p.288). Desde que o conhecimento pode, em princípio, comportar uma dupla relação (sensível e intelectual) com as coisas, a *mesma* coisa que é dada como fenômeno pode ser pensada em uma única relação, com abstração, por exemplo, das condições formais sensíveis.

*síntese*: “atividade não intuitiva nem material”,<sup>29</sup> a qual, por isso mesmo, não atinge a existência a partir do plano da mera forma.

Esse resultado, aceitando-o como correto, abre o caminho para duas implicações, às quais aqui só podemos aludir brevemente: 1) uma implicação que diz respeito ao objeto como o fundamento real da consciência e 2) outra que diz respeito à consciência como fundamento formal da unidade da síntese.

1. Que devemos entender por fundamento de realidade? Em resposta a Eberhard, Kant explica que “o fundamento da existência de uma coisa, como fundamento de realidade, tem de ser sempre distinto dessa coisa, e essa, então, tem de ser necessariamente pensada como dependente de outra”.<sup>30</sup> Assim, se é verdade que a consciência é fundamento meramente *formal* ou *ideal* da objetividade, então também é verdade que o fundamento real não pode ser senão a existência mesma da coisa = X que, no processo de objetivação das representações, é tida como o objeto transcendental = X (sabemos que este é, embora não o que seja). Se for assim, a coisa em si = X é o *fundamento real* da unidade *efetiva* da consciência, isto é, a unidade formal da consciência só vem a ser na determinação como objeto de algo cuja existência lhe escapa por inteiro e, nesse sentido, é exterior a ela (exterior, isto é, independente dela).

2. Esse ponto *anuncia* outra consequência importante. Se o objeto transcendental = X é o fundamento da realidade do conhecimento, então ele vai se mostrar também como o algo visado pela síntese de representações, algo, porém, sempre incognoscível em como possa ser em si mesmo, à parte das representações unificadas. Em outras palavras, o objeto transcendental = X impõe, como centro de gravidade da consciência, uma direção ao movimento construtor do conhecimento objetivo. Nesse sentido, é o objeto, na sua dimensão mais ampla de coisa não representacional ao qual se refere a síntese de representações sensíveis, que torna necessária a unidade formal da consciência.

<sup>29</sup> ROUSSET, Bernard *op. cit.*, p.173.

<sup>30</sup> Entdeckung, VIII, p.198.

Daí que as conclusões acima convirjam para este ponto: o plano da consciência de si e da atividade de síntese não é a supressão do plano do ser. Quer dizer, no quadro da filosofia crítica, a objetividade de nossas representações não pode ser inteiramente reduzida às condições imanentes da consciência. Sem dúvida, à primeira vista parecia incontornável pensar, com Fichte, que no idealismo transcendental mais decidido “todo ser só pode surgir por meio do pensamento da inteligência” (FICHTE, SW, I, p.483).

No entanto, se a consciência de si no entendimento discursivo, por não ser espontaneidade absoluta para a qual o ser é inteiramente transparente (para a qual, portanto, não vigora a distinção entre a existência da coisa que aparece, incognoscível em si mesma, e o aparecer desta coisa segundo as condições sensíveis), então a consciência de si, como consciência do seu ato de sintetizar representações segundo regras, tem como contrapartida necessária a consciência de uma existência que, por não ser criada por tal ato, é radicalmente distinta dela. Sendo assim, não podemos dizer que a consciência de si somente é, como consciência do objeto, porque o objeto transcendental = X é?

Se essa interpretação for correta, então parece ter razão um velho intérprete de Kant, hoje fora de circulação. Pois foi Riehl quem, em 1876, assinalou que a citação que Fichte havia extraído de Jacobi não apenas reproduzia de modo imperfeito o texto original da *Crítica da razão pura*, mas até mesmo invertia, gramaticalmente, o que Kant escrevera. Como diz Riehl em *Der Philosophische Kritizismus*:

“Se a verdadeira intenção de Kant devesse ser expressa de modo *idealista*, então deveria ser dito: a unidade, a qual torna necessário o objeto, é a unidade formal da consciência. No entanto, é dito: o objeto torna necessária a unidade formal da consciência. Portanto, é o objeto que é o fundamento da unificação da consciência; o objeto é o *limite*, que é *posto* para a consciência, não o limite que a consciência se põe. O objeto dá para as funções unificadoras da consciência, indeterminadas em si, um firme ponto de relação e apoio. A unidade formal possível da consciência torna-se unidade real pelo próprio objeto. Somente a forma do

objeto em geral origina-se [...] da unidade formal da consciência. Aquilo que realiza essa forma é o objeto, que se exterioriza na ligação *determinada* de seus fenômenos”.<sup>31</sup>

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso reconhecer que, mais do que percorrer integralmente o que denominamos o caminho, direto, de cima para baixo, limitamo-nos aqui a algumas indicações do que possa ser. De fato, em primeiro lugar, passamos, sem mais, da primeira edição para a segunda, fiando-se apenas na palavra de Kant de que teria modificado o modo de exposição, mas não o teor das teses. Em segundo lugar, a via de cima para baixo parece alcançar, isoladamente, menos do que a teoria do objeto transcendental proporciona. Nesta, o objeto transcendental = X é pensado como a coisa não representacional que, embora incognoscível, ou melhor, precisamente porque incognoscível é o termo geral de referência das representações unificadas pela síntese. No caminho direto, de cima para baixo, porém, a coisa em si não passa senão do negativo da unidade da apercepção transcendental: um entendimento que carece de um ato particular de síntese tem de receber o múltiplo alhures, na sensibilidade, e por isso só conhece a existência das coisas como fenômenos, mas *não* como possam ser em si mesmas. Aqui, portanto, o exterior radical da representação não desempenha o mesmo papel que na teoria do objeto transcendental da primeira edição da *Dedução*. Diante disso, deveríamos declarar desde já a insuficiência do caminho direto? Ao contrário, impõe-se a tarefa de percorrê-lo a partir do

<sup>31</sup> RIEHL, *op. cit.*, p.383-4. (*Objeto*, no texto de Riehl, é o objeto diferente da representação formal do sujeito, i. e., é o objeto transcendental *qua* coisa em si, ou melhor, a coisa = X *qua* objeto transcendental.) É interessante o comentário de De Vleeschauwer sobre a interpretação proposta por Riehl: “A interpretação que acabamos de dar [a unidade da consciência torna possível o objeto] é, sem dúvida nenhuma, idealista, mas nos foi imposta pelo texto. Ora, Riehl é de opinião contrária: ‘o objeto faz possível, diz ele, a unidade formal da consciência[...]’. É de sua parte um erro devido à sua tendência de encontrar em Kant uma doutrina (realista) homogênea, ao passo que ela não o é senão parcialmente” (*op. cit.*, II, p.275). Essa objeção, que parece apostar antes na heterogeneidade das teses kantianas, não ignora, no fundo, a análise de Riehl, pela qual a consciência é o fundamento formal da unidade (*idealer Grund*), ao passo que o objeto transcendental é o fundamento real (*realer Grund*) da unidade da consciência?



papel que o juízo, em lugar da síntese, desempenha na explicação da unidade objetiva da apercepção, o traço peculiar da Dedução-B.<sup>32</sup>

Talvez se possa imaginar, por fim, uma objeção mais radical à tentativa aqui esboçada e ao projeto de complementá-la futuramente. O caminho direto aqui proposto não consistiria na transgressão mais flagrante dos limites críticos? Pois não seria a tentativa de conceber dogmaticamente a relação da representação com algo exterior a ela, ignorando que o mérito peculiar de Kant teria sido, talvez, a completa interiorização do objeto à representação? Traçar limites ao conhecimento e ao pensar é, sem dúvida, tarefa da *Crítica*. Mas o limite, adverte Kant nos *Prolegômenos* (§ 59), “pertence tanto ao que nele está incluído como ao espaço situado no exterior de um todo dado”. Dessa maneira, o limite pode pertencer, em princípio, tanto à representação quanto ao seu exterior radical, aquilo que não é representação, mas por ela visada. Nossa tentativa não consiste, portanto, senão em procurar percorrer o tênue fio pelo qual a *Crítica* delimita a objetividade.

## REFERÊNCIAS

ALLISON, H. Kant's concept of the transcendental object. *Kant-Studien*, Heft 2, 1968.

\_\_\_\_\_. *Kant's transcendental idealism*. Rev. and enlar ed. New Haven: Yale University Press, 2004.

ALMEIDA, G. de. Consciência de si e conhecimento objetivo na dedução transcendental de I. Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 1, n. 1, p.187-219, 1994.

BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

<sup>32</sup> GUIDO DE ALMEIDA, *op. cit.*, p.214.

FICHTE, J. G. *Oeuvres Choisis de philosophie première (1794-1797)*. Paris: Vrin, 1964.

\_\_\_\_\_. Segunda introdução à Doutrina-da-Ciência, I, 481. In: *Sämmtliche Werke*. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. (Reprodução em CD-Rom: *Fichte im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 1997).

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. Original: *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Akademie Ausgabe, 1922 ss. V. III.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987. Original: *Prolegomena*. In: *Kant's Gesammelt Schriften*. Berlin: Akademie Ausgabe, 1922, v. IV.

\_\_\_\_\_. *Entdeckung*, . In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Akademie Ausgabe, 1922. V. 7.

LACHIÈZE-REY. *L'Idealisme Kantien*, Paris: Alcan, 1931.

LEBRUN, G. *A aporética da coisa em si*. In: \_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras; Edusp, 1993.

LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: PUF, 1993.

RIEHL, A. *Der philosophische kritizismus*, II. Leipzig: Engelmann 1879.

ROUSSET, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité*. Paris: Vrin, 1967.

SANTOS, P. R L. A teoria do objeto transcendental. *O que nos faz pensar*: Revista da PUC-RJ, n. 19, p.109-148, 2005.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft*, II. New York; London: Garland Publishing, 1976.

VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendentale dans l'Oeuvre de Kant*, v. II. Paris: [S.n.], 1939.

WOLFF, R.P. *Kant's theory of mental activity*. 2. ed. Mass: Gloucester, 1973.