

<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30527>

Artigo recebido em: 11/02/2020

Artigo aprovado em: 22/07/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## A REINTERPRETAÇÃO DAS CATEGORIAS TRANSCENDENTAIS NA DOCTRINA DA CIÊNCIA DE FICHTE

### THE REINTERPRETATION OF THE *TRANSCENDENTAL CATEGORIES* IN FICHTE'S *DOCTRINE OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE*

Arthur Brito Neves<sup>1</sup>

([nevesarthur2015@gmail.com](mailto:nevesarthur2015@gmail.com))

#### RESUMO

O presente artigo investiga como Gottlieb Fichte, nos primeiros parágrafos da *Doutrina da ciência*, reinterpreta e oferece sentidos completamente novos e originais para as categorias de qualidade da filosofia de Immanuel Kant. As perguntas que guiam a investigação são duas: (I) o que são e como devemos entender as categorias na *DC*? e (II) é possível entender essas categorias na *DC* da mesma maneira como são entendidas na filosofia kantiana? Ressaltar a reinterpretação que Fichte realiza das categorias é importante e se justifica especialmente pelo fato de as categorias de qualidade encontrarem-se presentes ao longo dos primeiros parágrafos do livro, o que é significativo, pois esses parágrafos dizem respeito aos elementos mais fundamentais do projeto epistemológico fichteano.

**Palavras-chave:** Categorias. Fichte. Kant. Eu Absoluto. *Doutrina da Ciência*.

#### ABSTRACT

The present article investigates how Gottlieb Fichte, in the first paragraphs of the *Doctrine of Scientific Knowledge*, reinterprets and offers some new and original senses to the quality categories of Immanuel Kant's philosophy. The questions that guide the investigation are two: (I) what are the categories and how should we understand them in the *Doctrine of Scientific Knowledge*? and (II) is it possible to understand the categories in the *Doctrine of Scientific Knowledge* in the same sense as they are understood in Kant's philosophy? To explain Fichte's reinterpretation of such categories is important and justified, especially based on the fact that the quality categories are presented through the first chapters of the book, which is significant, since these chapters are related to the most fundamental elements of the Fichtean epistemological project.

**Keywords:** Categories. Fichte. Kant. Absolute I. *Doctrine of Scientific Knowledge*.

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6119000061205719>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1282-8000>.



## 1 INTRODUÇÃO

Ao longo dos primeiros parágrafos da *Doutrina da ciência* (doravante *DC*), Gottlieb Fichte (1762-1814) retoma e modifica de maneira significativa alguns dos elementos centrais da filosofia kantiana. Um exemplo clássico e amplamente conhecido de retomada é o conceito de Eu Absoluto<sup>2</sup> – em grande medida devedor do conceito de autoconsciência da filosofia de Immanuel Kant (1724-1804) –, podendo ser encontrado no parágrafo da *DC* em que Fichte afirma que “[n]ossa proposição”, proposição essa que faz referência ao estado-de-ação ou eu absoluto, “como princípio absoluto de todo saber, foi apontada por Kant em sua dedução das categorias, mas ele nunca a estabeleceu determinada *como* princípio” (FICHTE, 1992, p. 48).

Além da própria ideia de Eu, outro tema da filosofia kantiana que Fichte retoma é o das categorias transcendentais. No primeiro parágrafo da *DC*, por exemplo, Fichte escreve:

Se, além disso, se faz abstração de todo julgar, como agir determinado, e se considera apenas a *maneira-de-ação* do espírito humano em geral, dada por aquela forma, tem-se a *categoria de realidade*. Tudo a que a proposição  $A = A$  é aplicável tem, *na medida em que lhe é aplicável*, realidade. Aquilo que, pelo mero pôr de uma coisa qualquer (de algo posto no eu), está posto, é nela realidade, é sua essência. (FICHTE, 1992, p. 48)

No segundo princípio da *DC* o tema das categorias é retomado, mas agora não sob a forma da categoria de realidade, mas antes sob a forma da categoria de *negação*. Fichte escreve: “Se, finalmente, se faz inteira abstração da ação determinada de julgar e se considera meramente a forma da consequência do estar-oposto ao não-ser, tem-se a *categoria de negação*” (FICHTE, 1992, p. 51-52). O conhecedor da filosofia kantiana pode facilmente perceber que no primeiro e no segundo parágrafos Fichte está retomando as categorias da classe da *Qualidade* da *Crítica da razão pura* (doravante *CRP*), criando, dessa forma, a expectativa no leitor pela terceira categoria desse grupo, a saber, a categoria de *Limitação*, pois, como o próprio Kant acentua no parágrafo 11 da *CRP*: “A isso é acrescido que a terceira categoria surge sempre da ligação da segunda com a primeira de sua classe” (KvR, B 111). Nesse sentido, o que é gerado a partir da união da categoria de realidade com a categoria de negação é a categoria de limitação. Ora, é justamente isso que Fichte traz no terceiro parágrafo da primeira parte da *DC* ao discutir a relação entre o eu e o não-eu. Observemos, por exemplo, a seguinte afirmação que Fichte escreve sobre a categoria de

<sup>2</sup> Cf. MARTIN, W. From Fichte to Kant. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (Orgs.) *Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 23.



limitação (por ele denominada de *determinação*): “Se se faz total abstração da forma *determinada* do juízo, de que ele *opõe* ou *compara* e é construído sobre uma *razão de distinção* ou uma *razão de referência*, e se torna meramente o que é geral na maneira de ação – o delimitar de um pelo outro –, temos a categoria de *determinação* (delimitação, em Kant, limitação) (FICHTE, 1992, p. 61-62).

Considerados esses exemplos, e diante da presença constante de temas kantianos na *DC* de Fichte, o presente artigo explorará, a partir de um recorte temático que possui como tema as *categorias de qualidade*, a seguinte questão: o que são e como devemos entender as categorias de qualidade na *DC*? A relevância dessa questão talvez se justifique, especificamente, pela presença das categorias de qualidade ao longo dos primeiros parágrafos da *DC*, o que é significativo, pois esses parágrafos dizem respeito aos “Princípios de toda Doutrina da Ciência” (FICHTE, 1992, p. 43), o que sugere que essas categorias tenham papel relevante nos *pilares* da *DC*. A questão-problema do presente trabalho faz emergir, ainda, uma segunda questão: é possível entender essas categorias na *DC* da mesma maneira como são entendidas na filosofia kantiana?

Para uma análise significativa da questão, o presente artigo encontra-se dividido em duas partes. Na primeira parte são consideradas algumas questões preliminares referentes ao nível subjetivo em que as categorias se encontram nas filosofias de Kant e de Fichte. Destacamos ainda que o projeto da *DC* tem como ponto de partida o projeto de Leonhard Reinhold de uma filosofia crítica fundamentada em um único princípio. Na segunda parte reconstruímos a argumentação fichteana dos primeiros parágrafos da *DC*, acentuando aspectos relevantes para a compreensão das categorias – por exemplo, as características principais do eu e do não-eu e a relação que as categorias possuem com eles.

## 2 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Antes de adentrarmos na argumentação fichteana, precisamos determinar que as categorias na *DC* operam em um nível *subjetivo* completamente distinto. As categorias na *CRP* são entendidas a partir do conceito de síntese, o que se deixa provar pelo que Kant escreve no parágrafo 10: “Todavia, a espontaneidade do nosso pensamento exige que tal múltiplo seja primeiro e de certo modo perpassado, acolhido e ligado para que se faça disso um conhecimento. Denomino esta ação *síntese*” (KrV, B 102). Por meio



dessa passagem, identifica-se que a própria ideia de síntese, incorporada ao funcionamento das categorias, é precedida por certa noção de “múltiplo”, noção essa que se relaciona diretamente com os conceitos de intuição e de objeto. Não por acaso Kant coloca como condição para o uso das categorias na “Divisão da lógica transcendental em analítica transcendental e dialética transcendental”: “O uso deste conhecimento puro repousa, porém, na seguinte condição: de que na intuição nos sejam dados objetos aos quais ele [o conhecimento puro] possa ser aplicado” (KrV, B 87). Nesse sentido, as categorias estão em um nível subjetivo *representacional*, funcionando, por exemplo, na chave da relação representação-objeto.

As categorias na *DC*, na medida em que estão relacionadas com os “Princípios de toda Doutrina da Ciência”, estão em um nível subjetivo *pré-representacional*, o que se deixa provar por uma carta que Fichte escreve e em que se refere à resenha que fez em 1792<sup>3</sup>, recusando a ideia de que o princípio da representação de Leonhard Reinhold (1757-1823)<sup>4</sup> seja o princípio primeiro de todo conhecimento e o real fundamento do saber, porque o que ele apresenta na carta mostra a necessidade de um novo fundamento para além do princípio da representação:

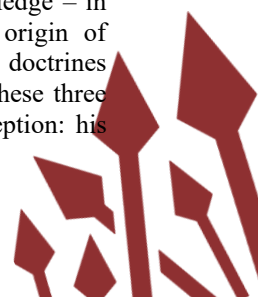
[Ensidemo] derrubou Reinhold em meus olhos, me fez suspeitar de Kant, e anulou o meu sistema inteiro de cima a baixo. Não se pode viver sob o céu aberto. Não se pode evitar; o sistema precisa ser reconstruído. E é isso que eu tenho feito devotamente pelas últimas seis semanas aproximadamente. Venha celebrar a colheita comigo! *Eu descobri um novo fundamento*, a partir do qual será fácil desenvolver o todo da filosofia. A filosofia de Kant, como tal, está correta – mas apenas em seus resultados, e não em suas razões. (FICHTE apud BREAZEALE, 2014, p. 116, grifos nossos)

Segundo Wayne (2016, p. 13-14)<sup>5</sup>, na *Filosofia elementar (Elementarphilosophie)*, Reinhold buscou fundamentar a filosofia de Kant baseando-se em “um único princípio

<sup>3</sup> Refiro-me aqui ao seguinte texto escrito por Gottlob Ernst Schulze (1761-1833): *Ensidemo, ou Sobre os fundamentos da filosofia dos elementos expostos em Jena pelo professor Reinhold, incluindo uma defesa do ceticismo contra as pretensões da crítica da razão* (1792).

<sup>4</sup> Refiro-me aqui ao seguinte princípio: “Na consciência, a representação é distinguida, pelo sujeito, do objeto e referida a ambos” (FICHTE, 1992, p. 48).

<sup>5</sup> Tradução nossa. No original: “As regards the form that would satisfy this demand for system, Reinhold’s views betray a clear rationalist lineage: philosophy must be a deductive system of propositions based on a single self-evident first principle or *Grundsatz*. [...] According to the sketch Reinhold provides there, the central philosophical project of the modern period has been to develop a theory of the foundations of knowledge – in particular to establish those foundations through what Reinhold broadly calls ‘theories of the origin of representations’. [...] [The] critical philosophy must be systematized by tracing its main philosophical doctrines back to this concern with the fundamental ‘faculty of representation’ (*Vorstellungsvermögen*). [...] These three ideas flow together in what is Reinhold’s most important single contribution to the early Kant-reception: his



autoevidente”, um “*Grundsatz*”, por meio de uma “teoria da origem das representações”, ou, ainda, da ideia de que a filosofia crítica “deve ser sistematizada” a partir de um movimento genético em direção à “faculdade da representação”. Essa busca por uma fundamentação tem como centro argumentativo principal, ainda segundo Wayne (2016, p. 13-14), a afirmação de que a “filosofia crítica deve iniciar a partir do que ele [Reinhold] chama de princípio da consciência (*der Satz des Bewusstseins*)”.

Ora, diferentemente de Kant e Reinhold, Fichte buscará fundamentar a filosofia a partir de um princípio *pré-representacional*, a partir de uma busca pelo fundamento do fundamento, isto é, por um princípio superior ao princípio de representação de Reinhold<sup>6</sup>. Assim, as categorias fichteanas não podem ser entendidas da mesma maneira como são entendidas na filosofia kantiana, pois estão em um nível subjetivo diferente. As categorias fichteanas, enquanto relacionadas com os primeiros princípios do saber, são categorias do próprio eu e dizem respeito, simplesmente, à relação *pré-representacional* do eu consigo mesmo e à relação *pré-representacional* do eu determinável com o não-eu. Nesse sentido, não se relacionam imediatamente com a intuição<sup>7</sup>.

Muito embora existam diferenças significativas no conceito de categorias dos dois filósofos, existem também algumas zonas de convergência. Um exemplo disso é que as categorias em Fichte também podem ser entendidas como condições de possibilidade da experiência, na medida em que o próprio eu absoluto o é. Ademais, Fichte prescreve a partir do terceiro princípio da *DC* que a terceira categoria é em alguma medida produto da síntese da categoria de realidade com a de negação, muito embora o conceito de síntese na *DC* tenha contornos significativos bem distintos dos do conceito de síntese na *CRP*.

### 3 OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS E AS CATEGORIAS DE REALIDADE, NEGAÇÃO E LIMITAÇÃO

#### 3.1 A categoria de realidade e o primeiro princípio

---

claim that critical philosophy must begin from what he dubs ‘the principle of consciousness’ (*der Satz des Bewusstseins*)”.

<sup>6</sup> Fichte (2004) o sugere em diversas passagens da resenha que faz de *Enesidemo*: por exemplo, na pág. 75, em que ele aponta que Reinhold preparou o caminho para a fundamentação da filosofia; ou ainda, na pág. 76, ao falar da necessidade de um conceito superior ao de representação; ou ainda, na pág. 80 da resenha, quando afirma que o princípio superior está acima dos fatos da consciência.

<sup>7</sup> Intuição em sentido kantiano: “Todos os conhecimentos, quer dizer, todas as representações relacionadas a um objeto são ou *intuições* ou *conceitos*. A intuição é uma representação *singular* (*repraesentatio singularis*)” (AA IX, 140), podendo ser, além disso, pura (tempo e espaço) ou empírica.



106

É justamente a busca pelo fundamento do fundamento acima do princípio de representação de Reinhold que abre a primeira parte da *DC*, a saber, uma busca pelo fundamento de todo e qualquer aspecto da consciência, ou ainda, nas palavras de Fichte, a procura do “princípio incondicionado de todo saber humano” (FICHTE, 1992, p. 43), que segundo Gaspar (2019, p. 352-353) não está “fundada em nenhuma outra proposição, mas em si mesma”, sendo, portanto, um princípio certo “em si mesmo, e em função de si mesmo, e por si mesmo”. O aspecto de ser incondicionado desse princípio já marca uma zona de distanciamento da filosofia de Fichte para com a filosofia de Kant, pois para Kant, na *Dialética Transcendental*, o conceito de incondicionado é uma extensão do conceito de “ideia transcendental”, na medida em que é aquilo que escapa aos sentidos e que a razão busca em seu esforço “por uma absoluta totalidade das condições” (KrV, B 370), isto é, um esforço transcendental de buscar algo incondicionado para toda condição, o que nesse sentido implica “ultrapassa[r] de longe os próprios conceitos do entendimento” (KrV, B 370). Também o próprio termo “absoluto”, empregado por Fichte para caracterizar o eu, já significará um distanciamento significativo para com a filosofia de Kant, uma vez que para Kant o absoluto é incondicionado, ou seja, “algo [que] é considerado com respeito a uma coisa *em si mesma* e que, portanto, possui valor *intrínseco*”, isto é, independente de tudo, mesmo de uma perspectiva transcendental de organização da experiência (KrV, B 380-381). Muito embora isso seja o caso, Fichte parece discordar de que sua filosofia seja uma filosofia do incondicionado *transcendente*, na medida em que o eu é encontrado de forma *imanente*. Sob essa ótica, as ideias de absoluto e incondicionado significam na *DC* uma fundamentação da própria filosofia crítica, como Fichte expressa na carta a Heinrich Stephani de dezembro de 1793, à qual nos referimos anteriormente.

A primeira característica do princípio incondicionado que Fichte nos apresenta em sua argumentação é que esse princípio não pode ser “provado ou determinado”. Isso pode significar muitas coisas, mas talvez um de seus significados importantes venha do diálogo que Fichte realiza com Reinhold. Provar e determinar são operações do pensamento e, enquanto atividades do pensamento, encontram-se no *domínio representacional* da consciência – portanto, em um outro registro investigativo, que não diz respeito ao *telos* da tarefa fichteana. Outro significado para a consideração de Fichte é comentado por Gaspar:

Enquanto *pura e simplesmente* certa, anterior a toda ligação com as demais proposições, é claro que tal certeza primeira tem de ser indemonstrável, do contrário, ela receberia sua certeza não de si





mesma, mas da proposição que demonstra sua certeza. (GASPAR, 2019, p. 353)

O princípio primeiro apenas pode ser procurado e identificado. A estratégia ou fio condutor para encontrar esse princípio consiste em uma argumentação ascendente, que parte de uma “proposição qualquer que cada um de nós aceite sem contestação” (FICHTE, 1992, p. 44). Isso significa que Fichte parte do que é fundado e subordinado na ordem das razões para atingir o princípio fundamental; em outras palavras, ele parte do fundado ao fundamento, ou daquilo que é sustentado para o que dá base para todo e qualquer edifício do saber<sup>8</sup>.

O ponto de partida dado por Fichte é uma proposição cuja característica principal é ser aceita por todos. Essa proposição é uma lei lógica, cuja característica principal é seu valor de necessidade e universalidade; ou seja, ela não pode ser diferente do que é e é válida em todos os tempos e em todos os lugares e, devido a essas duas características, deve ser aceita até mesmo pelo cético<sup>9</sup>, na medida em que é um elemento intrínseco de qualquer argumentação e relação com o mundo, como, por exemplo, a comunicação. A proposição de que Fichte parte é o princípio de identidade,  $A = A$ .

107 Com relação a esse princípio, o filósofo salienta que ele prescreve até mesmo o absurdo, visto que alguém poderia apontar, buscando refutar o argumento, que esse princípio não vale para proposições absurdas, como no caso apontado pelo próprio filósofo da ideia de um “espaço incluído entre duas retas” (FICHTE, 1992, p. 44), ou ainda de um quadrado de três lados. Independentemente do conteúdo da proposição, atentemo-nos apenas para o aspecto *formal* do princípio e, dessa forma, perceberemos que, independentemente de a coisa que o princípio prescreve existir ontologicamente ou não, o princípio é válido, na medida em que, do ponto de vista formal, um quadrado de três lados é um quadrado de três lados, ou um “espaço incluído entre duas retas” é um “espaço incluído entre duas retas”. Ou seja, do ponto de vista formal seria o mesmo que dizer, em um ato de identificação, que “essa proposição absurda é igual a essa proposição absurda”, isto é, elas se identificam independente do conteúdo. Em suma, o sujeito e o predicado nesse tipo de proposição são os mesmos, e a proposição é válida logicamente (formalmente), mas falsa ontologicamente, dado que são impossíveis um quadrado de três lados ou um espaço incluído entre duas retas. Gaspar (2019, p. 357) comenta a prescrição do princípio de identidade ao absurdo nas seguintes palavras:

---

<sup>8</sup> Segundo Gaspar (2019, p. 356), trata-se de um procedimento argumentativo “através de uma reflexão abstrata”.

<sup>9</sup> Cf. KLOTZ, C. Fichte’s explanation of the dynamic structure of consciousness in the 1894-95 *Wissenschaftslehre*. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (Orgs.) *Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 69.



“[...] mesmo que nenhum A exista, ainda assim a proposição é verdadeira, pois ela exprime apenas a identidade de algo consigo mesmo”.

O filósofo acentua esses elementos a partir de uma reformulação da proposição de sua forma afirmativa,  $A = A$ , para sua forma hipotética: “se A é, então A é” (FICHTE, 1992, p. 44). Com isso Fichte acentua que esse fato da consciência também vale e prescreve o absurdo, e não há contradição. Nesse sentido, o princípio vale de toda forma, porque a proposição não afirma que haja um A, mas antes, como dissemos, a proposição é válida do ponto de vista formal.

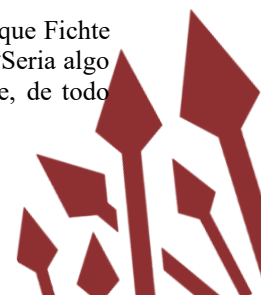
Uma vez escolhida a proposição válida e determinado seu aspecto necessário, Fichte questiona-se sobre o que fornece a “conexão necessária” entre os dois “A” do princípio de identidade. Para responder à questão, o filósofo introduz dois conceitos: o conceito de julgar e o conceito de eu, em uma espécie de relação mútua entre si. Essa relação mútua estaria na ideia de que o A do princípio de identidade é “posto *no* eu, e *pelo* eu”, pois é o eu que “julga” a proposição como lei necessária (FICHTE, 1992, p. 44). As preposições “no” e “pelo” grifadas por Fichte sugerem ao menos duas coisas: (I) há uma dimensão epistemológica e transcendental em que o juízo é realizado, e essa dimensão corresponde ao pensamento, na medida em que está em um registro representacional no qual o juízo se dá; e (II) o eu executa a atividade de identificação entre um A qualquer e ele mesmo, e é justamente nesse sentido que o princípio de identidade pode ser reformulado hipoteticamente a partir do conceito de eu. Como Fichte (1992, p. 45) escreve: “Se A está posto *no* eu, então A *está* posto”<sup>10</sup>.

Realizado esse movimento argumentativo, o filósofo somente responde que a “conexão necessária” está atrelada a um pôr no eu e pelo próprio eu, mas não responde o porquê do caráter de necessidade da conexão. A resposta pela possibilidade da conexão necessária entre um A qualquer e ele mesmo é sugerida na seguinte passagem:

Se a proposição:  $A = A$  [...] for certa, então tem de ser certa também a proposição: *eu sou*. Ora, é um fato da consciência empírica que somos obrigados a considerar X como pura e simplesmente certo; por conseguinte, também a proposição *eu sou* – em que X se funda. (FICHTE, 1992, p. 45)

Essa passagem já sugere uma anterioridade do eu sob a proposição  $A = A$ , visto que, como o próprio argumento estabeleceu,  $A = A$  apenas é na medida em que A está posto no eu

<sup>10</sup> Com relação a esse momento da argumentação fichteana, faz-se necessário destacar que o *eu sou* a que Fichte chega até aqui não é o eu absoluto, mas antes um eu lógico. Como nos alerta Gaspar (2016, p. 357): “Seria algo próximo de um eu lógico em geral, que deve estar no fundamento de todo juízo e, por conseguinte, de todo saber”.





e pelo eu. Nesse sentido,  $A = A$  é formalmente válido, porque há uma identidade mais íntima e fundamental entre o eu consigo mesmo expressa na formulação “*eu = eu; eu sou eu*”. Pensando essa questão em termos temporais, chegaríamos à seguinte explicação: o eu que julga, isto é, coloca um  $A$  qualquer no momento  $T_1$ , é o mesmo eu que coloca o  $A$  em um momento  $T_2$  do julgar; portanto, para que  $A = A$  seja uma proposição necessária, é incontornável que haja uma identificação necessária do eu consigo; do contrário, a operação de identificação seria impossível. É justamente sobre a anterioridade lógica do eu sob a proposição  $A = A$  que Fichte escreve: “É, portanto, fundamento de explicação (*Erklärungsgrund*) de todos os fatos da consciência empírica que, antes do todo pôr no eu, é posto o próprio eu” (FICHTE, 1992, p. 45). Nesses termos, fica compreensível por que Fichte escreve: “[...] não é a proposição  $A = A$  que funda a proposição *eu sou*, e que, muito pelo contrário, é esta que funda aquela” (FICHTE, 1992, p. 47).

Ora, uma vez consideradas essas palavras, a “conexão necessária” de um  $A$  consigo mesmo pode ser devidamente respondida. O caráter de necessidade do princípio de identidade é dado pelo próprio eu, pois a identidade dele não está fundada em nada superior. O eu corresponde ao fundamento do fundamento, ou ao princípio mais geral e fundamental de todo saber humano, pois, como Fichte diz: “Ora, esse agir tem como fundamento algo não fundado em nada superior, a saber,  $X$  [ou a conexão necessária] = eu sou” (FICHTE, 1992, p. 45). Para entendermos em que sentido o eu é o fundamento do fundamento, precisamos levar em consideração a distinção entre *estado-de-coisa* (*Tatsache*) e *estado-de-ação* (*Tathandlung*).

Como Fichte salienta no início do primeiro parágrafo da *DC*, o princípio puro e incondicionado de todo saber humano deve “expressar aquele *estado-de-ação* (*Tathandlung*)” (FICHTE, 1992, p. 43). Segundo o tradutor da *Wissenschaftslehre* para o português, Rubens Rodrigues Torres Filho (1992, p. 43), o termo “estado-de-ação” é um neologismo de Fichte para expressar um conteúdo peculiar de sua própria filosofia. Ele é oposto ao termo “estado-de-coisa”, que em português pode ser traduzido como “fato”. Com isso, o filósofo pontua a novidade de seu fazer filosófico a partir de um novo termo filosófico, na medida em que o princípio puro de todo saber humano não se deixa mostrar como fato da consciência, isto é, como algo que está no nível da consciência representacional, mas antes é aquilo que a fundamenta. Por esse motivo, Fichte escreve:

Mesmo mediante essa reflexão abstrata, não pode tornar-se fato (*Tatsache*) da consciência o que em si não o é; mas através dela é reconhecido que se deve necessariamente *pensar* aquele



estado-de-ação, como fundação de toda consciência. (FICHTE, 1992, p. 43)

Com seu neologismo, o filósofo aponta justamente para o caráter *performático* do próprio eu que é o fundamento da consciência. Se traduzirmos literalmente a palavras *Tat* e *Handlung*, que compõem a palavra criada por Fichte, teremos respectivamente as seguintes traduções: “efeito”/”estado” e “ação”/”ato”. Ora, a união entre essas duas palavras reflete certa indistinguibilidade entre certo ato e certo efeito. O eu é um estado-de-ação e não está fundado em nada superior, porque aquilo que ele *é* é produto de certa *atividade pura* autoconstituente; ou seja, o eu gera a si mesmo a partir de uma atividade em que o ato e o produto do ato são o mesmo, não havendo, como aponta Gaspar (2019, p. 359), “hiato entre sujeito e predicado”. Com relação a esse processo, Klotz (2016, p. 70) comenta:

Há dois aspectos importantes que Fichte quer enfatizar com esta mudança terminológica peculiar. Primeiro, o termo expressa a diferença entre a atividade autoconstitutiva do Eu e o que quer que seja o fato (*Tatsache*) da consciência e, assim, seja fundado pela atividade do Eu. Segundo, o termo ‘*Tathandlung*’ também expressa o caráter intrínseco dessa atividade: a ação no sentido do agir (*Handlung*) cria imediatamente seu resultado (*Tat*), ou seja, o modo de ser do Eu é essencialmente performativo – ele não consiste em nada mais do que em seu ato de se relacionar ativamente consigo mesmo e, nesse sentido, ser para si mesmo. Fichte também diz que nessa atividade o agente e o produto da ação são o mesmo, enfatizando assim a ideia de autoconstituição. Tudo isso deixa suficientemente claro que ‘*Tathandlung*’ difere em sua estrutura da representação de objetos, e até mesmo da autorrepresentação: o sujeito é originalmente ‘para si mesmo’ não no sentido de ser um objeto para si mesmo, mas no sentido de constituir a si mesmo em primeiro lugar através de sua atividade autorreferencial. E, se queremos entender a estrutura representacional da consciência, nunca devemos deixar de lado esse fundamento pré-representacional da representação. O eu é um sujeito representador apenas quando se ‘põe’ como representando alguma coisa. Assim, a representação deve ser explicada ‘de dentro’, como o resultado da atividade autoestruturante do sujeito. (KLOTZ, 2016, p. 70)<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Tradução nossa. No original: “There are two important aspects that Fichte wants to emphasize with this peculiar terminological move. First, the term expresses the difference between the self-constitutive activity of the I and whatever is a fact (*Tatsache*) of consciousness and thus is grounded by the I’s activity. Secondly, the term ‘*Tathandlung*’ also expresses the intrinsic character of this activity: the action in the sense of the acting (*Handlung*) immediately brings about its result (*Tat*), that is, the mode of being of the I is essentially performative – it consists in nothing else than in its relating itself actively to itself and, in this sense, being ‘for’ itself. Fichte also states that in this activity the agent and the product of the action are the same, thus stressing the idea of self-constitution. All this makes sufficiently clear that ‘*Tathandlung*’ differs in its structure from the representation of objects, even from self-representation: the subject is originally ‘for itself’ not in the sense of being an object for itself, but in the sense of constituting itself in the first place through its self-referential activity. And if we want to understand the representational structure of consciousness, we must never lose sight of this pre-representational ground of representation. The I is a representing subject only insofar as it ‘posits’ itself as representing something. Thus, representation must be explained ‘from inside’, as a result of the self-structuring activity of the subject”.



Apontados esses aspectos do eu como *estado-de-ação*, consideremos agora a seguinte passagem:

Assim, o pôr do eu por si mesmo é uma atividade pura. – *O eu põe a si mesmo e é*, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu meu ser, *põe seu ser*. Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso *eu sou* é expressão de um estado-de-ação; mas também o único possível, como resultará da doutrina-da-ciência inteira. (FICHTE, 1992, p. 46)

Na passagem acima, a atividade pura e autoconstitutiva do próprio eu está expressa no verbo *pôr* (*setzen*). Com relação a esse verbo, Fichte indica ao menos dois conceitos a ele relacionados, a saber, o conceito de *Realidade* e o de *Essência*:

Se, além disso, se faz abstração de todo julgar, como agir determinado, e se considera apenas a *maneira-de-ação* do espírito humano em geral, dada por aquela forma, tem-se a *categoria de realidade*. Tudo a que a proposição  $A = A$  é aplicável tem, *na medida em que lhe é aplicável*, realidade. Aquilo que, pelo mero pôr de uma coisa qualquer (de algo posto no eu), está posto, é nela realidade, é sua essência. (FICHTE, 1992, p. 46)

111

O que Fichte parece sugerir com essas palavras é que toda ação de pôr está relacionada em alguma instância ao estabelecimento da própria essência de algo no ato de pôr. Se pelo ato de pôr é introduzida a essência de algo, então na medida em que o eu põe a si mesmo ele introduz sua própria essência. Mas qual seria a essência do eu? Como vimos, o ato de pôr do eu de si próprio é um ato performático que estabelece o próprio eu como agente e produto da ação; como o pôr do eu é autorreferenciamento, então, ao pôr-se, o eu estabelece sua própria essência como algo que se *põe*. Fichte se pronuncia nesse assunto com as seguintes palavras: “*Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisto: que ele põe a si mesmo como sendo é o eu*” (FICHTE, 1992, p. 46). Nesse sentido, a definição de eu consiste em ser algo que se põe. Como comenta Klotz (2016, p. 69), tudo aquilo que é posto pelo eu tem em alguma medida sua essência posta e, na medida em que sua essência é posta, o que é posto “possui realidade” e tem “ser”. Podemos pensar esse processo de uma perspectiva empírica a partir da seguinte ideia: em primeiro lugar, devemos estabelecer que tudo o que é objeto de pensamento é em alguma medida um pôr do eu e, na medida em que é um pôr, a essência do algo posto é introduzida. Dito isso, imaginemos alguém A que pensa uma mesa e, a partir da condição anterior estabelecida, ao pensar a mesa introduz a essência da mesa, e é por introduzir a essência da mesa que ele a pôde pensar; pois, do contrário, como



ele poderia pensar uma mesa se não soubesse o que é uma mesa? Se ele não estivesse de posse da essência da mesa, talvez o que estivesse imaginando pudesse ser qualquer coisa menos uma mesa, quem sabe uma cadeira ou outro objeto qualquer. Sob essa perspectiva, ao imaginar a mesa, o sujeito A que imagina introduz a realidade e o ser da mesa em sua imaginação, mesmo que ela não esteja materializada ontologicamente.

Contudo, alguém poderia objetar: se pelo mero ato de pôr o eu introduz a essência de algo, quando ele põe um objeto absurdo e contraditório no pensamento – como, por exemplo, um “espaço incluído por duas linhas retas”, ou ainda um número racional que é ao mesmo tempo irracional, ou ainda um triângulo que é e não é triângulo – ele estaria incluindo a essência desse algo, isto é, dando-lhe realidade e ser? Fichte provavelmente responderia: “Tudo o que é, é apenas na medida em que está posto no eu e nada é fora do eu” (FICHTE, 1992, p. 47). Isso quer dizer que, independentemente do que a coisa seja, quer absurda, quer impossível ontologicamente e logicamente, ao ser posta pelo eu ela terá tido sua essência posta, visto que nada pode ser fora do eu, ou seja, tudo se passa nele. A realidade significa simplesmente que algo *é considerado* pelo eu, e na medida em que é considerado tem realidade e ser; do contrário, como poderia ser objeto de consideração se não fosse em alguma medida real? Sob essa ótica, só podemos pensar criaturas fantásticas porque elas possuem, em alguma medida, realidade para nós. No que se refere aos objetos absurdos, eles possuem realidade porque seu ser absurdo é objeto de consideração de nossa parte e, dessa forma, sua essência também está colocada, pois, por mais que um sujeito A pense um pensamento contraditório como um solteiro casado, ele não pensa nesse pensamento, por exemplo, uma mesa, porque tem em alguma medida a essência absurda daquele objeto, mesmo que negativamente, isto é, como não sendo tudo o que ele conhece.

Ora, é a partir da ação de pôr que Fichte extrai a noção de realidade e, junto a ela, a *categoria de realidade* como princípio puro da ação de pôr do eu. A categoria de realidade, enquanto relacionada com o eu em um nível pré-representacional, diz respeito apenas à relação do eu consigo mesmo, pois, ao pôr-se, o eu tem realidade. Como estamos em um nível pré-representacional, a categoria de realidade funciona mesmo sem qualquer intuição ou *matéria* empírica, isto é, um múltiplo dado, sendo, portanto, atividade pura intrinsecamente ligada ao eu e inseparável dos atos deste. Em outras palavras, “eu”, “pôr”, “ser”, “essência” e “realidade” são termos que estão intrinsecamente conectados na *DC*.

A categoria de realidade que emerge junto ao ato do eu de pôr-se a si mesmo é a resposta a qualquer ceticismo que lance dúvidas sobre a realidade, pois,



como dissemos, tudo o que é é para o eu e nada é fora dele, e, na medida em que algo é posto pelo eu, não pode deixar de ser ou ter realidade. É nesse sentido que Fichte responde ao ceticismo maimoniano, que se funda, “em última instância, no questionamento de nosso direito à aplicação da categoria de realidade” (FICHTE, 1992, p. 48). Isso acontece porque, ao se pronunciar sobre algo, o cético já pressupõe a categoria de realidade em alguma medida, pois o eu transfere realidade a tudo mais, e esse algo tem de ser, “na medida em que o eu é” (FICHTE, 1992, p. 48).

Como aponta Gaspar (2019, p. 384), após nos lembrar de uma passagem relevante no que se refere ao conceito de realidade<sup>12</sup>, Fichte denomina o eu, diversas vezes, de “realidade absoluta”, na medida em que se autoconstitui por meio de uma atividade; ou seja, “realidade é um outro nome para *atividade*”, uma atividade de *pôr* do eu. O *pôr* mais fundamental do eu instaura a realidade mais elementar, “a partir da qual [...] pode surgir qualquer outra realidade para o eu”.

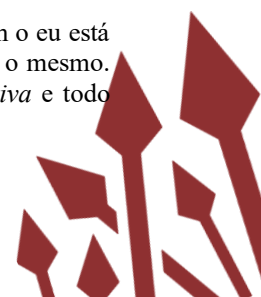
Atingimos, com essas palavras, o objetivo central desta seção do artigo, que era pensar as categorias. Com relação à categoria de realidade, obtemos o seguinte diagnóstico: diferentemente da categoria de realidade da *Kritik* de Kant, a categoria de realidade da *Wissenschaftslehre* não precisa responder a qualquer intuição, pois mesmo no nível mais puro ela diz respeito simplesmente à relação do eu consigo mesmo, ao *pôr* do eu de si próprio. Ela tampouco está em um nível representacional, mas antes em um domínio pré-representacional da atividade de autoconstituição do eu absoluto e, nesse sentido, antes mesmo de ser um conceito sintetizador na experiência possível, ela aplica-se ao ato puro do eu de autocriação de sua realidade. A categoria de realidade ainda não é na *DC* uma regra da síntese, mas antes uma *atividade* relacionada ao *pôr* do eu de si próprio. A categoria de realidade é, sob essa perspectiva, algo que a filosofia kantiana não comporta, isto é, algo incondicionado, na medida em que a atividade pura do eu é. A categoria de realidade emerge junto à atividade do próprio eu, e nesse sentido é anterior a qualquer ato do entendimento.

### 3.2 A categoria de negação e o segundo princípio

Podemos ainda chegar a outras características das categorias na *DC* caso consideremos o segundo e o terceiro princípios na *DC*, nos quais Fichte reinterpreta as categorias de

---

<sup>12</sup> “A fonte de toda realidade é o eu, pois é ele o imediato pura e simplesmente posto. Só pelo eu e com o eu está dado o conceito de realidade. Mas o eu é porque se *põe* e *põe-se* porque é. Portanto, *pôr-se* e *ser* são o mesmo. Mas o conceito de *pôr-se* e o de *atividade* são, por sua vez, o mesmo. Portanto, toda realidade é *ativa* e todo ativo é realidade. Atividade é realidade *positiva*.” (FICHTE apud GASPAR, 2019, p. 384)



negação e de limitação. A categoria de negação está relacionada ao *não-eu*, e a categoria de limitação, à *síntese do eu e do não-eu*.

Com relação ao não-eu, o percurso argumentativo e metodológico empregado por Fichte para alcançá-lo é semelhante ao percurso utilizado na descoberta do eu absoluto. Trata-se, dessa maneira, de partir de um ponto semelhante que não pode ser provado e tampouco deduzido, e, além disso, ser uma proposição (fato da consciência empírica) aceita por todos. O fato ou a proposição de que o filósofo parte é o “princípio de oposição (*Satz des Gegensatzens*)”, que, segundo a formulação de Fichte (1992, p. 49), se escreve “*-A não = A*”. O princípio de oposição parece ser em alguma medida, como Klotz (2016, p. 71) aponta, uma “versão” do princípio de não contradição,  $\neg(P \wedge \neg P)$ . A partir desse fato da consciência, Fichte extrai o não-eu, significando, em termos gerais, algo outro ao eu. Se pelo primeiro fato da consciência chegou-se ao *pôr fundamental* do eu, pelo segundo fato da consciência chega-se ao *opor (gegensetzen) fundamental*, ou, ainda, ao contrário do eu em geral. Mas esse opor em geral não significa que ele também não seja uma atividade do próprio eu em alguma medida, pois tudo o que é é para o eu, e nada é fora do eu; nesse sentido, por mais que seja de uma ação diferente do pôr (pois se trata de um opor), esse opor só é possível a partir de uma atividade do eu de *pôr o próprio oposto*. Em resumo, o segundo princípio prescreve que é *posto o oposto em geral*, isto é, a ação de *opor originária*. Sobre isso, Fichte escreve:

Por essa ação absoluta, pois, pura e simplesmente por ela, é posto o oposto, na medida em que é um o-posto (como mero contrário em geral). Todo contrário, na medida em que o é, é pura e simplesmente, por força de uma ação do eu, e sem nenhum outro fundamento. O estar-oposto em geral está pura e simplesmente posto pelo eu. (FICHTE, 1992, p. 50)

Ora, é interessante que destaquemos ainda a relação do opor originário com a própria ideia de essência e realidade, pois, como vimos, toda ação de pôr do eu insere a essência e a realidade de algo. A partir desse pensamento, é possível dizer que, ao pôr o não-eu, o eu insere a essência disso que é posto, o que é o mesmo que falar da essência do não-eu. Mas qual seria a essência do não-eu? Fichte responde nas seguintes palavras: “ele não é o que A é; e sua essência consiste em não ser o que A é. – Sei de *-A que* ele é o contrário de um A qualquer” (FICHTE, 1992, p. 51). A realidade do não-eu está colocada como sendo uma *negação* absoluta de tudo o que o eu é e possa ser; é uma diferença absoluta.

Uma vez considerados o segundo princípio e a ação de opor mais fundamental, o filósofo então traz a categoria de negação: “Se, finalmente, se faz





inteira abstração da ação determinada de julgar e se considera meramente a forma da consequência do estar-oposto ao não-ser, tem-se a *categoria de negação*” (FICHTE, 1992, p. 51-52). A categoria de negação revela-se, como a categoria de realidade, um produto da atividade do próprio eu e referindo-se, portanto, simplesmente à relação do eu e de seus atos originários em um nível pré-representacional. Muito embora esteja em um nível pré-representacional, de qualquer forma ela é condição de possibilidade de qualquer oposição em geral, o que significa dizer que ela é condição de possibilidade de qualquer objeto em geral. Não por acaso, na resenha a *Enesidemo* Fichte escreve: “O sujeito absoluto, o eu, não é dado através de intuição empírica, mas posto através de [intuição] intelectual; e o *objeto absoluto*, o *não-eu*, é aquilo que se lhe contrapõe” (FICHTE, 2004, p. 82, grifos nossos). Uma vez posto o não-eu, a categoria de negação decorre, porque com o não-eu é colocada a *negação* em relação ao eu. Dessa forma, como a categoria de realidade, a categoria de negação não precisa necessariamente referir-se a intuições para ter sua validade, pois ela é apenas, em um primeiro momento, a negação absoluta. *A categoria de negação é uma atividade de realidade negativa*; isto é, por meio da categoria de negação é posta uma realidade puramente negativa e contrária ao eu.

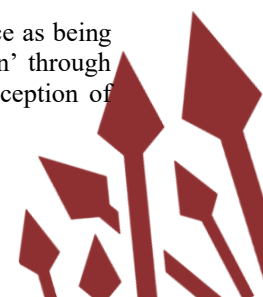
115 É devido ao opor e ao estabelecimento da categoria de negação a partir do seio do próprio eu que é possível falar em objeto, pois é necessário um opor originário que possibilite qualquer diferenciação do eu para com outras coisas. Segundo Klotz (2016, p. 71-72), o ato de opor do eu é o “critério” necessário para que o eu possa ter de alguma maneira experiência com objetos, isto é, com algo outro do que ele mesmo. Há, portanto, a necessidade de um ato em que o eu diferencia, para si, algo outro a si mesmo, possibilitando dessa forma a experiência do objeto:

[...] como Fichte argumenta, para ser capaz de entender uma experiência como sendo a experiência de algum objeto que diferencia-se de mim, eu já preciso estar de posse de um critério pelo qual eu possa conhecer algo como diferente de mim, o que pressupõe que eu já tenha a concepção de alguma coisa como sendo diferente de mim. (KLOTZ, 2016, p. 71-72)<sup>13</sup>

### 3.3 A categoria de limitação (ou delimitação) e o terceiro princípio

---

<sup>13</sup> Tradução nossa. No original: “For, as Fichte argues, in order to be able to understand an experience as being the experience of some object which differs from me, I must already be in possession of a ‘criterion’ through which I recognize something as different from me, which presupposes that I have already the conception of something as being different from me”.



O terceiro princípio da *DC* é uma decorrência da descoberta tanto do primeiro quanto do segundo princípios, ou seja, do pôr fundamental e do opor fundamental. Ele emerge na argumentação de Fichte para responder a uma possível tensão na estrutura da consciência, a saber, na medida em que há um pôr e um opor fundamentais, como é possível que não haja nenhum tipo de supressão entre ambos? Como o eu não pode ser totalmente suprimido pelo não-eu e o não-eu não ser completamente suprimido pelo eu? O que torna possível a coexistência desses dois atos fundamentais da estrutura da consciência?<sup>14</sup> Ora, são justamente questões semelhantes a essas que Fichte se coloca nas seguintes palavras: “Como é possível pensar juntos A e -A, ser e não ser, realidade e negação, sem que eles se anulem e se suprimam?” (FICHTE, 1992, p. 53).

A questão é logicamente pertinente pela seguinte razão: enquanto pôr e opor são atos completamente opostos e diferentes em natureza, tal como ser e não-ser, isso implica uma aparente supressão de um pelo outro, visto que, a princípio, sempre que o não-ser de algo está posto, seu ser não está posto, ou, ainda, sempre que o ser de algo está posto, seu não-ser não está posto. Podemos pensar a natureza dessa dificuldade através do significado tradicional do *princípio de não contradição* de Aristóteles, a saber: é impossível que uma coisa seja e não seja sincronicamente, ou que algo tenha e não tenha realidade ao mesmo tempo, ou que esteja posto e não posto ao mesmo tempo. Empiricamente, é como se disséssemos: é impossível que alguém esteja feliz e não feliz, pois, na medida em que está feliz, fica excluído que a pessoa esteja infeliz. Fichte sugere essa tensão nas seguintes palavras: “Na medida em que o não-eu está posto, o eu não está posto; pois pelo não-eu o eu é totalmente suprimido” (FICHTE, 1992, p. 52). Essa constitui a  *tarefa (Aufgabe)* que é dada pela descoberta da primeira e da segunda proposições da *DC*, tarefa que é resolvida através de “um decreto (*Machtpruch*) da razão” (FICHTE, 1992, p. 52).

Nesse contexto, a categoria de limitação, ou, como Fichte a nomeia, *delimitação*, joga um papel fundamental, pois a resolução do problema (que o eu e o não-eu não se suprimam mutuamente) diz respeito a certa unificação e igualamento do eu e do não-eu, ou ainda, como Fichte coloca, que “eles se *limitarão mutuamente*” (FICHTE, 1992, p. 53). Ora, é interessante destacar, quanto ao conceito de delimitação, que ele funciona em Fichte, assim como os conceitos de realidade e negação, em um domínio meramente pré-representacional, emergindo simplesmente das relações consigo mesmo. Isso quer dizer que o fio condutor das categorias na *DC* são as relações do eu consigo mesmo, através de ações de pôr e

<sup>14</sup> Cf. KLOTZ, 2016, p. 72.



*opor*, o que é digno de nota, na medida em que a categoria de limitação emerge como uma problemática colocada sobre a dificuldade de sincronia entre eu e não-eu.

Uma das coisas que precisamos ter em mente quando falamos de eu e não-eu no contexto do terceiro parágrafo é que, nesse contexto, eu e não-eu são *algo*. Consideremos as seguintes palavras de Fichte: “oposto ao eu absoluto [...], o não-eu é *pura e simplesmente nada*; oposto ao eu limitável, ele é uma *grandeza negativa*”. Isso quer dizer algo semelhante ao que vimos no primeiro parágrafo, a saber, o eu como uma espécie de *eu lógico* (para usar a expressão de Gaspar), que executa juízos e é, portanto, diferente do eu absoluto; algo semelhante se dá no terceiro parágrafo, quando encontramos o *eu determinável* em relação ao não-eu.

Isso é o caso porque o eu absoluto “não tem e não pode ter nenhum predicado”, isto é, o eu absoluto é independente de qualquer relação e é a condição de possibilidade mais fundamental até mesmo para uma relação do eu determinável (relacionável) com o não-eu. Isso porque, como vimos, o eu absoluto é performático e, ao pôr-se, possibilita tudo mais, mesmo a ação de *pôr o oposto*. Nesse sentido, já na conclusão do argumento, Fichte escreve: “*Eu ponho, no eu, ao eu divisível, um não eu divisível*” (FICHTE, 1992, p. 55). A relação entre eu determinável e não-eu é uma relação que se dá no próprio eu absoluto.

A categoria de determinação ou limitação, portanto, atua nesse domínio do eu determinável em sua relação com o não-eu. No que se refere ao conceito de limite, Fichte aponta algumas noções necessárias nele envolvidos, a saber, as noções de “unificação” e “*divisibilidade*”. A unificação diz respeito ao fato de que, no conceito de limite, há ao mesmo tempo o conceito de realidade e o de negação; isso porque, para um algo posto, podemos dizer que está dado tudo o que ele não é. Um exemplo pertinente para compreendermos essa noção poderia ser o juízo “Sócrates é filósofo”, o que em termos fichteanos poderia significar que “a realidade de Sócrates como filósofo está posta”, ou, ainda, que “algo de seu ser está posto”. Nesse exemplo, se Sócrates é filósofo, sabemos a partir dessa realidade que ele não é “sofista”, pois ser filósofo implica ser não sofista. Isso quer dizer que, na medida em que a realidade de algo está posta, sua negação (não realidade) também está posta, e há certa *unificação* dos juízos “Sócrates é filósofo” e “Sócrates é não sofista”. A noção de divisibilidade, por sua vez, decorre dessa unificação entre dois atos de pôr completamente diferentes, pois, como escreve Fichte, divisibilidade ou limitação denota apenas “suprimir [a realidade de algo] por negação, não *inteiramente*, mas apenas em *parte*” (FICHTE, 1992, p. 54), ou seja, na medida em que sei que Sócrates é filósofo, já estabeleço



logicamente como limite tudo o que escapa ao ser filósofo e estabeleço uma espécie de fronteira que separa, de um lado, todos os predicados que estão no conceito de filósofo e, de outro lado, uma *infinitude* de conceitos de realidade negativa e que não podem fazer parte do conceito de filósofo – por exemplo, o conceito de sofista.

Devemos destacar que esse trecho da argumentação fichteana é de forte inspiração kantiana, pois Kant, no parágrafo 11, uma vez tendo apresentado a tábua das categorias, escreve três observações sobre algumas características gerais das categorias. A segunda observação é a mais importante para nossos propósitos quanto ao diálogo entre Fichte e Kant. O filósofo de Königsberg escreve nessa segunda observação as seguintes palavras: “A isso é acrescido que a terceira categoria surge sempre da ligação da segunda com a primeira de sua classe [...] a *limitação* não é senão a realidade ligada à negação” (KvR, B 111). Muito embora a terceira categoria seja a ligação da primeira com a segunda categoria de seu grupo, isso não significa, como Kant faz questão de frisar, que a terceira categoria seja simplesmente um conceito derivado; isto é, não sendo um daqueles conceitos mais fundamentais do entendimento na organização da experiência, do contrário seria apenas um daqueles “*predicáveis* do entendimento puro” (KvR, B 108), como o são, em relação à categoria de causalidade, os “*predicáveis* de força, ação, paixão” (KvR, 108). Como a terceira categoria de cada série não é um conceito derivado, mas primitivo, Kant elucida em que sentido ela não é simplesmente um conceito derivado, muito embora seja uma ligação entre as duas categorias precedentes:

Com efeito, a ligação da primeira categoria com a segunda para produzir o terceiro conceito requer um ato particular do entendimento que não é idêntico ao ato exercido do primeiro e segundo conceitos. (KvR, B 111)

Assim como Kant frisa que a terceira categoria não é simplesmente uma derivação da primeira e da segunda, mas antes um ato completamente peculiar e original, Fichte também parece sugerir isso à sua maneira na ideia de *Machtspruch*, ou decreto da razão, na medida em que o terceiro princípio, que afirma que “*Eu ponho, no eu, ao eu divisível, um não eu divisível*”, é incondicionado em algum aspecto, isto é, segundo o conteúdo. Isso porque o terceiro ato traz um *pôr peculiar*, a saber, o *pôr* da limitação entre eu e não-eu. O decreto da razão consiste justamente nessa necessidade de limitação entre esses “alcos”, ou seja, que não podemos pensar diferentemente, na medida em que é um *Machtspruch*, pois, como Torres Filho (1992, p. 52) coloca, é uma “*decisão de autoridade, incondicional*”.



Pensamos necessariamente dessa forma, por meio desse *princípio de razão* que pode ser formulado nos seguintes termos: “A é em parte = -A e vice-versa” (FICHTE, p. 55). Para compreendermos, consideremos as seguintes palavras que o filósofo escreve ao final do terceiro parágrafo:

Se se faz total abstração da forma *determinada* do juízo, de que ele *opõe* ou *compara* e é construído sobre uma *razão de distinção* ou uma *razão de referência*, e se torna meramente o que é geral na maneira de ação – o delimitar de um pelo outro –, temos a categoria de *determinação* (delimitação, em Kant, limitação). (FICHTE, 1992, p. 61-62)

Nesse trecho, Fichte insere algumas outras noções importantes para compreendermos o conceito de limite e a própria categoria de limitação. Essas noções são as de razão de distinção e razão de referência, que estão intimamente ligadas à ideia de *oposto*. Essas noções são chave para compreendermos como a limitação é possível sem uma supressão. A razão de referência significa apenas a seguinte proposição: “A é em parte = -A”, e a razão de distinção significa: “-A é em parte = A”. A ideia de supressão de eu e não-eu que o terceiro princípio busca evitar não é o caso, porque, na medida em que eu e não-eu se limitam *como opostos*, eles precisam ter em alguma medida alguma coisa em comum, ou, como Fichte escreve, “um índice X”. Se isso não fosse o caso, falar de *oposições* seria impossível. Um exemplo que ilustra o que estamos tentando dizer poderia ser o que se segue: para podermos falar da oposição “início-fim”, ou ainda “branco-escuro”, precisamos, em alguma medida, que o conceito de início compartilhe alguma coisa com o conceito de fim e o conceito de fim, com o conceito de início, assim como o conceito de branco, com o conceito de escuro, e vice-versa. No primeiro caso, início e fim sempre se dizem em relação a alguma coisa, ou, ainda, ambos compartilham alguma coisa para poderem ser opostos – por exemplo, o início e o fim *de um livro*, ou ainda o início e o fim *de um filme*, o que, nesse sentido, nos leva a dizer que ambos compartilham alguma coisa para poderem ser opostos.

Quando o início do livro é a realidade, isto é, é o caso, o fim do livro não é o caso, e quando o fim do livro é o caso, o início do livro não é. Aplicando esse pensamento ao conceito de eu divisível e não-eu, podemos dizer que ambos são opostos na medida em que possuem um índice X em comum e não determinado, mas necessariamente precisamos pensar que algo está sendo compartilhado; do contrário, falar de opostos seria impossível.

A presente análise da categoria de limitação poderia se alongar até a teoria do juízo e ao movimento argumentativo que leva em consideração os conceitos de



síntese, antítese e tese realizado por Fichte ao longo do terceiro parágrafo da *DC*, mas por razões de economia argumentativa postergaremos essa tarefa para um outro momento. De toda forma, é digno de nota que a categoria de limitação, assim como as categorias de negação e realidade, apresenta-se na filosofia de Fichte a partir de um dimensão pré-representacional, que poderíamos colocar, de forma exagerada, como *uma dimensão transcendental de segunda ordem e mais fundamental*. Não por acaso, Fichte faz questão de responder à filosofia kantiana de dentro de seu sistema filosófico, e não de fora.

120 Ou seja, para o “problema geral da razão pura” que a *Kritik* se colocou (“Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”<sup>15</sup>), Fichte oferece como resposta a ideia de *síntese*, que emerge da relação entre o eu divisível e o não-eu. Podemos dizer de forma resumida, com relação a isso, que o conceito de *síntese* diz respeito à união fundamental do eu e do não-eu no terceiro parágrafo; é isso que Fichte sugere, por exemplo, no início do quarto parágrafo, ao dizer: “Do mesmo modo, na primeira ação sintética, a *síntese* fundamental (a do eu e do não-eu), foi estabelecido um conteúdo para todas as possíveis *sínteses* futuras” (FICHTE, 1992, p. 63). Mas de que forma esse pensamento responde à questão kantiana? A resposta que Fichte sugere está ancorada na ideia de que o *fundamento* expressa-se pela *síntese* do eu e do não-eu, e isso significa que essa *síntese* é incondicionada em sua relação entre eu e não-eu. Como Fichte escreve, “não se pode alegar um fundamento”, isto é, não se pode exigir uma *síntese* mais fundamental que justifique essa *síntese*. Sob essa ótica, os juízos sintéticos *a priori* são possíveis devido à resolução da *Aufgabe* imposta pelo segundo princípio da *DC*, isto é, por meio da ideia de *síntese* limitativa e não supressiva entre eu e não-eu.

Ora, é interessante destacar que, embora o conceito de *síntese* na *DC* possa parecer kantiano, e o é em certa medida, há uma diferença significativa. Isso quer dizer que, assim como na *CRP*, a *síntese* na *DC* é a subsunção de elementos em um elemento comum. Isso não significa uma *síntese* de um conjunto de representações, ou, ainda, de um múltiplo dado, mas antes uma *síntese* fundamental da consciência em seus dois “elementos” fundamentais, a saber, o eu e o não-eu. Nesse sentido, a *síntese* na *DC* não é devedora em nenhum sentido da noção de representação, pois está em um nível pré-representacional e diz respeito à relação entre eu e não-eu.

Podemos considerar ainda que, embora Fichte não coloque seu objetivo, ao falar das categorias, como uma tentativa de *dedução* no sentido jurídico da *Kritik*, elas mesmo assim estão inseridas num projeto *legitimador* mais fundamental que o da própria

---

<sup>15</sup> Cf. KvR, B 19.





filosofia como uma ciência. Nesse sentido, é possível dizer que há também em Fichte uma legitimação indireta das categorias por meio das atividades exercidas num nível pré-representacional, ou seja, elas possuem sua validade devido às ações fundamentais de *pôr* e *opor* do eu absoluto. Isso é semelhante em alguma medida ao que Kant apresenta no parágrafo 16 da *CRP*, mas de qualquer forma o *eu penso* kantiano ainda se encontra em uma esfera que exige fundamentação, o que implica dizer que mesmo a síntese mais fundamental escrita por Kant na *Kritik* a partir da autoconsciência que abarca todas as representações ainda exige uma condição transcendental superior.

Convém ainda, antes de concluirmos o presente texto, considerar brevemente as seguintes palavras de Torres Filho (1992, p. 62, grifos nossos): “A *limitação*, em Kant, é a terceira da série das categorias de qualidade: realidade, negação e limitação – que Fichte faz *corresponder aos três princípios* da doutrina-da-ciência”.

Pela argumentação que fizemos até aqui, acreditamos que a expressão “faz corresponder aos três princípios” da *DC*, empregada pelo tradutor da obra de Fichte, pode ser lida de duas maneiras: (a) com sentido forte, a saber, em que as categorias são os próprios princípios; (b) com sentido fraco, que apresenta uma relação fundamental, mas não de total equivalência.

Com relação à leitura (a), nossa posição é negativa, pois não se trata de dizer que as categorias “correspondem” aos princípios, como se elas fossem os próprios princípios, dado que emergem a partir dos princípios. Nesse sentido, por exemplo, a categoria de realidade não corresponde e não é o *estado-de-ação* expresso pelo primeiro princípio, embora provenha dele; ou seja, é por o eu absoluto, num ato performático, por assim dizer, criar-se e dar-se realidade que a categoria pode ser uma categoria, ganhar um estatuto *subjetivo* e referir-se ao próprio eu. Sob essa ótica, a categoria de realidade surge com o *estado-de-ação*, encontrando-se em relação intrínseca com ele. O mesmo vale, por exemplo, para as categorias de negação e limitação. Portanto, nossa leitura da expressão de Torres Filho (1992) é uma leitura de sentido mais fraco: as categorias estão em relação íntima com os princípios fundamentais, sendo assim decorrências fundamentais dos atos do *eu absoluto*, exprimindo suas relações fundamentais. Em outras palavras, é devido ao *opor fundamental* que a noção de “negação” surge, ou, ainda, é pela *síntese fundamental* que a ideia de “delimitação” emerge.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS



O presente artigo concentrou-se na presença das categorias transcendentais da qualidade e na maneira como são problematizadas e repensadas na *DC* de Gottlieb Fichte. Nosso interesse principal era, portanto, explicitar a reinterpretação que Fichte realizou das categorias transcendentais da filosofia kantiana. Para tal interesse, estabelecemos como fio condutor as seguintes questões: o que são e como devemos entender as categorias na *DC*? É possível entender essas categorias da mesma maneira que as categorias são entendidas na filosofia kantiana?

Para respondermos às questões propostas, buscamos acentuar o projeto da *DC* como uma tentativa de fundamentação da filosofia crítica de Kant. Isso porque Fichte, enquanto herdeiro de Reinhold, buscou a filosofia crítica sobre uma nova *base* segura e protegida de qualquer ceticismo. A nova base da filosofia crítica é, na *DC*, o *eu absoluto*, compreendido como ato puro autoconstitutivo e que é, para utilizar o linguajar kantiano, *condição de possibilidade de tudo mais*.

122

Caracterizamos esse novo conceito fichteano como estando em um nível *pré-representacional*, isto é, como condição da própria representação em geral. Enquanto condição de possibilidade, ele possibilita a *realidade* de tudo mais, e é nesse sentido que a categoria de realidade emerge na argumentação fichteana e é reinterpretada. Não se trata de uma mera síntese pura de conteúdos empíricos como em Kant, mas, antes, diz respeito à possibilidade de qualquer representação em geral, sendo, pelo menos em um primeiro momento, simplesmente consequência do *eu absoluto* e de seu domínio não representacional. Semelhantemente à categoria de realidade, as categorias de negação e limitação também estão em um nível não representacional, sendo somente produtos da relação do eu e do não-eu, sem qualquer necessidade de intuição como em Kant ou relação com um múltiplo dado. Em outros termos, podemos dizer que, nos primeiros parágrafos da *DC*, as categorias são apenas relações fundamentais do eu e do não-eu, operando sem qualquer necessidade de intuição.

Dito isso, podemos, de maneira geral, agrupar as características das categorias de qualidade na *DC* da seguinte maneira: (I) as categorias na *DC*, na medida em que estão relacionadas com os “Princípios de toda Doutrina da Ciência”, estão em um nível subjetivo *pré-representacional*; (II) elas são categorias do próprio eu e dizem respeito, simplesmente, à relação *pré-representacional* do eu consigo mesmo em seus atos fundamentais, como o *pôr de sua essência* ao se pôr, ou seja, instituir realidade. Nesse sentido, não se relacionam imediatamente com a intuição; (III) elas podem ser entendidas como condições de



possibilidade da experiência, na medida em que o próprio eu absoluto o é; (IV) a terceira categoria é em alguma medida produto da síntese da categoria de realidade com a de negação, como em Kant; (V) elas são abstrações de todo e qualquer conhecimento, visto que estão em um nível em que falar de representação e objeto não é possível, o que significa um afastamento significativo para com a noção de categoria na *CRP*; (VI) as categorias não são simplesmente entendidas como regras da síntese, como em Kant, na medida em que estão num nível fundamental, em que não há acréscimo de nenhuma representação a outra em um conhecimento; (VII) elas dizem respeito aos atos fundamentais de pôr, como no caso da categoria de realidade, que emerge do ato fundamental do eu de pôr-se a si mesmo. O pôr mais fundamental do eu instaura a realidade mais elementar, a realidade mais fundamental, que possibilita a referenciação de outras realidades ao eu. Considerando-se a ação de opor, a *categoria de negação* é, nesse sentido, *uma atividade de realidade negativa*, em que é posto puramente o negativo e contrário do eu, o que significa que o eu diferencia para si algo outro de si mesmo; e (VIII) a categoria de limitação corresponde na *DC* à noção de “unificação” e “*divisibilidade*” entre eu e não-eu, isto é, diz respeito à união fundamental do eu e do não-eu, a síntese fundamental. Embora seja síntese, ela não é uma síntese de um múltiplo dado na intuição, mas antes uma síntese entre eu e não-eu.



## REFERÊNCIAS

BREAZEALE, D. A Resenha do Enesidemo de Fichte e a transformação do idealismo alemão. Trad. Lucas Machado. *Sképsis*, v. 11, 2014, p. 111-132.

FICHTE, G. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. 5 ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

\_\_\_\_\_. Resenha do Enesidemo. In: BECKENKAMP, J. (Org.). *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

GASPAR, F. P. *A distância do olhar: síntese e liberdade na doutrina da ciência de Fichte*. São Paulo: Loyola, 2019.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.

KLOTZ, C. Fichte's explanation of the dynamic structure of consciousness in the 1894-95 *Wissenschaftslehre*. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (Orgs.) *Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

MARTIN, W. From Fichte to Kant. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (Orgs.) *Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 23.

PASCAL, G. *Compreender Kant*. 7 ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

