



A imaginação e sua verdade

Imagination and her truth

Francisco Prata Gaspar*

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Ao final da “Fundação do saber teórico”, segunda parte da primeira exposição da doutrina da ciência (1794/5), Fichte afirma: “a imaginação não ilude, mas dá a verdade e a única verdade possível”. Embora essa expressão de “única verdade possível” não apareça mais no decorrer desse texto, ela parece desempenhar um papel fundamental na estruturação da doutrina da ciência, delineando até mesmo o seu ponto de vista, seja em relação à metafísica pré-kantiana, seja em relação ao kantismo. O objetivo do artigo é tentar entender essa noção de “única verdade possível” e qual é a sua íntima relação com a imaginação. Para tanto, será preciso refazer a discussão de fundo que leva a Fichte a estabelecer a imaginação como atividade fundamental do espírito humano e fundamento dessa única verdade possível. Tal discussão se dá como um confronto com o ceticismo de Salomon Maimon, justamente aquele que a partir de uma crítica à filosofia de Kant,

* FPG: Doutor, e-mail: francisco.gaspar81@gmail.com

também diz, assim como Fichte, que a realidade é produzida pela imaginação, mas que encara essa realidade, ao contrário da doutrina da ciência, justamente como uma ilusão.

Palavras-chave: Fichte. Doutrina da ciência. Imaginação. Verdade. Maimon.

Abstract

At the end of the “Foundations of theoretical Knowledge”, second part of Doctrine of Science’s first exposition (1794/5), Fichte says: imagination “does not delude, but gives truth and the only possible truth”. Although the expression – “only possible truth” – no more appears in the text, it seems to play a key role in structuring the doctrine of science, insofar it defines Fichte’s own point of view, whether in relation to pre-kantian metaphysics, or in relation to Kantianism. The aim of this paper is to understand the notion of “only possible truth” and its internal relation to imagination. In order to do that we need to revisit the background discussion that leads Fichte to establish imagination as fundamental activity of human spirit and ground of the only possible truth. Such discussion takes place as a confrontation with the scepticism of Salomon Maimon, precisely the philosopher who (as a result of his critique to Kant’s philosophy) says, like Fichte said, that reality is produced by the imagination, but who faces such reality, unlike the doctrine of science, as an illusion.

Keywords: Fichte. Doctrine of Science. Imagination. Truth. Maimon.

Introdução

Ao final da “Fundação do saber teórico”, segunda parte da exposição da doutrina da ciência de 1794/5, Fichte afirma: “a imaginação não ilude, mas dá a verdade e a única verdade possível” (FICHTE, 1984, p. 120)¹. Embora essa expressão de “única verdade possível” não

¹ As considerações aqui feitas são desenvolvimentos de indicações de Torres Filho, feitas sobretudo no segundo capítulo de seu *O espírito e a letra* (TORRES FILHO, 1975). Que se note, contudo, que isso não significa que admitimos o conjunto e a linha geral de sua interpretação da doutrina da ciência, de que a imaginação é o seu centro. Ela desempenha um papel fundamental, principalmente na constituição da atividade produtiva originária da razão, mas já pressupõe o eu puro absoluto.

apareça mais no decorrer desse texto, ela parece desempenhar um papel fundamental na estruturação da doutrina da ciência, delineando até mesmo o seu ponto de vista, seja em relação à metafísica pré-kantiana, seja em relação ao kantismo. Mas, afinal, o que entender dessa noção de *única verdade possível*? E o que entender dessa relação íntima entre *imaginação* e a única verdade possível? Eis as questões que, aqui, gostaríamos de discutir. Para tanto, será preciso refazer a discussão de fundo que leva Fichte a estabelecer a imaginação como atividade fundamental do espírito humano e fundamento dessa única verdade possível. Uma discussão cujo contraponto é Maimon, justamente aquele que, a partir de uma crítica à filosofia de Kant, também diz, assim como Fichte, que a “realidade é produzida pela imaginação” (ibidem), mas que encara essa realidade, ao contrário da doutrina da ciência, justamente como uma ilusão (*Täuschung*). No mesmo texto citado, Fichte afirma que à ilusão deve se opor a verdade, pois só assim ela pode ser concebida enquanto ilusão e evitada: “se é provado, como deve ser provado no presente sistema, que sobre essa ação da imaginação se funda a possibilidade da nossa consciência, da nossa vida, do nosso ser para nós, isto é, de nosso ser enquanto eu, então ela não pode ser eliminada, a não ser que façamos abstração de si mesmo, o que se contradiz, já que não é possível ao *abstraente* abstrair de si mesmo” (ibidem). No enfrentamento dessas questões, virão à tona alguns motivos centrais da doutrina da ciência, como a exigência de dedução da lógica (e da lógica transcendental), bem como a crítica ao conceito kantiano de coisa em si, afinal, tem de ser *contraditório*, como já diz Fichte no texto acima, abstrair do próprio abstraente e, por conseguinte, sequer a pensabilidade de uma coisa em si a partir da suposição de um entendimento infinito, intuitivo. Mesmo a motivação geral de fundo da doutrina da ciência, enquanto ciência de toda ciência – que formula, pois, a “única verdade possível” – parece também estar em questão. Assim, dirigiremo-nos primeiramente às formulações críticas de Maimon em relação à filosofia de Kant, a fim de que possamos entender a posição de Fichte diante delas.

As críticas de Maimon² a Kant se direcionam sobretudo àquilo que o próprio Kant denominou como as investigações mais importantes para a fundamentação do entendimento e para a determinação das regras e dos limites do seu uso (KANT, 1974, Axvi)³, a saber, à *Dedução Transcendental das Categorias*. Assumindo com rigor a tese kantiana de que a “razão só compreende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto” (KANT, 1974, Bxiii), Maimon dirá que o entendimento só compreende ao indicar a regra ou condição do modo-de-surgimento (*Entstehungsart*) do objeto e que ele “só pode admitir com certeza no objeto aquilo que ele próprio introduziu nele (na medida em que ele produziu o objeto segundo uma regra prescrita por ele), não, porém, o que nele veio de outro lugar” (MAIMON, 2004, p. 38). Todavia, justamente por esse rigor, Maimon não consegue compreender como, sob a pressuposição kantiana da separação e heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento e do fato de que os objetos nos são *dados*, é possível demonstrar e justificar o uso das categorias nas intuições sensíveis e, desse modo, fundamentar o conhecimento sintético puro na matemática e no conhecimento da natureza. Se há um *dado*, cujo surgimento ou *gênese* não pode mais ser fornecido, como então fundamentar a “evidência” dessas proposições? Há algo aqui que não é *feito* pela razão⁴. Mais que isso: a própria solução de Kant para o problema da heterogeneidade de entendimento e sensibilidade e da aplicação das categorias ao múltiplo da intuição sensível, através da imaginação, como faculdade da síntese, é expressamente recusada por Maimon como insuficiente: mesmo que suponhamos a imaginação como fazendo a mediação entre sensibilidade e entendimento, ainda resta a pergunta pelo modo

² Sobre a filosofia de Maimon, vale a pena ver GUÉROULT, 1929 e KRONER, 1977, p. 326-361. Sobre Maimon e Fichte, ver GUÉROULT, 1982, p. 110-134; mas sobretudo BREAZEALE, 2013, cap. 3 e 9. Sobre a importância de Maimon para Fichte, ver os relatos do próprio Fichte: FICHTE, 1962, GA, II/3, p. 390.

³ Citamos a *Crítica da razão pura* de Kant, conforme a paginação original da primeira e da segunda edições, referidas respectivamente por A e B.

⁴ Nesse sentido, o “dado” que aparece à consciência não é interpretado por Maimon como um algo “fora da consciência”, “fora de nós”, tal como pretendiam, por exemplo, Reinhold e Enesidemo; ele “não pode ser nada mais que aquilo na representação, cuja causa e modo-de-surgimento (*Entstehungsart*) (*Essentia realis*) em nós nos são desconhecidos, isto é, do qual nós temos meramente uma consciência incompleta” (MAIMON, 2004, p. 224).

como é possível essa *concordância* entre objetos da intuição, *de um lado*, e conceitos puros, *de outro*:

“se se quer, contudo, perguntar: o que determina a faculdade de julgar (*Beurteilungsvermögen*) a pensar a sucessão segundo uma regra *concordando* (*übereinstimmend*) com a própria regra do entendimento (de modo que se a precede e b sucede, mas não o inverso, a faculdade de julgar pensa entre eles a relação de causa e efeito)? – a resposta é: nós não compreendemos o fundamento dessa concordância” (MAIMON, 2004, p. 35 grifo nosso).

E isso, tanto em relação às proposições da ciência pura da natureza quanto àquelas da matemática pura. No caso da fundamentação kantiana para as proposições da experiência, a situação é ainda pior segundo Maimon, já que nelas a heterogeneidade não se dá só entre duas fontes diferentes do conhecimento, mas mesmo entre o *a priori* e o *a posteriori*, havendo, por conseguinte, um verdadeiro abismo entre a forma e a matéria do conhecimento. No caso da matemática, a situação é melhor, mas nem por isso isenta de dificuldades. De certo, como na matemática conceito e intuição são ambos *a priori*, é possível *construir* os objetos matemáticos e expô-los em uma intuição pura, e “então eu deixo surgir (*entstehen*) uma intuição *a priori* conforme uma regra *a priori*” (MAIMON, 2004, p. 32)⁵. Mas mesmo assim, o fato de que se carece das intuições para que os conceitos possam ser expostos, introduz no entendimento algo estranho a ele, cuja gênese ou modo de surgimento não pode ser dada por ele. Assim, mesmo na proposição admitida como apodítica: a linha reta é a mais curta entre dois pontos, é possível compreender a possibilidade da concordância dessas duas regras (ser-reto e mais curto), entretanto é impossível compreender como elas estão juntas em um sujeito, isto é, o *fundamento interno* da sua *ligação*. Por isso, Maimon será levado a admitir o *factum* da matemática, como conhecimento *a priori*, mas duvidará do *factum*, indubitável para

⁵ Lemos no *Preisschrift* sobre os progressos da metafísica: “a matemática, possa ela se elevar do particular ao universal ou descer do universal ao particular, assegura-se sempre da realidade do seu procedimento e, por consequência, também do produzido através dele, por *construção*” (MAIMON, 2000, p. 15).

Kant (segundo Maimon), de que possuímos proposições sintéticas a priori da experiência e que o princípio de causalidade contém uma necessidade objetiva – donde, então, o retorno do ceticismo de Hume e da fundamentação da experiência pelo hábito, que contém somente uma necessidade subjetiva mas que, por uma ilusão da imaginação, é tomado por uma necessidade objetiva. Maimon, enfim, formula seu questionamento a Kant:

“como é concebível que formas a priori devem *concordar* (*Übereinstimmen*) com coisas dadas a posteriori? [...] como é concebível o surgimento (*Entstehung*) da matéria como algo meramente dado, mas não pensado, pela admissão de uma inteligência, já que ambas são tão heterogêneas? Se o nosso entendimento pudesse produzir os objetos a partir de si mesmo segundo as regras ou condições prescritas por ele, sem que algo outro precisasse ser dado a ele de outro lugar, então essa pergunta não teria lugar. Como não é assim que ocorre, mas os objetos submetidos às regras e condições têm de ser dados a ele de outro lugar, então resulta por si a dificuldade. [...] Segundo o sistema kantiano, a saber, no qual sensibilidade e entendimento são duas fontes do nosso conhecimento totalmente diferentes, essa pergunta é insolúvel” (MAIMON, 2004, p. 39-40).

Assim entendida, a solução kantiana para a pergunta *quid juris?* não é satisfatória e permanece inexplicável a possibilidade das proposições sintéticas a priori: admitindo a separação entre sensibilidade e entendimento e, por conseguinte, que os objetos nos são dados pela sensibilidade, a evidência da matemática não é salva e há mesmo de se duvidar se há proposições da experiência que contêm necessidade⁶.

O ceticismo de Maimon, todavia, não só pressupõe um conceito de verdade, pelo qual ele julga nosso saber como *ilusório*, como ele próprio explicita esse conceito e propõe ele mesmo uma solução para o problema da validade objetiva de nossos juízos – o próprio Maimon descreverá seu sistema como um ceticismo empírico e um dogmatismo racionalista. Como Maimon só admite o *factum* da matemática, tal

⁶ Em boa medida, é possível dizer que Maimon vê na solução kantiana para a questão *quid juris* um “psicologismo”, na medida em que, dada a heterogeneidade entre conceito e intuição (própria a nós homens), o conhecimento, segundo essa solução, só possui uma necessidade subjetiva, valendo apenas para *nós, homens*.

solução só será possível em relação às suas proposições, o domínio da experiência sendo aquele de “tropos, indução, analogia, probabilidade” (MAIMON, 2000, IV, p. 16). Ora, se as proposições da matemática, apesar da construção de seus conceitos, não são absolutamente evidentes, porque o entendimento não *produz* suas formas, mas depende da intuição para a exposição de seus objetos, então, essa gênese e produção dos conceitos pelo próprio entendimento já deve ser por si só o critério da verdade: essa produção fornece, destarte, o *fundamento interno* dos elementos de um juízo e explica sua *ligação* interna, independentemente se se trata de um entendimento finito e sensivelmente determinado, como o *nosso*, ou de um entendimento infinito. Isso significa que a síntese dos elementos de uma proposição já tem de mostrar em si mesma e nos seus elementos como e por que eles se ligam assim. Nesse sentido, entretanto, é preciso admitir que *todas* as ligações entre sujeito e objeto, que *para nós* aparecem como sintéticas, são na verdade, *analíticas* e que da análise da essência interna do sujeito seria possível extrair todos seus predicados – por exemplo, da essência interna de uma linha reta resultaria analiticamente ela ser a mais curta entre dois pontos, compreendendo-se assim o fundamento da concordância de sujeito e predicado. Para isso, contudo, é preciso admitir, retomando a escola leibniz-wolffiana, que sensibilidade e entendimento fluem de uma fonte única e que, portanto, espaço e tempo, embora confusos para um entendimento finito, são conceitos do entendimento das relações das *coisas em geral*, de modo que podemos submetê-los com todo o *direito* às regras do entendimento.

Por fim, como fundamento desse direito de aplicação das regras é preciso ainda admitir, “ao menos como ideia, um entendimento infinito, no qual as formas são ao mesmo tempo os próprios objetos do pensamento, ou que produz a partir de si todos modos de referências e relações das coisas (as ideias)” (MAIMON, 2004)⁷. Portanto, um

⁷ Ver também: *ibidem*, p. 237: a razão “encontra que ela e seu modo de atuação só são possíveis sob a pressuposição de uma razão infinita. A diferença entre ambas (para além da infinitude) consiste em que a última começa do mais universal e progride (pelo determinar) sempre mais em direção ao particular (...), e isto em séries infinitas. Toda síntese produzida por ela dessa maneira constitui um objeto real, que está em relação de subordinação e coordenação com todos os outros (como espécie e gênero, ou como diferentes espécies de um gênero). A primeira, ao contrário, começa do particular e se eleva sempre (pelo abstrair) ao universal (...), isso ocorre no tempo”.

entendimento no qual não houvesse hiato entre representação e coisa, mas que representasse as coisas completamente (*vollständig*) segundo seu modo-de-surgimento, quer dizer, as *coisas em si mesmas*. Nosso entendimento é esse mesmo entendimento infinito, mas como ele é sensivelmente determinado, ele é limitado e finito, não compreendendo os conceitos completamente, mas somente no seu aparecer (*Erscheinung*), cuja meta, contudo, consiste exatamente em se aproximar infinitamente dessa completude. Como esse entendimento infinito, porém, é somente uma ideia, não é possível, em definitivo, atribuir à evidência matemática uma certeza apodítica, afinal ela permanece para nós ainda sintética e exposta no sensível; todavia, é só sob a admissão desse entendimento infinito que é possível salvar a evidência da matemática e sua validade objetiva. Em resumo, nessa conjunção original do ceticismo de Hume e do dogmatismo de Leibniz-Wolff, a evidência da matemática é salva, mas sempre permanece aberta a possibilidade do retorno do Gênio Maligno cartesiano.

Com efeito, a atitude de Fichte em relação a Maimon e às suas críticas a Kant é dupla: de um lado, reconhece em Maimon alguém que mostrou certas fraquezas dos *escritos* kantianos, em especial, a admissão de um *dado* da sensibilidade, justamente a partir de uma *certa* radicalização do próprio projeto crítico, ao fazer da gênese um critério fundamental da explicação filosófica; de outro lado, contudo, Fichte recusa a solução de Maimon e, mais ainda, o modo como ele interpreta a Dedução Transcendental, o suposto hiato entre conceito e intuição e o papel da imaginação, porque nisto Maimon ficou, aos olhos de Fichte, aquém do *espírito* da filosofia transcendental, admitindo, pois, um entendimento infinito e coisas em si. É preciso, dessa forma, retomar, *contra* Maimon, o espírito da filosofia transcendental, contrapondo à interpretação de Maimon uma outra interpretação daqueles textos da *Crítica da razão pura*, que fornecem a solução à questão *quid juris*; depois, para afastar qualquer possibilidade de uma réplica cética, do retorno do dogmatismo e mesmo da admissão de um entendimento infinito, é preciso, agora *a partir* de Maimon, radicalizar a própria solução de Kant, o que se dará pela admissão de uma *atividade* anterior à cisão em entendimento e sensibilidade e mais originária que

estes, e que aparecerá sob o nome de *imaginação*. A imaginação deve, por conseguinte, *produzir* a própria *matéria* e deixar deduzir a partir do seu modo de ação a própria lógica. Nesse sentido, é possível dizer que é preciso recolocar a questão kantiana pela realidade objetiva de nossas representações e formular uma resposta *sistemática*, que não deixe mais espaço seja para dúvidas seja para o retorno de algum dogmatismo. É nessa reinterpretação e reconfiguração conceitual sistemática de Kant que será, enfim, estabelecida aquela “única verdade possível” da imaginação.

Só é possível entender os escritos kantianos, diz Fichte, se eles são lidos com o “modo de pensar kantiano”. Em que consiste, com efeito, esse modo de pensar? Um texto de Fichte nos ajuda a responder a questão, mostrando, primeiro, como *não* se deve ler a *Crítica*. Fichte escreve:

“a crítica kantiana começa com o eu, *como mero sujeito* – donde a representação da aprioridade dos conceitos vazios, tão ridiculamente mal interpretados pelos kantianos. Ora, um sujeito se refere sempre a um objeto e, ao menos na representação obscura, está inseparavelmente ligado a ele: assim incorporou-se provisoriamente à *Crítica*, com o consentimento de Kant, o *objeto fora do eu*, cujo lugar próprio é o ponto de vista do entendimento comum” (FICHTE, 1962, I, 3, p. 255-256 – nota).

Em outras palavras, preso ao ponto de vista do pensamento natural, lê-se a distinção entre conceito e intuição como a distinção entre um sujeito, ou forma, ao qual se ajunta um objeto, ou matéria, e não se compreende que não há sujeito e objeto, forma e matéria, fora da ligação inseparável desses elementos. A continuação do mesmo texto fornece uma resposta positiva do espírito da *Crítica*, localizando o lugar onde se encontra a chave de leitura: “somente no meio, *na doutrina do esquematismo da imaginação*, é que o próprio eu também se torna objeto” (FICHTE, 1962, I, 3, p. 256 – nota). Afinal, é no capítulo sobre o esquematismo da imaginação, que fica ainda mais claro o que já estava anunciado na *Dedução Transcendental das Categorias*, a saber, que somente na imaginação, enquanto faculdade transcendental da síntese e como que ponto de encontro de intuição e conceito, é possível falar não só em

conhecimento, mas mesmo em uso original racional em geral das faculdades de conhecimento, constituinte, portanto, da objetividade em geral do saber. Não há, por conseguinte, um *exterior* à síntese figurada (*figürliche Syntesis*) da imaginação, e é um erro considerar que há uma síntese da intuição: mesmo a síntese da apreensão só é possível através da imaginação transcendental, determinada, pois, pelas categorias do entendimento. Como afirma Kant: “como toda percepção possível depende da síntese da apreensão, ela própria, porém, enquanto síntese empírica, depende da síntese transcendental, por conseguinte, das categorias, então todas percepções possíveis, por conseguinte, mesmo tudo o que alguma vez possa vir à consciência empírica, isto é, todas aparições (*Erscheinungen*) da natureza, têm de estar, segundo sua ligação, sob as categorias” (KANT, 1974, B164-5).

Logo, os “esquemas” da imaginação não são proposições positivas sobre certos objetos (da matemática e da física), mas as condições últimas da possibilidade da experiência, isto é, da aparição de qualquer objeto, da objetividade em geral, para a consciência empírica. “Os princípios (*Grundsätze*) a priori, diz Kant na Analítica dos Princípios, carregam esse nome não meramente porque eles contêm em si os fundamentos dos outros juízos, mas também porque eles não estão fundados em conhecimentos superiores e mais universais” (KANT, 1974, A148/B188). Ora, é exatamente aqui, nessa interpretação da síntese transcendental da imaginação produtiva, que começa a se vislumbrar o que Fichte quer dizer com a “única verdade possível” da imaginação. Afinal, de acordo com Kant, os esquemas da imaginação constituem o que, no capítulo do esquematismo, é denominado de “verdade transcendental” (KANT, 1974, A146/B185)⁸, isto é: aquela “que precede toda verdade empírica e a torna possível” (*ibidem*), e que, no capítulo sobre a distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*, é também denominado de “fonte de toda verdade”, isto é, a fonte daquela verdade empírica referida no capítulo sobre o esquematismo e que consiste justamente, segundo a definição do próprio

⁸ Quem nos chama a atenção para essa noção de “verdade transcendental” é sobretudo Günter Zöller (Zöller, 1984, p. 183-256), mas também Gerold Prauss (PRAUSS, 1973).

Kant, na “concordância (*Übereinstimmung*) de nosso conhecimento com os objetos” (KANT, 1974, A237/B296). Quer dizer, não há uma *transcendência* aos esquemas da imaginação, da qual se poderia julgá-los e compará-los com essa transcendência, notando se eles *concordam* ou não com ela, afinal, *os esquemas não podem ser verdadeiros ou falsos*, eles não são bipolares⁹; pois são o *fundamento de todo juízo de objeto*, e somente este, o juízo de objeto, pode ser verdadeiro ou falso, *concordando* ou não com a experiência, que foi constituída, justamente, pela síntese transcendental da imaginação. Do contrário, se os esquemas fossem juízos positivos sobre objetos, teria de haver uma comparação entre eles e o objeto julgado e, por conseguinte, uma instância ainda superior aos esquemas¹⁰, que, no final, só poderia ser a própria coisa em si pensada pelo entendimento infinito.

Daí se vê o desconforto de Fichte em relação à leitura maimoniana de Kant: não entendendo, em certa medida, o espírito da filosofia transcendental e, por consequência, separando sensibilidade e entendimento de tal modo que a própria síntese da apreensão adquire uma autonomia e é pensada como constituindo os objetos, Maimon se pergunta: “como é concebível que a forma *concorde* com a matéria?” (MAIMON, 2001, p. 35) – como se houvesse uma matéria anterior à forma; pergunta também: “o que determina a faculdade de julgar (*Beurteilungsvermögen*) a pensar a sucessão segundo uma regra *concordando* (*übereinstimmend*) com a própria regra do entendimento?” – como se houvesse uma instância exterior que pudesse julgar se há concordância entre sensibilidade e entendimento, quando justamente a síntese de ambas é o fundamento da possibilidade de todo objeto e, por conseguinte, de toda proposição sobre eles, podendo esta então ser verdadeira ou falsa. Nesse sentido, Maimon ainda permanece, como todo dogmatismo, preso àquele ponto de vista do entendimento comum, no

⁹ Prauss escreverá nesse sentido: “mostra-se, portanto, que Kant naquela sentença [da verdade transcendental, FPG] visa uma verdade inteiramente singular, que deve ser distinguida daquela outra [verdade empírica, FPG], que está em oposição à falsidade. A expressão ‘toda verdade’ é, antes de tudo, nada mais que uma expressão abreviada para ‘possibilidade de toda verdade’ que, como tal, é igualmente uma ‘possibilidade da falsidade’” (PRAUSS, 1973, p. 84).

¹⁰ Essa síntese não seria originária e transcendentalmente *a priori*, mas *a posteriori*, já que teria lugar *depois* que já estivesse dado um objeto. Sobre isso vale a pena ver as elucidações de METZ, 1994, sobretudo p. 78.

qual, dada a separação entre consciência e objeto, se pergunta pela sua correspondência.

No entanto, aos olhos de Fichte (1962), a leitura de Maimon (2004) da *Crítica da razão pura* aponta, de modo sintomático, para certos elementos do texto de Kant não genetizados, mas faticamente aceitos, que levam justamente às dúvidas céticas e ainda permitem um retorno do dogmatismo e da coisa em si. É verdade, então, que Kant colocou a filosofia em outro patamar, ao mostrar que não é possível pensar a relação entre representação e coisa, sujeito e objeto, se eles não estão originalmente sinteticamente ligados, anteriormente a toda verdade objetiva, o que justamente se dá pela síntese da imaginação produtiva. Como ele, entretanto, expôs essa descoberta já partindo da separação e heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento, para então estabelecer, depois, a síntese, chegando mesmo a recusar qualquer fonte comum dos dois, esse modo de exposição, a letra, levou, então, aos mal-entendidos¹¹. Mal-entendidos que vêm à tona, exatamente, com as críticas de Maimon e que podem ser reconduzidos, por sua vez, reciprocamente aos dois lados da dita separação. De um lado, a uma matéria sensível *dada*, cuja gênese não pode ser explicada e que, por isso, instaura uma obscuridade e uma exterioridade no interior da síntese que, de fato, pode levar a duvidar se há aí conhecimento. Essa matéria não genetizada, ou não explicada, deixa aberta, portanto, a possibilidade não só de objeções céticas tocantes a fundação do conhecimento, como de um realismo dogmático que deixaria a coisa em si se instalar justamente nessa matéria: “de onde vem, então, a matéria que é acolhida nessas formas? É nessa matéria onde se refugia o dogmatismo” (FICHTE, 1962, I, 4, p. 202). De outro lado, a uma forma lógica (a dos conceitos puros) que, indo além da intuição sensível, permite ainda a pensabilidade de uma coisa em si, sempre restando possível pensar um entendimento infinito que conheceria ou produziria essa coisa em si. Para afastar *definitivamente* todo mal-entendido, será preciso, de um só golpe, deduzir tanto a matéria quanto a forma lógica de uma fonte

¹¹ Nas lições sobre lógica e metafísica, Fichte escreve: fato de “que se separou o intuente e o pensante, contribuiu muito ao mal-entendido da filosofia kantiana” (FICHTE, 1962, IV, 1, p. 192).

comum, que agora se apresentará como que a raiz, inescrutável para Kant, de sensibilidade e entendimento e que, na primeira exposição da doutrina da ciência, se chamará *imaginação*.

Do lado da matéria, se é verdade que Kant fala em “um duplo uso da razão”, que é bem diferente entre si, “já que no aparecer (*Erscheinung*), através do que todos objetos nos são dados, há duas partes: a forma da intuição (espaço e tempo), que pode ser conhecida totalmente a priori, e a matéria (o físico) ou o conteúdo, que significa um algo, que é encontrado no espaço e tempo e que corresponde à sensação” (KANT, 1974, A723/B751) – e por isso na constituição da experiência há um dado que não é feito, pois só é possível *construir* os conceitos na matemática pura, logo, somente eles são “conceitos originalmente *feitos*” (KANT, 1974, A730/B758) –, essa admissão de uma matéria dada, segundo Fichte, só é feita no texto da Crítica e a partir do ponto de vista do tribunal da razão, mas que vai contra o espírito da filosofia transcendental¹². Referindo-se justamente a Maimon, Fichte escreve: “o erro, de certo, confirmado pela letra de Kant, mas que contradiz totalmente seu espírito, se encontra nisto: que o objeto deve ser algo outro que um produto da imaginação” (FICHTE, 1962, I, 3, p. 190). Ao contrário do que escreve Kant, e do que pensa Maimon, por conseguinte, “tal como é na matemática, assim também é em toda visão-de-mundo (*Weltanschauung*), a diferença só é que, na construção do mundo, não se toma consciência do seu construir, já que ele é um construir necessário e não com liberdade” (FICHTE, 1962, IV, 1, p. 212.). E é a imaginação que, enquanto atividade originária do espírito, constrói a matéria e toda visão de mundo, embora sem nossa consciência dessa atividade.

Do lado da formalidade dos conceitos puros do entendimento, também há uma faticidade, cuja irresolução é um ensejo tanto para o ceticismo quanto para o dogmatismo. De certo, esses conceitos se

¹² Na *Fundação de toda doutrina da ciência*, Fichte escreve: “mostrar-se-á que na reflexão natural, oposta à reflexão transcendental-filosófica artificial, só se pode retroceder, em virtude das suas leis, até o entendimento e, decerto, se encontra algo *dado* à reflexão como uma matéria da representação; mas não se toma consciência da maneira como o mesmo chegou ao entendimento. Daí nossa firme convicção da realidade de coisas fora de nós e sem qualquer intervenção nossa, porque não tomamos consciência da faculdade da sua produção” (FICHTE, 1984, p. 124).

referem a objetos *em geral* e, desta feita, permitem pensar o conceito de uma coisa que não é objeto dos sentidos, mas de uma intuição não-sensível, intelectual, e isso *sem contradição*, já que, segundo Kant, “não se pode afirmar da sensibilidade, que ela é o *único modo* de intuição” (KANT, 1974, A254/B310 grifo nosso) – e a própria ideia de um *intellectus archetypus* é uma ideia necessária na economia da *Crítica*, a fim de delimitar *nosso* entendimento. Todavia, é justamente essa formalidade e esse conceito de coisa em si, que permite colocar em dúvida a evidência do conhecimento e sua fundamentação: a lógica, seja ela formal ou transcendental, faz um contraponto ao uso empírico do entendimento, delineando um conhecimento que seria absolutamente completo, justamente porque se fundaria tão somente no uso lógico das categorias e que, por ser analiticamente extraído desse uso, possuiria uma realidade objetiva imanente, isto é, auto-evidente, em comparação com o qual o seu uso empírico apareceria, segundo Maimon, como uma *ilusão*. É justamente, portanto, a separação do uso lógico, referido aos objetos em geral, e a intuição sensível, de *nós homens*, que permite a Maimon formular suas críticas céticas a Kant e pensar a solução da questão *quid juris* a partir de um entendimento infinito que conheceria as coisas não como elas aparecem, mas na completude das suas determinações internas, como elas são em si mesmas, cujo contraponto, como dito, é a *ilusão* do uso empírico do *nosso* entendimento¹³.

A fim de cortar pela raiz todo mal-entendido e toda possibilidade de objeção e retorno de algum dogmatismo, é preciso, segundo Fichte, mostrar que esse uso transcendental das categorias não é sequer possível e que é em si mesmo *contraditório* pensar uma coisa em si, isto é, “pensar uma coisa independentemente *de alguma* faculdade-de-representação” (FICHTE, 1962, I, 2, p. 61)¹⁴. Isso ocorre justamente pela dedução ao mesmo tempo genética e transcendental das

¹³ Nesse sentido, acusar a solução kantiana da *quid juris* de psicologista só é possível, da parte de Maimon, sob a pressuposição de que há uma verdade absolutamente objetiva, um mundo inteligível, que independe do modo como é representado. Como veremos na sequência, para afastar essa acusação de psicologismo, é preciso mostrar que é “absurdo” e “contraditório” pensar uma verdade para além daquela expressa por toda razão finita através da imaginação produtiva.

¹⁴ São muitos os textos nos quais Fichte afirma que pensar uma coisa em si é uma contradição ou um “absurdo”. Ver sobretudo FICHTE, 1982, p. 5, 42 e 61.

categorias e da própria lógica em geral, na qual se mostra que essas supostas formas vazias estão originalmente ligadas com aqueles conteúdos unicamente aos quais elas podem ser aplicadas¹⁵, sendo, pois, o surgimento dessas “formas” um acontecimento posterior e resultado de uma *abstração* desse proceder originário da razão, no qual forma e conteúdo são um só. Ora, essa dedução se dará justamente a partir da imaginação e do seu modo de proceder: “Kant, que faz com que as categorias sejam engendradas originalmente como *formas de pensar*, [...] precisa dos esquemas projetados pela imaginação, para tornar possível sua aplicação aos objetos [...]. Na doutrina da ciência, elas surgem (*entstehen*) simultaneamente com os objetos e, só assim tornando estes possíveis, no próprio terreno da imaginação” (FICHTE, 1962, I, 3, p. 189). (Aliás, nem faz mais sentido distinguir entre proposições sintéticas e analíticas¹⁶, pois, ao contrário do que pensa Maimon, não há nenhuma proposição analítica, pois aquelas que aparentam se fundar na sua própria formalidade já contém em si, nessa formalidade, um conteúdo produzido pela imaginação).

Essa imaginação produtiva de que fala Fichte, portanto, deve se apresentar doravante como a fonte originária de toda atividade cognoscente da razão finita *em geral*: situando-se aquém da distinção entre intuição sensível e conceito, a imaginação é uma atividade que está como que na raiz comum de ambas, que *constrói intuitivamente a matéria*, mas que, nesse construir, *já opera categorialmente* e que, por isso, permite deduzir a própria lógica e suas formas. Assim, se Kant falava dos esquemas da imaginação que eles forneciam a verdade transcendental, condição de possibilidade de todo juízo no uso empírico do nosso entendimento humano, se agora, em Fichte, não há mais uma *transcendência* à imaginação (o uso transcendental do entendimento e a lógica em geral), da qual se pudesse valorar esse uso empírico, que em comparação com um entendimento infinito, é ilusório, então “a imaginação dá a verdade, e a única verdade possível”. Daí a necessidade de

¹⁵ Sobre isso ver FICHTE, 1984, p. 27.

¹⁶ Na *Grundlage*, Fichte diz que nenhuma síntese é possível sem análise e vice-versa, e escreve: “segundo o conteúdo, não há nenhum juízo meramente analítico; e não só não se vai muito longe com eles, como diz Kant, mas nem mesmo se sai do lugar” (FICHTE, 1984, p. 57).

uma doutrina da ciência, enquanto saber de todo saber. Pensar *outra* verdade, isto é, uma verdade sem referência à razão finita e à sua faculdade fundamental, a imaginação, tem de ser *contraditório*, e a operação crítica aqui tem de ser: mostrar que aquilo no que o cético se apoia para formular as suas dúvidas e críticas é *Unsinn*, absurdo. Nesse sentido, aliás, o crítico (Fichte) nem mesmo chega a refutar o cético (Maimon), ele apenas “limita as pretensões que o mesmo [o cético, FPG] faz, iguais às do dogmático, ao conhecimento de uma coisa em si, mostrando que essas pretensões são infundadas” (FICHTE, 1962, I, 3, p. 191). Justamente o que Fichte diz naquele trecho final da Fundação do Saber Teórico citado no início: se é provado “que sobre essa ação da imaginação se funda a possibilidade da nossa consciência, da nossa vida, do nosso ser para nós, isto é, de nosso ser enquanto eu, então ela não pode ser eliminada, a não ser que façamos abstração de si mesmo, o que se *contradiz*, já que não é possível ao abstraente abstrair de si mesmo; por conseguinte, ela não ilude, mas dá a verdade, e a única verdade possível” (FICHTE, 1984, p. 120 grifo nosso).

Referências:

BREAZEALE, D. *Thinking through the Wissenschaftslehre*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart/Bad-Canstatt: Frommann-Holzboog, 1962 ss.

FICHTE, J. G. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

FICHTE, J. G. *Wissenschaftslehre Nova Methodo*. Hamburg: Felix Meiner, 1982.

GUÉROULT, M. *La philosophie transcendental de Salomon Maimon*. Paris: Felix Alcan, 1929.

GUÉROULT, M. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. Hildesheim: Olms, 1982.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1974.

KRONER, R. *Von Kant bis Hegel* Tübingen: Mohr, 1977.

MAIMON, S. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 2004.

MAIMON, S. *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Valerio Verra. Hildesheim: Olms.1. ed. v.7, 2000.

METZ, W. Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant. *Fichte-Studien*, v. 5, p. 71-94, 1994.

PRAUSS, G. "Zur Wahrheitsproblem bei Kant". In: PRAUS, G. (Org.) *Kant – Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Gütersloh: Kiepenheuer & Witsch Köln, 1973.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra*. Crítica da imaginação pura em Fichte. São Paulo: Ática, 1975.

ZÖLLER, G. *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

Recebido: 14/09/2015

Receveid: 09/14/2015

Aprovado: 23/10/2015

Approved: 10/23/2015

