

O PROBLEMA DA UNIDADE DA APERCEPÇÃO NO IDEALISMO ALEMÃO PÓS-KANTIANO

The Problem of Unity of Apperception in German Post-Kantian Idealism

Adelar Conceição¹

¹ Mestre em Filosofia e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS. E-mail: adelarconceicao@hotmail.com

CONCEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da apercepção no idealismo alemão pós-kantiano*. Mimesis, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

RESUMO

O presente texto tem o objetivo de expor o desenvolvimento do problema da apercepção transcendental, entendida como unidade da consciência, no idealismo alemão pós-kantiano. Para tanto partiremos do pressuposto básico de que os sucessores de Kant, especialmente a partir de Fichte, procuram superar os limites estabelecidos pelo projeto crítico, estando preocupados em englobar o conhecimento num todo e não apenas estabelecer seus limites. Neste caso, no que tange ao tema do trabalho, a apercepção passaria de um pressuposto formal, o qual “deve acompanhar todas as minhas representações”, a um princípio de unidade absoluto da consciência transcendental.

recebido em: 06/04/2009
aceito em: 13/07/2009

Palavras-Chave: Apercepção transcendental. Idealismo transcendental. Idealismo absoluto.

ABSTRACT

This paper aims to explain the development of the problem of transcendental apperception, understood as the unity of consciousness in the German Post-kantian Idealism. To do so will leave the basic assumption that the successors of Kant, especially from Fichte, seek to overcome the limits set by the critical project, being anxious to embrace knowledge as a whole and not only to establish its limits. In this case, in relation to the theme of work, apperception pass a formal assumption, which “must accompany all my representations” to a principle of absolute unity of transcendental consciousness.

Keywords: Transcendental apperception. Transcendental idealism. Absolute idealism.

O papel da apercepção na economia do projeto crítico.

O texto da “Dedução Transcendental”, da *Crítica da razão pura* de Kant, inicia com uma descrição da síntese ou combinação enquanto atividade do entendimento, no §15. Contudo, o ponto de partida da *Dedução* é o princípio da unidade transcendental da apercepção (§16), que Kant exprime da seguinte maneira:

“O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim” [B 131-132] (KANT, 1989, p. 131).

Logo de início Kant afirma algo capital sobre o “Eu penso”. Com efeito, num primeiro momento o que se afirma é que, “a fim de que qualquer destas representações seja algo para mim, i.e., que represente algo para mim, deve ser possível conhecê-la como minha” (ALLISON, 1992, p. 224). Contudo, se levarmos em conta o propósito geral do projeto crítico kantiano, um segundo aspecto se sobressai no texto. Note-se, com efeito, que na frase sobre o Eu penso, Kant frisa o “deve *poder* acompanhar”. Isto significa então que a *possibilidade* da reflexão, que acompanha o Eu penso, não é de fato uma *necessidade* atual. Ou seja, o que Kant parece estar dizendo é

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da apercepção no idealismo alemão pós-kantiano. Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da apercepção no idealismo alemão pós-kantiano. Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

que cada vez em que se queira constituir um conhecimento possível de algo, então é necessário pressupor o Eu penso como unidade das representações deste objeto. E, assim, dentro dos limites do seu projeto, “Kant aborda aqui unicamente o sujeito pensante ou epistemológico” (ALLISON, 1992, p. 225).

A “unidade originariamente sintética da apercepção” converte-se, desta maneira, naquele princípio que pode conferir unidade a todo conhecimento. Esta é concebida por Kant como um puro trabalho do entendimento:

“A ligação não está, porém, nos objetos, nem tão-pouco pode ser extraída deles pela percepção e, deste modo, recebida primeiramente no entendimento; é pelo contrário, unicamente uma operação do entendimento, o que não é mais que a capacidade de ligar *a priori* e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo conhecimento humano” [B 134-135] (KANT, 1989, p. 134).

Caberia aqui perguntar em que medida este princípio, que tem a função de “ligar *a priori*” e “submeter” as representações a uma unidade, não é um pressuposto meramente formal. Contudo, nesta última passagem, o que interessa ressaltar no princípio da apercepção é certa ambiguidade do caráter *a priori* do princípio e sua origem objetiva na experiência, fato que será alvo privilegiado da crítica dos comentadores e intérpretes da filosofia kantiana.

A) A recepção

Apesar da obra de Kant ter gerado um impacto imediato no cenário da filosofia de sua época, nomeadamente a partir da publicação da *Crítica da razão pura*, a forma como este apresenta sua filosofia, provoca nos seus contemporâneos a impressão de estarem diante de uma revolução filosófica sem, no entanto, conseguirem dizer exatamente de que se tratava.

Associado a isto, Espinosa entrou de forma decisiva no mundo filosófico alemão, sobretudo no que diz respeito a profunda sistematicidade que reina no seu pensamento. “Por enquanto Kant só compartilha seu posto com outro ‘novo’ clássico, de feição bem diversa da kantiana, mas que é considerado tão ‘exemplar’ e tão atual como ele: Espinosa” (MARKET, 1992). Para o pensamento crítico não há nada mais alheio do que a pretensão sistemática, contudo, esta tendência monista presente na atmosfera filosófica da época será decisiva para na recepção do pensamento kantiano.

Mas, de imediato, o que se ouve é uma miscelânea de interpretações, umas louvando outras atacando o kantismo. Destas, toma-se, em seguida, de um lado a crítica de Jacobi ao projeto crítico, de outro a exposição e posterior tentativa de desenvolvimento da filosofia de Kant proposta por Reinhold.

Estes dois relatos convergem para um mesmo ponto e ao mesmo tempo ligam-se com o tema privilegiado deste trabalho, a saber, como relatado acima, que no sistema crítico kantiano permanece uma certa ambiguidade entre o caráter *a priori* da apercepção e o apelo a coisa-em-si da experiência, tema que encaminha-se a partir de Fichte para a ideia de superação no “incondicionado”.

B) Os comentadores

O texto de Jacobi “Sobre o idealismo transcendental”, apêndice de *David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo* (1787), converteu-se num escrito decisivo para a interpretação da filosofia kantiana, pois “condensa as questões fulcrais que nela permanecem em aberto e documenta a emergência e o desenvolvimento necessários das diferentes propostas da sua solução no idealismo pós-kantiano” (FERREIRA, 1992, p. 87).

Prova da pertinência da crítica de Jacobi é o elogio de Fichte ao *Apêndice*, por considerar que aí põe-se em evidência o equívoco central da filosofia kantiana, “a contradição emergente no idealismo transcendental ao articular a relação entre a experiência e a subjetividade fazendo apelo à tese da coisa em si” (FERREIRA, 1992, p. 88). Com efeito, este é o ponto central da crítica de Jacobi ao sistema kantiano em “Sobre o idealismo transcendental”, que pode ser condensado no seguinte ponto:

“[...] considere-se que todos os princípios fundamentais do entendimento exprimem unicamente condições subjetivas, que são leis do nosso pensamento, mas de nenhum modo da natureza em si, não tenho nenhum conteúdo e uso *verdadeiramente* objetivos; considerem-se devidamente a par deles o pressuposto de objetos que provocam impressões nos nossos sentidos e assim dão origem a representações” (JACOBI, 1992, p. 108).

Vê-se em que medida, para Jacobi, independente da posição adotada, o criticismo kantiano só pode resultar e um dualismo insuperável. A suposta síntese, a unidade originária da apercepção transcendental, constitui uma unidade vazia, uma vez que, abstraída da diversidade empírica que supostamente deve unificar, abandona

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da apercepção no idealismo alemão pós-kantiano*. *Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da percepção no idealismo alemão pós-kantiano. Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

qualquer ligação com o real, com a coisa-em-si. O resultado disto seria, para Jacobi, uma subjetivação do processo cognoscitivo, já que o real, dado de forma condicionada na representação, permanece sempre preso a imanência do sujeito.

Contudo, entre os interpretes de Kant, talvez seja Reinhold aquele cujos escritos, segundo o próprio Kant, estivessem mais fiéis ao espírito da filosofia crítica. Em certa medida, todo diálogo com pensamento kantiano se faz a partir da versão que Reinhold oferece deste. “Neste sentido, deve-se dizer que o pensamento de Reinhold moldou quase fatalmente, de modo direto ou indireto, o destino da grande filosofia alemã e que até a própria obra de Kant [...] permaneceu encerrada na rede férrea da sua interpretação e mostraçã [...]”. Mais ainda: é pela sua intervenção decisiva que a torrente kantiana é conduzida unilateral, mas inevitavelmente, para as soluções monolíticas idealistas, com as suas pretensões sistemáticas” (MARKET, 1992, p. 158). Fichte, Schelling e mesmo o tardio Hegel, iniciam seu desenvolvimento filosófico com referências a Reinhold.

Ainda que Reinhold se mantenha fiel à letra dos ensinamentos kantianos, tal como Jacobi, este encontrava a mesma ambiguidade entre o elemento subjetivo apriorístico (intuitivo e categorial) e o dado, origem objetiva da afecção sensorial do conhecimento ou como este a coloca, entre dois tipos de representação, na medida em que uma “sente” o dado e a outra o “entende”.

“Cada representação *finita*, cada representação que nasça *na* consciência e *com* a consciência, tem que ser engendrada. Cada geração integra dois [elementos]: algo que só mediante ela se torna real, que é *produzido*; e algo que não é produzido no engendrar, tendo, pelo contrário, que existir como *dado*. Isto é a *matéria*, aquilo a *forma* do engendrado” (REINHOLD, 1992, p. 200).

Assim, Reinhold, movido na esteira da filosofia kantiana, empenha-se contudo em superar sua ambiguidade no projeto de uma “teoria geral da representação”. Na consciência, a representação é distinguida, pelo sujeito, do sujeito e do objeto, e referida a ambos. A representação é a estrutura pela qual o sujeito se refere ao objeto. “A faculdade de representação, considerada transcendentamente, converte-se assim no núcleo em que se funda a possibilidade do objeto frente ao sujeito, os quais, junto com ela, constituem as três instâncias sobre as quais se funda o conhecer. [...]. Reinhold terminará por atribuir a formulação da conexão e diferença entre as

três instâncias o caráter de princípio fundante, irreduzível e único de todo o saber cognoscitivo, e chamar-lhe-á *princípio da consciência*” (REINHOLD, 1992, p. 164). A partir daí abre-se o horizonte do idealismo sistemático.

A filosofia crítica já não poderá se esquivar da linha interpretativa estabelecida por Reinhold. Mostrando a impossibilidade de fundamentação da “coisa-em-si” na *representatio*, resta ao kantismo a saída idealista, já anunciada por Jacobi. Este será o programa traçado e levado adiante de imediato por Fichte.

Auto-consciência enquanto consciência de si em Fichte.

O jovem Fichte aceita o programa metodológico de Reinhold, no entanto, diverge quanto ao modo como este leva adiante o projeto de sua “teoria da representação”, como deixa claro na sua “Recensão de *Enesidemo*” de Schulze (1792). Neste texto, o ceticismo entra na discussão. A filosofia crítica não seria imune às dúvidas céticas dirigidas tanto a Reinhold quanto a Kant. Fichte aceita as críticas, de modo que na sua “Doutrina da Ciência” fala da necessidade de uma estrutura pré-representacional anterior à teoria da representação de Reinhold.

A) Doutrina da Ciência

No seu *Fundamento de toda Doutrina da Ciência* (1794/95), nome que para Fichte é a expressão mesma para a filosofia no seu conjunto, trata-se de uma fundamentação das disciplinas e da filosofia em geral, na qual o “eu” aparece como uma estrutura anterior à reflexão. O modo como o sujeito se refere a si mesmo não é, portanto, antes de tudo auto-representação, este é apenas um caso da representação. Fichte põe ênfase em “procurar” um primeiro princípio, incondicionado “que não se deixa provar nem determinar”. Para tal, *primeiro* é necessário partir de uma proposição aceite sem contestar. Em *segundo* lugar, estabelecer um fato da consciência empírica, dele separar suas determinações empíricas até chegar àquilo que não se pode deixar de pensar e nem nada mais se possa separar.

Para exposição deste “primeiro princípio pura e simplesmente incondicionado”, Fichte escolhe a proposição: A é A (princípio de

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da percepção no idealismo alemão pós-kantiano*. *Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da percepção no idealismo alemão pós-kantiano. Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

identidade), tendo em vista que se trata do Eu como princípio, explica-se a escolha do princípio de identidade. Para Fichte, esta proposição é certa, pura e simplesmente, e ao fazê-lo, pôr algo, trata-se de afirmar algo como certo puro e simplesmente.

Trata-se sobretudo de explicar em que se funda esta proposição, sua certeza, dada de antemão como evidente. Portanto, a partir disso, formula-se a proposição como juízo hipotético: se A é, então A é (não se trata de um outro princípio, mas de uma forma mais explícita), há desse modo aí uma conexão necessária (representada por X). X ocupa o “lugar lógico do sujeito”. A proposição pode ser então assim formulada: “se A está posto *no eu*, então A *está posto*, ou – então A *é*” (FICHTE, 1974a, p. 45).

O argumento se encaminha no sentido de mostrar que no princípio de identidade está envolvido uma ligação entre dois termos, uma síntese. Aqui ainda o Eu é posto como um “fato da consciência”, o *eu sou* está ainda fundado num “estado-de-coisa”.

O eu que põe a si mesmo, é em virtude desse pôr. É o agente e o produto da ação. A essência do eu consiste em por a si mesmo como sendo, como sujeito absoluto. A consciência de si que constitui o sujeito não pode ser uma consciência representacional. É necessário distinguir a essência do eu das suas determinações.

B) Doutrina da Ciência (1797)

Contudo, já a partir de 1796, Fichte já apresenta de maneira diversa a doutrina do eu exposta na *Doutrina da Ciência* de 1794. Aqui a idéia de uma auto-constituição da consciência de modo pré-represencional é posta de maneira mais clara.

A *Doutrina da Ciência* (novo método) é exposta por Fichte em dois momentos: 1. o argumento da consciência imediata e, 2. em seguida volta-se novamente para a reflexão.

A linha argumentativa do texto segue a seguinte ordem:

I - Quando alguém pensa algo há o pensante e o pensado, mas quando se pensa algo sobre si mesmo, o eu é para si mesmo o pensante e o pensado. Há a consciência imediata que tem como condição a imediata. Toda consciência de um objeto é condicionado pela consciência de si, onde sujeito e objeto são um só.

II - Passando a um nível superior, trata-se de observar o *teu observar*, o que era “subjetivo” torna-se o “objetivo” da investigação.

Finalmente, Fichte argumenta que a consciência do meu pensar é garantida por uma consciência imediata, que é condição da refle-

xão. A consciência de si deve dar-se como sujeito deste ato, porém enquanto reflexão, pensamento, a auto-consciência apreende, determina a consciência sempre como um objeto. Daí a necessidade de uma nova consciência que apreende este objeto, mas esta consciência torna-se um novo objeto, aí novamente a necessidade da auto-consciência que apreenda a última e assim ao infinito. Assim Fichte nos diz:

“Toda consciência possível, como objeto de um sujeito, pressupõe uma consciência imediata em que sujeito e objeto sejam pura e simplesmente um; sem isso, a consciência é pura e simplesmente inconcebível” (FICHTE, 1974b, p. 182).

Deve haver uma consciência de si pré-reflexiva enquanto sujeito do pensamento. Ser sujeito do pensamento significa estar consciente como sujeito. Esta consciência imediata é dada para Fichte numa intuição. Precisamente trata-se de uma intuição intelectual, uma vez que a auto-intuição da consciência não é de natureza empírica.

O argumento a favor da intuição intelectual é indireta, leva ao absurdo a possibilidade de uma auto-consciência a nível reflexivo. A intuição intelectual, diferente de Kant, serve como forma de acesso a consciência pré-reflexiva que é por sua vez a condição da auto-consciência representacional.

A consciência de si imediata requer, no entanto, a referência a uma representação, fato que se dá na reflexão, fato que será posteriormente alvo da crítica de Hegel. Para Fichte a reflexão é uma auto-referência prática. Toda referência deve ser reconstruída pela referência prática. Não há primazia teórica com relação à razão prática. O eu deve auto-interpretar a consciência como agir prático. A consciência como faculdade de escolha não envolve ainda consciência como identidade.

Apêndice: Schelling e Hölderlin

Tal como Fichte, Schelling adota o conceito do Eu absoluto. O jovem Schelling adota o ponto de vista do espinosismo, pretende com isso afirmar como ponto de partida da filosofia o incondicionado.

Mais do que Fichte, Schelling pensa que as condições de possibilidade do projeto crítico pressupõem o incondicionado. Ele já deve estar implícito para compreender as condições do conhecimento. Schelling interpreta como fundamental na tábua das categorias de Kant sua apresentação tríplice. Contudo, Kant exhibe esta estrutura, mas não a explicita. Para Fichte a estrutura que subjaz as categorias

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da percepção no idealismo alemão pós-kantiano. Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da percepção no idealismo alemão pós-kantiano. Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

de Kant que é a base do conhecimento. Daí para Schelling a importância de Fichte, uma vez que neste há três princípios fundamentais: o auto-posicionamento do eu, o não-eu e a síntese do eu e do não-eu. Uma reflexão sobre a forma apriorística das categorias nos dará o incondicionado. O incondicionado do conhecimento deve ser, portanto, incondicionado em sentido ontológico.

O conhecimento incondicionado deve ser tal que: 1. refere-se a algo que constitui a si mesmo e 2. constitui o seu objeto. O conhecimento incondicionado é a auto-constituição do seu objeto. Schelling conclui que este conhecimento incondicionado não é outro que o próprio Eu, enquanto auto-referência imediata. Apoiado no Eu penso, o Eu absoluto deve assinalar a síntese em oposição ao diverso (da experiência), neste caso o Eu absoluto subjaz ao Eu penso.

Foi Schelling que primeiro introduziu uma “história da auto-consciência”. Para Schelling, a auto-consciência prática não fornece uma auto-compreensão da subjetividade, para compreender a si mesmo deve compreender que é originariamente pré-consciente (inconsciente). Para Schelling numa teoria do belo e na teleologia se evidencia o caráter duplo da mente, consciente e inconsciente. Assim, a natureza não é apenas algo mecânico, mas os organismos já possuem aí auto-referência, portanto, é possível conceber uma consciência naturalizada, pois aí é possível reconstruir a origem da auto-consciência.

Schelling inicia a compreensão da consciência a partir da natureza. Hölderlin vai além e critica a própria subjetividade. O fragmento “Juízo e Ser”, escrito provavelmente em 1895, é direcionado como crítica a noção de Eu absoluto como se apresenta em Fichte e Schelling.

Para Hölderlin o Eu só tem sentido enquanto auto-consciência, quer dizer, ao nível do ser não faz sentido em falar de uma distinção entre sujeito e objeto, diferença na qual se funda a auto-consciência. Assim, a auto-consciência, e a distinção sujeito-objeto, só faz sentido enquanto fundada no próprio ser. Na sua crítica, Hölderlin alerta sobretudo para não se deve confundir a identidade do “eu sou eu” como o Ser.

Estes dois autores, sobretudo Hölderlin terão importância fundamental para a discussão do tema da consciência de si e a elaborada no pensamento de Hegel.

Hegel: a consciência absoluta

Diferente de Schelling e Hölderlin, Hegel não se preocupou primeiramente com a fundamentação da Filosofia, mas com a história e a política, preocupando-se com algo que causasse impacto na vida das pessoas. Hegel pensava numa sociedade livre, comunitária, uma concepção parecida com o cristianismo primitivo. Daí deriva o segundo tema do jovem Hegel: a religião, mas religião tomada enquanto algo importante, significativo para a sociedade. Contra a ideia de positividade, a religião enquanto alienação, Hegel opõe o conceito oposto de naturalidade: a religião natural, não com imperativos. Uma religião que significa unidade das pessoas com a sociedade e consigo mesmas. O cristianismo originalmente não era religião positiva, mas natural, dado que aí “Deus se faz homem”.

Neste contexto, Hegel critica Kant na sua ética por reforçar o aspecto subjetivo. O dualismo kantiano não pode ser levado a termo visto que a separação tem por origem a unidade. Com efeito, aí já se esboça sua crítica da filosofia kantiana:

“Se a filosofia kantiana se detém exclusivamente na oposição e faz da identidade da mesma o fim absoluto da filosofia, isto é, o puro limite que não passa de uma negação da mesma, então, em contrapartida, não deve entender-se como missão da verdadeira filosofia a anulação no fim dos opostos que se encontram, [...] mas a sua ideia única, que tem para ela realidade e verdadeira objetividade, é a superação absoluta da oposição, e nem esta identidade absoluta é um postulado universal subjetivo que não pode realizar-se, mas a realidade única e verdadeira; nem o reconhecimento da mesma é uma fé, isto é, um para-lá do saber, mas o seu único saber” (HEGEL, 1992, p. 419-420).

Embora sob influência de Hölderlin, mas diferente deste, Hegel afirma a necessidade da separação a partir do Ser. Neste início, para Hegel a religião é mais fundamental que a filosofia, uma vez que para ele esta não consegue dar conta da unidade. Daí, portanto, Hegel diz que na filosofia de Kant “a identidade absoluta do sujeito e do objeto transformou-se nessa identidade formal, e o idealismo transcendental resultou neste idealismo formal, ou mais propriamente, psicológico” (HEGEL, 1992, p. 426).

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da percepção no idealismo alemão pós-kantiano. Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da percepção no idealismo alemão pós-kantiano. Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

A) *Comparação entre os sistemas de Fichte e Schelling*

Para compreender a posição posterior de Hegel é importante tomar alguns aspectos da sua consideração sobre os sistemas de Fichte e Schelling. Em certa medida, a tomada de posição frente estes autores, determina o rumo da reflexão sobre a unidade da consciência de si.

Para Hegel, essencial da filosofia é superar a cisão. As oposições e separações são apenas aparências, manifestações de uma unidade anterior à separação. A filosofia das cisões, parte das rupturas históricas da época para superá-las. Parte das separações do entendimento para mostrar que estas oposições não podem ser objetivamente válidas. A reflexão, enquanto introdutora do filosofar, comporta igualmente uma contradição visto que, partindo da cisão, só pode chegar a uma contradição, a sua própria aniquilação. Esta contradição é por outro lado reveladora já que nos mostra a impossibilidade de seguir por este caminho. Isto nos mostra que é necessário abandonar as separações do entendimento, este não consegue pensar a unidade.

A concepção dialética de Hegel quer compreender como o infinito se realiza no finito, ou seja, como a partir da separação concebemos a unidade. Para Kant as antinomias mostram a impossibilidade do conhecimento do absoluto, em Hegel pelo contrário as antinomias são, na dialética, o meio para o conhecimento do absoluto.

Em Fichte há já uma tentativa de ligar, numa estrutura anterior a reflexão, o sujeito e o objeto, mas para Hegel é em Schelling que isto se mostra plenamente como um projeto. No seu sistema de 1797, Schelling já não parte do sujeito que constitui a natureza, mas da natureza mesma como algo absoluto que produz a si mesma. Schelling combina monismo com certa independência do finito. O infinito é espontaneidade, auto-produção, o finito é a aparência, certa manifestação do infinito. Para Hegel, Schelling dá um passo além do dualismo (entendimento) ao falar da identidade absoluta (razão). Schelling seria, portanto, na linhagem de Hegel, um filósofo da razão e não do entendimento. Como contraponto, Hegel considera que Fichte é um filósofo que parte de certa ideia de identidade, mas não consegue realizar este projeto. Para Hegel, Fichte interpreta a unidade absoluta como auto-consciência entre sujeito e objeto, conceberia assim uma unidade que comporta ao mesmo tempo a cisão, a auto-consciência comporta, então, uma dualidade. Permanece assim uma oposição entre a consciência transcendental (pura) e a consciência empírica.

Assim, para Hegel, Fichte não consegue superar a oposição entre o eu subjetivo e o eu objetivo, sendo o Eu = Eu o princípio absoluto, contudo, seu sistema não consegue mostrar esta unidade. Ao mesmo tempo em que Hegel reconhece que Fichte detecta a cisão que permanece no interior do princípio de apercepção, considera que mesmo assim este não consegue fugir ao dualismo. Será antes a partir das influências de Schelling e Hölderlin que Hegel irá montar seu sistema absoluto.

B) Fenomenologia do Espírito

O propósito específico da filosofia é o conhecimento da verdade, do absoluto em si. O conhecimento, enquanto meio para este projeto, origina daí o projeto crítico (Kant) enquanto reflexão sobre os limites deste instrumento. Para Hegel, o resultado negativo da crítica é a aniquilação da filosofia, uma vez que nega a possibilidade de conhecimento do absurdo. O conhecimento é um momento necessário do absoluto, ele necessita ser sujeito do conhecimento de si, ter consciência desse conhecimento, que se dá no homem. O conhecimento de objeto (crítico) é reflexão. Contudo, o conhecimento do absoluto não necessita da reflexão.

O projeto da *Fenomenologia* visa justamente o conhecimento pressuposto na filosofia especulativa da ciência. Deve tratar daquilo que aparece, um saber fenomenal (consciência natural). Porém, este é de início uma busca, uma aparência que não realiza ainda a essência do saber, conhecimento verdadeiro. A fenomenologia redescobre a experiência que a consciência natural experimenta. A partir daí esta posição deve ser superada, constatando-se suas limitações. A consciência distingue saber e verdade, o modo como o objeto é (verdade) e o modo como o objeto é para a consciência (saber). A legitimação sistemática não pode ser dada dentro do sistema, seria circular. Trata-se de abordar os fenômenos, o saber que aparece.

Experiência não é conhecimento objetivo dado pelos sentidos, é necessário consciência dessa experiência que sirva ao seu modelo de sistema. É necessário reconstruir a experiência que leva a consciência a ver os limites deste conceito. Considerando a estrutura da consciência, a consciência mesma separa o que é saber (modo como descreve, representa o objeto) e verdade (o que o objeto mesmo é). O papel do saber, como representação do objeto, é concordar com o que o objeto, a realidade é na sua estrutura fundamental. A consciência mesma pode se corrigir, é seu padrão de medida, na medida

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da apercepção no idealismo alemão pós-kantiano. Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da percepção no idealismo alemão pós-kantiano. Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

em que pode avaliar que seu saber não concorda com a realidade (verdade).

C) *Consciência de si*

Originalmente a *Fenomenologia do Espírito* deveria chamar-se *Ciência da Experiência da Consciência* e deveria limitar-se ao capítulo sobre a razão, aparentemente o capítulo sobre o espírito foi incorporado à obra, de modo que é discutível a passagem da razão ao espírito. Deste modo a passagem sobre a consciência de si constitui, ao menos no projeto original, parte essencial, senão a parte essencial do escrito.

Hegel considera que a consciência de si não é uma realidade apenas *para si*, mas também *em si*. O *caminho* dialético demonstraria como o ser-outro, como o *em si*, “desvanece” para a consciência, enquanto é somente *para* ela. Ou seja, num primeiro momento a essência, o verdadeiro, tinha para a consciência a determinidade do ser, em seguida a determinidade do *ser só para ela*; finalmente, “... ambos os lados se rediziam a *uma* verdade [única], a saber: – o *Em-si* – somente é, enquanto é *para* a consciência; e o que é *para ela*, é também *em si*” (HEGEL, 1992, p.174). Contudo, para Hegel, a consciência deixou para trás esse caminho ao surgir imediatamente como “razão”:

“Por conseguinte o idealismo, que começa por tal asserção sem mostrar aquele caminho, é por isso também, pura asserção que não se concebe a si mesma; nem se pode fazer concebível a outros. Enuncia uma *certeza imediata*, contra a qual se mantêm firmes outras certezas imediatas, mas que foram perdidas neste caminho” (HEGEL, 1992, p.174).

Com efeito, quando a razão surge como reflexão, a verdade é abstraída do seu “ser-presente”, cuja essência consiste justamente no *movimento de seu ser-que-veio-a-ser*. Assim, uma vez mais:

“Essa primeira razão, que se conhece no objeto, encontra expressão no idealismo vazio que só apreende a razão como inicialmente é – e por indicar em o ser esse *Meu* puro da consciência, e enunciar as coisas como sensações, ou representações, acredita ter mostrado esse *Meu* puro como realidade acabada” (HEGEL, 1992, p.177).

Assinala-se aqui a respeito da consciência de si o mesmo contraste revelado na crítica dos outros autores à unidade da percepção. Este idealismo termina, desta maneira, não conseguindo conciliar

esta dupla contradição: “da consciência pura como sendo toda a realidade, e também o do choque estranho, ou seja, do sentir e representar sensíveis, como uma realidade igual” (HEGEL, 1992, p.178).

Por fim, ao afirmar o verdadeiro como *conceito abstrato da razão*, este idealismo toma a realidade como algo que não é a realidade da razão, quando, para Hegel, a razão deveria ser toda a realidade.

Considerações críticas

Dentro do objetivo traçado no início do texto, apresentar o quadro do desenvolvimento da questão referente ao problema da *unidade originária sintética da apercepção transcendental*, o desenvolvimento da questão permite, até certo ponto, compreender o desenvolvimento do idealismo pós-kantiano como resposta a este problema.

De início o problema começa a se delinear, primeiro por uma tendência monista reinante na filosofia da época, influência direta da recepção da obra de Espinosa, em seguida pela própria versão da filosofia crítica oferecida pelos comentadores de Kant, cujos representantes eram também, na sua maioria, conhecedores dos escritos de Espinosa. Com efeito, tanto Jacobi quanto Reinhold, embora o primeiro seja um crítico do projeto kantiano e o último se pretenda mais fiel ao espírito deste, concordam em um ponto central quanto ao Eu penso, ou a unidade da apercepção em Kant, a saber, que na consciência transcendental parece haver uma ambiguidade na medida em que por um lado há o elemento subjetivo (formal), do outro o dado empírico (sensível), do que se pode dizer que a apercepção transcendental não consegue dar conta da sua unidade. Assim, sobretudo a partir da conjunção destes dois fatores, a tendência monista e os comentadores, que na verdade formam um só, a filosofia posterior a Kant tratará de realizar a tarefa de uma união entre estas duas instâncias, no incondicionado, gerando o idealismo absoluto.

Nesta perspectiva, trata-se em certa medida de uma polêmica Fichte-Hegel. Fichte mostra o problema da unidade do Eu ao nível reflexivo, Hegel tenta superar a cisão que daí resulta, entre consciência pré-reflexiva e Eu reflexivo, num “Eu Absoluto” enquanto síntese desses dois momentos. Ao passo que o primeiro seria aquele que pela primeira vez se dá conta de que o Eu penso de Kant deve estar fundamentado em algo anterior a reflexão e a representação, o segundo o censura, com efeito, em não conseguir, contudo, suprimir

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da apercepção no idealismo alemão pós-kantiano. Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da apercepção no idealismo alemão pós-kantiano. Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.

a dualidade que denuncia na filosofia kantiana. A posição de Hegel é também influenciada de um lado por Hölderlin e sua insistência na unidade do ser, de outro pela filosofia da natureza de Schelling, contudo, diferente daquele, pensa que é necessário uma diferenciação a partir do ser, mas também contra o último defende que esta diferenciação deve guardar igualmente uma unidade. A consciência de si hegeliana, na qual a realidade é aquilo que é *para* a consciência, pode assim ser vista deste ponto de vista como a coroação da tendência monista de todo idealismo pós-kantiano, centrado neste particular na figura da apercepção.

A favor desta interpretação do tema da apercepção transcendental como fio condutor do idealismo pós-kantiano, cabe deixar, por fim, conforme havia sido dito no início do trabalho, que de Kant a Hegel haveria uma mudança de paradigma com relação à tese da apercepção, no sentido de fazer desta um princípio não meramente formal, mas o “princípio absoluto”, o Eu Absoluto.

REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry E. **El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa**. Barcelona: Editora Anthropos, 1992.

FERREIRA, Manuel do Carmo. “O subjetivismo Absoluto”. Estudo introdutório sobre Jacobi. In: **Recepção da Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 87-98.

FICHTE, Johann Gottlieb. Recensão de Enesidemo/Primeira introdução à Doutrina da ciência/Segunda introdução à Doutrina da ciência. In: **Recepção da Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 307-357.

_____. **Doutrina da ciência**. São Paulo: Abril cultural, 1974.

_____. **O princípio da Doutrina-da-ciência** [1797]. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril cultural, 1974.

GIL, Fernando (Coord.). **Recepção da Crítica da razão pura. Antologia de textos escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fé e saber. Trad. Maria Helena Rodrigues de Carvalho. In: **Recepção da Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 417-443.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992

_____. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Trad., intr., e notas Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

HÖLDERLIN. “Juízo e ser” (fragmento). In: Joãozinho Beckenkamp. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

JACOBI, Friedrich Heinrich. Sobre o idealismo transcendental. Trad. Leopoldina Almeida. In: **Recepção da Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 99-111.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2º ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

MARKET, Oswaldo. “O fundamento do conhecimento”. Estudo introdutório sobre Reinhold. In: **Recepção da Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 157-172.

REINHOLD, Karl Leonard. Ensaio de uma nova teoria acerca da faculdade representativa. In: **Recepção da Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 179-201.

CONEIÇÃO, Adelar. *O problema da unidade da percepção no idealismo alemão pós-kantiano*. *Mimesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 83-98, 2009.