

As acrobacias de um novo escritor de filosofia: Fichte sobre a lógica de Hegel*

Federico Ferraguto

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

ABSTRACT: The paper aims to clarify some elements involved in Fichte's interpretation of Hegel's *Science of Logic*, as it appears in an excerpt from the first course of transcendental logic taught by Fichte in the summer semester of 1812. My claim is that both Fichte and Hegel develop their reflections on logic in order to solve two problems: to rethink and justify the Kantian concept of 'transcendental' and to connect this justification to the definition of a principle that allows to account for the structure of reality and for the knowledge by which reality is constituted as such. In § 1 I will present the general requirements that make it necessary to construct a science of logic, in § 2 I analyze Fichte's criticism of Hegel. In sections 3-5 I justify my interpretation of Fichte, I highlight the problems involved in it, and I compare Fichte's and Hegel's views.

KEYWORDS: Fichte, Hegel, Logic, Transcendental Philosophy, Being.

Nossignori! Per me, io sono colei che mi si crede

(L. Pirandello, *Così è se vi pare*, III, 9)

1 A lógica ao começo do século XIX

Entre o fim do século XVIII e o começo do XIX, 'lógica' não significa apenas lógica formal. Lógica não é uma ciência que trata apenas do pensamento e das suas regras. Conforme Hegel escreve na *Introdução à Ciência da lógica*, trata-se de um saber que se dedica ao próprio racional, isto é, à síntese entre certeza (forma) e verdade (conteúdo), conforme a qual a verdade não é uma forma vazia que se aplica a um objeto dado, e sim o acordo entre um pensamento e um objeto, na produção do qual "o pensar não ultrapassa a si mesmo em seu receber e em seu formar da matéria, seu receber e seu acomodar-se a ela permanecem uma modificação de si

* Artigo convidado.



mesmo.”¹ Neste sentido a lógica torna-se metafísica, ciência cujo objetivo é o de mostrar como as ideias de dever, de infinito, liberdade, não são infinitas, no sentido de uma universalidade privada de conteúdo, e sim no da universalidade plena, ou seja, conforme Hegel escreve no prefácio do capítulo sobre o silogismo da *Ciência da lógica*, a determinação do conceito, que se obtém por meio da elevação além do finito, do condicionado, do sensível.²

Esta ideia geral que encontramos na lógica hegeliana, reflete outras definições análogas. Neste sentido pode ser entendida justamente a definição dada por Fichte no começo do primeiro curso de *Lógica transcendental*, conforme a lógica, mais uma vez, não é um conjunto de regras abstratas do pensamento, e sim a compreensão do pensamento, da conjunção e do julgamento (ou seja, dos atos que produzem a lógica formal) como resultados de uma força espiritual que na lógica transcendental se põe em forma, se revela, mas que não é esgotada pelos atos lógicos do sujeito. Nos atos lógicos, o pensamento “que aparece em quanto pensado através do eu, é apenas o reflexo do pensamento verdadeiro originário, que o filósofo vê e enxerga; pensamento originário por meio do qual todas as coisas são e é o próprio eu, longe de ser por este eu.”³

Estas ideias representam variações em torno de uma exigência fundamental: definir as estruturas gerais da realidade desde um princípio geral que forma esta relação, a partir das potencialidades do sujeito concreto, mas que não fica esgotado por ele, nem coincide com este último. Lógica é, neste sentido amplo, definição da ordem da realidade, chave para acessar a essência da natureza e para tornar o mundo um sistema e não um caos, conforme Gottfried Bardili escreve no começo do *Grundriss der ersten Logik* de 1800.^{4 5}

Esta ideia de lógica envolve dois elementos que, apesar de parecer óbvios, vale a pena lembrar: 1. A definição kantiana da lógica transcendental como “doutrina que trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos *a priori* e não, como a lógica vulgar, indistintamente aos conhecimentos de razão, quer empíricos, quer puros.”⁶ Esta definição pressupõe a admissão da negação ou da limitação na identidade do pensamento, isto,

¹ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica. 1. A doutrina do Ser*. Trad. de C.G. Iber, M.L. Miranda e F. Orsini. Vozes: Petrópolis, 2016, p. 47.

² HEGEL. *Ciência da Lógica*, pp. 25-26.

³ FICHTE, J.G. *Transzendente Logik*. I. In: R. Lauth et al. (Orgs). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Holzboog, 1964-2014, p. 3v.

⁴ BARDILI, G. *Grundriss der ersten Logik, gereinigt von de Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie*. Stuttgart: Löflund, 1800, pp. 1-2.

⁵ Sobre a importância do realismo de Bardili neste contexto cf. PAIMANN, R. *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2009..

⁶ BARDILI. *Grundrisse der ersten Logik*, pp. 81-82.

que, conforme Bardili, seria um absurdo. Uma lógica que seja capaz de alcançar o *Prius* da realidade, ao invés, pressupõe a identidade do pensamento consigo mesmo e não pode admitir descontinuidade no desenvolvimento do pensar.⁷ A relação entre sujeito e dado não tem, portanto, que ser entendida como resultante de uma contraposição entre sujeito e objetos pressupostos, e sim como algo que seja expressão do pensamento e\ou da razão. Trata-se de uma consequência que, notoriamente, caracteriza a abordagem crítica geral de Hegel a Fichte, tanto na *Ciência da lógica*, como nos primeiros escritos sobre a *Diferença e Fé e Saber*,⁸ mas, que, como veremos, anima também o complexo projeto fichteano de construção da lógica transcendental.⁹ 2. O segundo elemento que caracteriza a relação entre lógica e filosofia primeira pode ser reconduzido à tese formulada por Fichte no ensaio sobre o conceito de doutrina da ciência de 1794, conforme a qual a lógica não pode ser uma ciência autônoma, determinada segundo forma e matéria.¹⁰ A lógica é uma ciência que estuda apenas os atos do

⁷ REINHOLD, K.L. *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. I. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes, 1801-1803, p. 71.

⁸ HEGEL, G.W.F. *Jenaer Schriften 1801-1807*. In: *Werke in Zwanzig Bände*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.: 1986, p. 62-63.

Sobre a relação entre o primeiro Fichte e Hegel cf. Lauth, 1983 e Furlani, 2006.

⁹ O estudo desta constelação filosófica, pesquisada por Zahn (cf. ZAHN, M. Fichte, Schelling und Hegels Auseinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Christoph Gottfried Bardilis. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 201-223; 464-471, 1965.), permite reforçar e enriquecer a problematização crítica da equação entre idealismo e filosofia alemã do começo do século XIX. Esta identificação marcou boa parte da historiografia filosófica do século XIX (cf. ROSENKRANZ, K. *Geschichte der kantischen Philosophie*. Berlin: Voss, 1840; ERDMANN, E. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin: Herz, 1848) e do século XX (KRÖNER, R. *Von Kant bis Hegel*. Mohr: Tübingen, 1925; HARTMANN, N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. De Gruyter: Berlin, 1923; PAREYSON, L. *Fichte, Il sistema della libertà*. Milano: Mursia, 1976.), assim como muitas reflexões críticas acerca da possibilidade de ler o pensamento kantiano a partir de uma reflexão e um aprofundamento das estruturas da subjetividade humana (como acontece por exemplo em MCDOWELL, J. *Mind and World*. Harvard: Harvard University Press, 1996.). Esta tendência foi criticada já por uma historiografia mais recente (por exemplo BEISER, F. *German Idealism. The Struggle against subjectivism*. Harvard University Press, Cambridge, 2002; BEISER, F. (Org.). *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008; ZÖLLER, G. German Realism. The self-limitation of Idealist-Thinking: Fichte, Schelling, Schopenhauer. In.: Ameriks, K. *The Cambridge Companion to German Idealism* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 200-218.), que interpreta o desenvolvimento da filosofia clássica alemã como uma nêtese do idealismo, caracterizada pelo desenvolvimento de um conjunto de tentativas de revisar o subjetivismo cartesiano (Beiser), ou como explicitação do 'lado obscuro' da reflexão moderna sobre a subjetividade, sobretudo por Fichte, Schelling, Hegel e Schopenhauer (Zöller). A pesquisa sobre esta transição mostra inicialmente como a relação entre idealismo e realismo que afeta a discussão filosófica kantiana do século XIX não pode ser reconduzida apenas para um desenvolvimento imanente do pensamento kantiano (FÖRSTER, E. *Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012; PLUDER, V. *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 2013.), mas aconteça por meio de quebras e descontinuidades caracterizadas pela irrupção da perspectiva realista de Reinhold e Bardili (LAUTH, R. Hegel Fehlverständnis der Wissenschaftslehre in «Glauben und Wissen.» *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 1-34 e pp. 299-321, 1983; VALENZA, P. *Oltre la soggettività finita*. Padova: CEDAM, 2003.).

¹⁰ FICHTE, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962, pp. 137-138.

nosso pensamento, enquanto a matéria, o próprio ato, ou mais especificadamente, a liberdade do próprio ato do pensamento, pode ser alcançada e tematizada apenas pela doutrina da ciência, ou seja pela filosofia primeira. Conforme alega Reinhold no VI tomo dos *Beyträge* de 1803, esta tese fichteana esconde uma questão fundamental: o objetivo da reflexão sobre a lógica tem que ser, não apenas o da definição de princípios *allgemeingeltend*, ou seja, válidos para todos, e sim o da apresentação de um princípio *allgemeingültig*, ou seja, de um princípio válido absolutamente, independentemente do específico acordo formal que pode haver entre os lógicos. Apenas neste sentido a lógica pode se tornar efetivamente uma ciência capaz de satisfazer a exigência bardiliana que acabamos de mencionar.^{11 12}

Estes problemas – a definição da relação entre pensamento e realidade e a exigência de reconduzir as regras do pensamento para um princípio mais originário capaz de fundamentá-las – definem, a cada vez, a relação crítica de Fichte e Hegel, com o psicologismo e o formalismo de autores tais como Platner, Krugg, Fries, enquanto, por outro lado, colocam o realismo racional de Reinhold e Bardili em uma posição privilegiada, pois a reflexão deles sobre a lógica se torna um ponto de referência no trabalho de extensão da lógica para além da sua dimensão formal.¹³

2. A suposta crítica de Fichte a Hegel

Este contexto nos deixa entender as observações críticas formuladas pelo Fichte na lição 54 do primeiro curso de lógica transcendental, ministrada no dia 10 de agosto de 1812. Nas anotações relativas a esta aula Fichte escreve:

Tudo foi cumprido, e muito bem. Um novo escritor de filosofia, doado de sagacidade, tem se rebelado resolvendo, com uma decisão absoluta da vontade, não deixar valer o idealismo e introduzir um novo dogmatismo. Ora, por azar ele vê que no ser não tem o fundamento de uma transformação, de um devir: porque posto por meio do ser é

¹¹ REINHOLD. *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. I. Jahrhunderts*, p. 141 e sg.

¹² Sobre a importância de Reinhold neste contexto cf. VALENZA, P. *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*. Padova: CEDAM, 1994.

¹³ Busquei demonstrar esta tese em FERRAGUTO, F. A reflexão sobre natureza e o problema da aplicação: entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801). *Dois pontos*, 12/02, 27-43, 2015a. e FERRAGUTO, F. Ser, saber, pensamento: a confrontação de Fichte com o realismo racional de Bardili e Reinhold. *Aurora*, 819-840, 2015b. Sobre a questão da relação entre lógica formal e transcendental em Fichte e Hegel cf. ZAHN, M. Fichte, Schelling und Hegels Auseinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Christoph Gottfried Bardilis. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 201-223; 464-471, 1965 e BRÖCKER, W. *Formale, transzendente und speculative Logik*. Klostermann: Frankfurt a. Main, 1962.

justamente o seu ser inteiro, em que não pode devir o ser acrescentado nada. Agora o mundo, demonstrar o ser do qual é justamente o seu escopo, é tudo transformação e mudança, e isso não pode ser negado. E, então, fica realmente divertido observar as acrobacias que ele cumpre no embaraço de tirar esta contradição absoluta.¹⁴

Reinhard Lauth (1988) e Joachim Widmann (1982) alegam que este trecho reflete uma crítica explícita contra os pressupostos da lógica hegeliana. Fichte teria encontrado o primeiro tomo da *Ciência da lógica* em uma feira logo antes de começar o seu curso de *Lógica transcendental* e teria falado de um jovem escritor de filosofia, e não de um colega da Universidade de Berlin, pois considerava os escritos sobre a *Diferença* ou *Fé e Saber* apenas como escritos polêmicos e não tinha dado importância nenhuma à *Fenomenologia do espírito*, que, aliás, foi bem pouco recepcionada pelo público filosófico da época. O fato de que o escritor de filosofia tenha tido sagacidade (*Schärfe*), além, tem que ser entendido no sentido de que Hegel, assim como Reinhold e Bardili, teria recusado o ponto de vista da lógica formal, enquanto, sob um perfil crítico, o seu problema teria sido o de não ter entendido a complexidade e a vitalidade imanente do ser.¹⁵ Em geral, as críticas de Fichte concernem três pontos fundamentais: 1. A contraposição

¹⁴ FICHTE, *Transzendente Logik*, I, 81r.

¹⁵ Em uma perspectiva diferente a referência para a sagacidade poderia ser entendida, em um sentido menos retórico e mais filologicamente preciso, como resposta crítica ao psicologismo de J.F. Fries, que representa o verdadeiro e explícito objetivo das lições fichteanas sobre a lógica (LAUTH, R. Eine Bezugnahme Fichtes auf Hegels "Wissenschaft der Logik" im Sommer 1812. *Kant-Studien*, n. 89-4, 1998, p. 456-465); IVALDO, M. Resenha ao Tomo II, 14 da *Gesamtausgabe* de J.G. Fichte. *Rivista di Storia della Filosofia*, p. 625-626, 2007.). Desde 1798, quando publica o ensaio *Sobre a relação entre psicologia empírica e a metafísica*, Fries apresenta-se como um forte crítico das tentativas de desenvolver a filosofia de Kant no sentido de uma filosofia como ciência rigorosa baseada sobre um princípio único (no sentido de Fichte, Reinhold e Schelling) e fautor de uma retomada da filosofia crítica em uma chave psicológica e antropológica (FRIES, J.F. Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik. In: *Sämtliche Schriften*, Bd. 2. Hrsg. von G. König u. L. Geldsetzer. Aalen: Scientia, 1967, pp. 251-297). Longe de se apresentar como fautor de um psicologismo ingênuo (FRIES. Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik, pp. 251-297) Fries põe em questão a distinção entre conhecimentos transcendentais – imediatos, não empíricos e a priori – e processos necessários para conhecê-los, fundados rigorosamente na auto-observação dos estados empíricos do sujeito. O conhecimento empírico destes processos mostra a maneira em que se torna possível que o sujeito concreto possa desenvolver uma reflexão filosófica. Esse conhecimento tem que proceder conforme leis rigorosamente lógicas que conferem unidade aos estados empíricos do eu e representam também o caminho para uma generalização progressiva do dado empírico em função da formulação de máximas empíricas para a pesquisa psicológica. As leis da lógica não representam o horizonte último ao interno do qual tem que ser inscritos também os conhecimentos racionais, ou, conforme Fries escreve, as verdades especulativas imediatas (FRIES, J.F. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. Heidelberg. In: FRIES, J.F. *Sämtliche Schriften*, Bde. 4-5, hrsg. von G. König u. L. Geldsetzer. Scientia: Aalen, 1967. I, p. 15). Estas últimas ultrapassam de maneira radical o âmbito do saber filosófico transcendental e podem ser alcançadas por meio de uma atitude epistêmica diferente, ou seja, por meio de um sentimento imediato que atesta a consciência dessas verdades como implícita em todo ser racional (FRIES, Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, I, p. 354). A partir deste ponto de vista Fries revela as incongruências do pensamento fichteano. Com referência à *Begriffsschrift* de 1794 ele busca mostrar como a afirmação que identifica a doutrina da ciência com um sistema das ações necessárias do espírito humano não seja em contradição com o projeto de uma psicologia empírica, isto que Fichte sempre quis recusar (FRIES, J.F. Reinhold, Fichte und Schelling. Leipzig. In: FRIES, J.F. *Sämtliche Schriften*, Bd. 24, hrsg. von G. König u. L. Geldsetzer. Scientia: Aalen, 1967, pp. 21-23). Esta visão, constante

entre idealismo e dogmatismo. 2. A vitalidade imanente ao ser. 3. A contradição entre imobilidade do ser, supostamente admitido por Hegel, e vitalidade da natureza.

A primeira crítica refere-se aparentemente à recusa do idealismo transcendental, que conforme escreve Hegel na introdução à *Ciência da lógica* “reconheceu a nulidade do espectro da *coisa em si*, ainda deixado como resquício pela filosofia crítica, essa sombra abstrata, apartada de todo conteúdo, e teve como finalidade destruí-la completamente. Essa filosofia também fez o início consistente em deixar que a razão subjetiva dessa tentativa não deixou que tal início chegasse a uma realização plena. Além disso, essa postura e, com ela, também aquele início e cultivo da ciência pura foram abandonados.”¹⁶ Ao contrário, para Hegel o objetivo da lógica deveria ser o de libertar a filosofia desta oposição e reconduzir os elementos que a caracterizam ao desenvolvimento do puramente lógico.

O segundo ponto crítico deve estar referido à ideia hegeliana conforme pertence à natureza do início que o próprio início seja o ser e, além, nada.¹⁷ O ser, conforme alega Hegel, não sofre determinação nenhuma, nem quanto ao conteúdo, nem quanto à forma.¹⁸

A terceira ordem de críticas diz respeito à contradição entre a admissão que a ordem da natureza e a do desenvolvimento da lógica coincidem e o pressuposto da imobilidade do ser. Um elemento crítico ulterior consistiria na decisão arbitrária com que Hegel deixa valer o dogmatismo, isto que, para Fichte seria expressão de uma atitude que contrasta com a que é preciso ter na filosofia, conforme o filosofar tem que ser um ato livre, mas ele tem que se dissolver também na necessidade e na coerência argumentativa que a caracterizam enquanto ciência.

nos escritos friesianos, volta também na resenha que Fries publica em 1810 do escrito fichteano *Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*, nos *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* em 1810, conforme Fichte teria sublimado a filosofia transcendental em uma metafísica emanatista que, porém ficaria devedora para com a psicológica empírica (FRIES, J.F. *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*. **Heidelbergische Jahrbücher der Literatur**, Jahrgang 4, Nr. 9, p. 129–134, 1810, p. 133). No psicologismo de Fries, assim como na antropologia filosófica que ele contrapõe à doutrina da ciência, a subjetividade representaria um termo insuperável que unifica investigação transcendental, lógica e psicologia. O pressuposto desta interpretação da doutrina da ciência seria o conforme o eu de que a doutrina da ciência parte não seria nada senão o eu de um sujeito concreto e, de todo modo, não uma função eficaz em um contexto autorreflexivo (FRIES, *Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik*, pp. 251–297). A criatividade do compreender filosófico, portanto, consistiria na orientação arbitrária da atenção, na associação de ideias e, por fim, ficaria suprasumida na sagacidade (*Schafersinn*) do indivíduo filosofante, que conseguiria compreender melhor de outros as características da sua vida interior (FRIES, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, I, 255).

¹⁶ HEGEL. *Ciência da Lógica*, p. 50.

¹⁷ HEGEL. *Ciência da Lógica*, p. 11.

¹⁸ HEGEL. *Ciência da Lógica*, pp. 18, 22.

Estas críticas refletem a estrutura geral da da lógica transcendental fichteana como modelo alternativo a hegeliana. Por outro lado, a pesar da logica transcendental fichteana representar um modelo alternativo, ou até oposto a logica hegeliana e mesmo que não consiga dar conta da complexidade dela,¹⁹ busca preencher, como visarei mostrar nas observações a seguir, exigências análogas e dar conta de questões semelhantes.

3. *O idealismo da Transzendente Logik*

Sob o título de *Transzendente Logik* entende-se um grande conjunto de lições que Fichte ministra na Universidade de Berlim entre o abril e o agosto de 1812 e entre outubro e dezembro do mesmo ano. Trata-se de dois cursos que tem uma posição atípica no edifício sistemático construído por Fichte em Berlim. Por um lado, representam uma preparação à filosofia, ou seja, uma crítica à maneira ordinária de pensar a questão da relação entre sujeito e objeto (o primeiro curso tem como subtítulo *A essência da empiria*) e às formas ordinárias em que esta relação fica apresentada, ou seja, às estruturas da lógica formal. Por outro lado, porém, a lógica transcendental parte de um pressuposto bem próximo da doutrina da ciência em sentido estrito. Não oferece simplesmente uma descrição ordinária das formas do saber, conforme acontece nos cursos sobre os *Fatos da consciência* (ministrados em 1810-11 e 1813), mas deduz os pressupostos fundamentais a partir dos quais estas últimas nascem.²⁰

Nos cursos de logica Fichte oscila entre um trabalho sobre os pressupostos psicológicos e antropológicos da lógica comum, uma consideração das estruturas da lógica formal e uma análise da dimensão ético-prática do saber, que visa aproximar a crítica à lógica comum a investigação da origem prática do saber.²¹ Neste contexto amplo a exposição da lógica transcendental como ‘doutrina’, isto é, como dedução das leis do pensamento a partir de um princípio, coordena-se com uma exposição da lógica como ‘crítica’, ou seja, como arte de bem

¹⁹ Esta é a posição de NUZZO, A. Fichte's Transcendental Logic of 1812 – Between Kant and Hegel. In: **Fichte-Studien**, n. 30, pp. 163-172, 2006,

²⁰ Sobre a estrutura e a ordem sistemática dos últimos cursos fichteanos em Berlim cf. LAUTH, R. Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi. In.: J.G. Fichte. **Dottrina della scienza. Esposizione del 1811**, Guerini: Milano. pp. 11-52, 1999; RAMETTA, G. **Fichte**. Roma: Carocci, 2013; ZÖLLER, G. **Fichte Lesen**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013..

²¹ Sobre a função estrutural da logica transcendental e para uma apresentação geral da logica fichteana veja BERTINETTO, A. **L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima logica trascendentale di J.G. Fichte**. Bibliopolis: Napoli, 2001.

conduzir o raciocínio, e como ‘órgão’ para servir o proceder das ciências.²² Trata-se de um esquema, que não apenas retoma o curso de *Institutiones omnis Philosophiae* que Fichte tem apresentado em Elangen em 1805,²³ mas que reflete um modelo frequente no século XVIII, presente nos manuais de lógica daquela época e, obviamente, nos *Philosophisches Aphorismen* de E. Platner, sobre que Fichte ministra as suas aulas de lógica e metafísica entre 1794 e 1799, assim como em 1812. Mas como se sabe, Fichte não se limita em assimilar o pensamento alheio. Ele usa esquemas, palavras e conceitos de outros autores para desconstruí-los e torná-los instrumentos *pro domo sua*.²⁴ Na interpretação de Fichte, Platner encarna justamente a síntese entre psicologismo e ceticismo contra os quais Fichte polemiza de modo veemente e a partir dos quais ele constrói a sua visão da lógica comum.²⁵ É com base no conceito platneriano de *Etwasheit* (§ 118 dos *Philosophische Aphorismen*) que Fichte começa a criticar a lógica comum, conforme “antes de todo pensamento e de todo conceito deixa pensar por meio do seu eu a imagem do ser particular, descompostas nos seus traços.” E é via Platner, sobre tudo, que Fichte chega à identificação entre psicologismo, lógica comum e ceticismo, pois a lógica comum, que tem uma origem psicológica, leva a uma introspeção, isto é, a uma “observação aguda e detalhada do enigma do mundo,” que recusa toda busca metafísica e se torna ceticismo.²⁶ A lógica comum, de fato, não considera o pensamento como uma determinação que pertence originariamente ao saber, e sim como uma atividade que o eu, assumido como pressuposto para a atuação do saber, exerce arbitrariamente. Desta maneira pode-se compreender a natureza do pensamento e a das suas leis, apenas a partir de uma auto-observação da experiência interior de todo sujeito. As leis do pensamento poderão ser apresentadas como generalização dos dados empíricos. Mas isto não representa uma condição suficiente para a necessidade delas. O psicologismo é estruturalmente ligado ao ceticismo. Na perspectiva do psicologismo seria possível falar da própria experiência interior, descrever eventualmente a dinâmica dela. Mas nunca pode derivar disso a consciência do fato de que isto, que fica descrito ou dito pelo psicologismo seja o reflexo de uma verdade que define a priori o operar intelectual

²² Para um aprofundamento destes três sentido da lógica, cf. POZZO, R. **Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg.** Frankfurt a. Main-Bern-New York-Paris: Olms, 1988.

²³ Para aprofundamentos acerca desta comparação entre os cursos de lógica transcendental e o curso de 1805 cf. BERTINETTO, A. Genèse et récursivité: la déduction des catégories dans la Doctrine de la Science 1805 de J.G. Fichte. **Révue de Métaphisique et de Morale**, 521-553, 2007.

²⁴ Esta é a tese de Zöllner, cf. ZÖLLER, **Fichte Lesen**, p. 7 sg.

²⁵ Cf. a respeito FERRAGUTO, F. **Filosofare prima della filosofia.** Hildesheim: Olms, 2010, p. 204s.

²⁶ FICHTE, **Transzendente Logik**, II, pp. 168-169.

de cada um. Para definir esta verdade torna-se necessária uma argumentação reflexiva que desloca o olhar filosófico da relação imediata do pensamento com o múltiplo empírico ao próprio pensamento. Essa conversão do olhar tem que alcançar a si mesma como o fruto da submissão consciente a uma lei que define a co-pertencimento originário de saber e pensar. Portanto, continua Fichte, a “maneira lógica de pensar é um procedimento científico que não chega ao fim” e que não chega ao “conceituar do conceito,” entendido como visão da lei e do processo de que toma a sua origem.²⁷

A contraposição entre a maneira lógica de pensar e o conceituar do conceito é a cifra do idealismo transcendental de Fichte.²⁸ Este idealismo não representa o fruto de uma redução da relação entre sujeito e mundo à espontaneidade subjetiva, engajada e frustrada no esforço de reduzir para si mesmo um resíduo fático indeduzível e, portanto, ultra-fenomênico. O idealismo é, mais bem, consciência do fato de que “o pensamento pensado pelo eu é apenas o reflexo do verdadeiro pensamento originário,” ou seja, da tentativa de individuar a operacionalidade geral da razão de que o sujeito (ou a espontaneidade subjetiva) é apenas instrumento. O objetivo da lógica transcendental não é a mera descrição do saber como dado, mas, conforme Fichte escreve no começo do primeiro curso de lógica, determinação da origem, ou mais precisamente, da ‘força’ originária que leva o eu a produzir o saber. O idealismo teorizado pelo Fichte, neste sentido, não admitiria uma coincidência entre a estrutura lógica do saber e a estrutura metafísica da realidade, pois ela é uma visão da realidade, um prisma que filtra o real, e não um espelho dela.

4. *A reprodução e a imagem.*

De fato, conforme alega Fichte, a passagem que leva ao conceituar do conceito tem que atravessar as incompletudes da lógica comum, explicitar os pressupostos escondidos dela, mostrar o originário que fica atrás da sua atividade reprodutiva. A lógica comum, de fato, precisa do ‘filtro’ da reprodução, em que, isto que fica percebido empiricamente está devolvido a uma atividade sintética que torna o dado perceptivo conforme à reelaboração lógico-

²⁷ FICHTE, *Transzendente Logik*, I, p. 6v.

²⁸ É o próprio Fichte que nas *Tatsachen des Bewusstseins* explica que, na sua fase introdutória, a doutrina da ciência tem que ser entendida como uma forma de idealismo (FICHTE, J.G. **Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften**. Hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitsky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962, II, 11, 78).

conceitual. O juntar da lógica comum é portanto em primeiro lugar um ver, e em especial um ver de objetos perdido nisto que fica visto.²⁹ (TL, I, 3r). A atividade reprodutiva permite a instituição de uma esfera de imanência para todas as operações intelectuais.

Mas apenas pela reprodução fica impossível esclarecer porque e em qual sentido o saber tem que se apresentar como um juntar que é no mesmo tempo um ver. Trata-se de ultrapassar a atividade reprodutiva para enxergar reflexivamente isto, que se traduz na própria reprodução. Ou, melhor, é necessário entender conforme quais nexos ou quais leis o saber pode transfigurar no juntar ou no reproduzir que caracterizam a lógica comum. No âmbito da lógica transcendental, de fato, o ver é uma “força espiritual que por meio de si mesma configura-se como um tal olhar sintético.”³⁰ Trata-se de uma força, ou de uma vida, que se exhibe na atividade determinada do juntar. Não existe um ver, pois há um objeto para ver. Mas veem-se objetos, pois é o próprio ver que exige que algo fique visto, em virtude de uma força que precede a visão fática e se traduz nela. O fazer-se da força do ver em uma visão fática define a formação da própria força, isto é a capacidade da força do ver de constituir-se em uma imagem (*Bild*).

A imagem apresenta, por sua vez, dois lados. O primeiro é o relativo a isto, que fica figurado nela. O segundo, ao invés, concerne o operador ou a forma por meio da qual o ver se põe de modo consciente em uma forma determinada, independentemente da visão fática. No primeiro caso, o ver conflui imediatamente nisto que fica visto e, logo, em uma intuição determinada. No segundo caso o ver assume a forma da lei pela qual o ver determinado pode ser compreendido como uma especificação da sua força formativa geral.

Esta lei expressa basicamente o conceito.³¹ A unidade de intuição e conceito, que Fichte exprime na forma $b \times a$, constitui a origem do conhecimento fático. O conhecer de um objeto fica apresentado como uma imagem determinada que unifica o ver perdido no seu objeto (intuição) e a lei que permite e regra este perder-se (conceito). Os dois momentos ficam, porém, como os dois lados diferentes de uma única força não empírica que transfigura no conhecer fático: a vida do ver. No chegar a este nível de compreensão da atividade conhecedora, a lógica transcendental pode desconstruir o pressuposto fundamental da lógica comum, conforme o pensamento lógico encontra o seu principal instrumento na abstração livre. A atividade que do dado empírico remonta nas suas estruturas gerais representa o exercício de um pensamento livre

²⁹ FICHTE, *Transzendental Logik*, I, p. 3v.

³⁰ FICHTE, *Transzendental Logik*, I, p.3r.

³¹ FICHTE, *Transzendental Logik*, I, p. 11v.

com em base a representações dadas. No entanto, este pensamento livre troca isto, que pertence a estrutura geral do pensamento – ou seja, o fato de que o ver é sempre ver algo conforme uma lei que o próprio ver dá para si mesmo se traduzindo em um conceito – com a realidade fática, que o lógico considera como o objeto do seu pensamento livre.³² A lógica comum assume, logo, como ponto de partida isto que na verdade é resultado e, em especial, é o produto genético da visão do pôr-se em forma do saber.

Para Fichte pode-se sair desta condição de confusão epistemológica, apenas definindo três dimensões diferentes do conhecer. A primeira é a do saber. Na sua dimensão vivente o saber é manifestação (ou fenômeno, *Erscheinung*), ou seja, atividade reflexiva que prescinde de um objeto determinado. O saber é em princípio manifestação absoluta ou, conforme Fichte escreve, “imagem (*Bild*) de Deus.”³³ A segunda dimensão é a da consciência. O saber como manifestação absoluta tem que ser manifestação de algo por meio do qual o próprio saber conceitua a si mesmo como manifestação absoluta. O saber, na forma da consciência, é um “obter-se na mera imagem: emanência, e, entretanto, um obter a si mesmo: imanência.”³⁴ A forma consciencial, isto é, a tradução da força figurativa em uma figura determinada representa a estrutura de base por meio da qual o saber acerta a si mesmo como manifestação absoluta que se refere a um outro de si. A terceira dimensão é a do conceituar a si mesmo do saber na consciência. Na forma da consciência o saber tem que obter a si mesmo em uma imagem determinada. O saber tem que ‘conceituar-se’, ou seja, não aparecer a si mesmo como um ver algo em geral, ou como um oscilar sem fim, e sim como o fruto de um ver algo determinado. Portanto a determinação do dado sobre o que a lógica comum exerce o seu livre pensamento abstrativo pertence totalmente à dinâmica essencial do conceituar-se do saber na consciência como manifestação absoluta. É o próprio saber que, necessariamente, ou seja, conforme uma lei que o define enquanto tal, tem que admitir a existência de algo determinado, e concretizar esta admissão na estrutura da consciência como *Bewusst-sein*, unidade entre ser e ser consciente.³⁵

³² FICHTE, *Transzendental Logik*, I, p. 7v.

³³ FICHTE, *Transzendental Logik*, I, p. 15v.

³⁴ FICHTE, *Transzendental Logik*, I, p. 15v.

³⁵ FICHTE, *Transzendental Logik*, I, p. 15v.

5. A vida e a natureza

Justamente a partir desta terceira dimensão do discurso transcendental podemos compreender, para Fichte, a transfiguração do ser na vida, ou seja, a operacionalidade imanente do saber. De fato, como o saber é manifestação autorreflexiva do seu princípio, ele é também manifestação da manifestação e, conforme Fichte escreve, logo antes de criticar supostamente Hegel, na lição 54 da primeira *Lógica*, “é necessariamente uma vida e precisamente uma vida que muda a forma de um ser estável.”³⁶ Na medida em que fica visto, de fato, o aparecer se torna objeto do ver e, como objeto, fica visto como um ‘ser’, ou seja, como algo que se oferece à visão. A vida do saber, portanto, pode aparecer sempre e apenas na forma de uma correlação entre reflexão e objeto, que Fichte chama de reflexo. O reflexo, porém, é expressão de uma transformação operada pelo ver. É a reflexão que torna o ser uma dinâmica ou, melhor, que permite ver uma dinâmica (o desenvolvimento da vida) como um ser. Assim, o ser que chamamos de natureza “é apenas possível na forma de um ver”, ou seu “ser implica necessariamente o seu ser visto, pois o próprio *é* é a forma de um ser, de um repouso, de uma persistência que provem apenas de um ver.”³⁷ O ser não pode ser assumido como um dado pressuposto e absoluto.³⁸ Podemos falar de ser apenas na medida em que o vemos. Neste sentido ele é o resultado de uma auto-relação reflexiva do saber. “A natureza é apenas para um olho; e o seu ser é apenas para um olho,”³⁹ isto é, ela tem sentido apenas como correlato necessário da estrutura do saber.⁴⁰

³⁶ FICHTE, *Transzendente Logik*, I, p. 81r.

³⁷ FICHTE, *Transzendente Logik*, I, p. 81r.

³⁸ Em base a esta conclusão de Fichte e levando em conta do fato de que a crítica à relação entre ser e vida se conecta à questão da relação entre lógica e psicologia, daria para estender a crítica que Fichte refere supostamente a Hegel para o psicologismo de Fries. Fichte, de fato, não falaria imediatamente de uma contraposição entre ser e devir, e sim de uma contraposição entre posição absoluta do ser e mudança, entendida como traço característico do mundo. Mais do que para Hegel este discurso poderia estar reconduzido para Fries, que nos parágrafos 133 e 140 da *Neue Kritik der reinen Vernunft* contrapõe o ser, como expressão de uma posição absoluta, imutável e inacessível à razão humana, contraposta à vitalidade da natureza, cujo princípio seria uma força ou um impulso fundamental que se especifica nas variadas tendências que definem a natureza (FRIES, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*). Para Fries entre estes dois mundos seria possível apenas uma relação em termos psicológicos, que reduz o ser a uma ideia subjetiva e que a torna fundamento das representações individuais (FRIES, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, pp. 217-218). Trata-se de uma perspectiva muito diferente da fichteana. Fries, de fato, admitiria a existência de um ser absoluto. Mas esta admissão ficaria compreensível apenas como resultado de uma experiência individual absolutamente oposta aquele ser. No caso de Fichte, conforme temos visto, tratar-se-ia, ao invés, de justificar à luz da estrutura geral do saber e, em especial, por meio da imagem como função desubjetivada que o constitui, o fato de que o ser se dá apenas como vida e através da imagem como a lei dela.

³⁹ FICHTE, *Transzendente Logik*, I, p. 81r.

⁴⁰ No artigo de 2010, que analisa a mesma passagem fichteana relativa a Hegel, Angelica Nuzzo parece individuar

Portanto o ser não pode ser entendido como um dado imediato e indeterminado, e sim como produzido por uma mediação reflexiva que o torna tal. Assim Fichte deduz a forma geral da natureza e exhibe o nexos fundamental que tem entre a dedução da origem das operações lógico-formais e a definição da estrutura formal da natureza ou essência da empiria.

Além de criar o pressuposto para uma crítica à concepção hegeliana do ser, Fichte quer dar conta da exigência expressa pela lógica transcendental kantiana, contra a crítica de Bardili, como definição das regras para a referência do pensamento ao ser. Diferentemente de Kant, porém, a concepção do ser proposta por Fichte não tem nada a ver com admissão de uma coisa contraposta ao sujeito. Na altura da doutrina da ciência é possível deduzir apenas o ser formal da natureza, como devir geral do ver, mas não pode ser deduzida a sua constituição e multiplicidade material, conforme pretenderia Hegel. De fato, a doutrina da ciência pode alcançar a natureza como um universo pluripotencial que pode ser determinado racionalmente e reconduzido aos modos necessários de agir do espírito humano, mas apenas em parte, isto é, no que diz respeito às suas formas gerais. A constituição material da natureza seria um ‘fato’ que faz sentido apenas na medida em que assume uma forma que permite a integração dele em um tecido racional.

O ser, portanto, é uno e é o absoluto que aparece no saber. A multiplicidade, ou o ser da natureza, é a determinação do fenômeno do ser. Neste sentido ela não é ser, e sim existência, ou figuração reflexiva do próprio ser. Admitir um ser da natureza independente desta figuração

justamente nesta impossibilidade o problema fundamental do pensamento de Fichte em comparação ao de Hegel. A crítica de Fichte estaria baseada na insuperável e fundamental contraposição entre ser (típico da lógica comum) e o devir (que aparece à lógica transcendental, NUZZO, *Fichte's Transcendental Logic of 1812*, p. 205), que Hegel, ao invés, conseguiria ultrapassar por meio do percurso de purificação típico da *Fenomenologia do espírito* e por meio de assimilação da lógica que identifica o desenvolvimento do saber à lógica objetiva do real. A lógica fichteana, portanto, seria 1) uma prossegução da fenomenologia além da fenomenologia, ou seja, uma modalidade de saber que ainda pertence ao desenvolvimento do espírito subjetivo (NUZZO, *Fichte's Transcendental Logic of 1812*, p. 203) e 2) ela seria caracterizada pela admissão da existência imediata do pensamento, no sentido do Kant pré-critico, como posição absoluta de uma coisa (NUZZO, *Fichte's Transcendental Logic of 1812*, p. 195). De fato é o próprio Fichte que, como temos visto, considera a a lógica transcendental como uma introdução na filosofia e como purificação dos erros devidos a uma admissão dogmática da contraposição entre sujeito e mundo. Por outro lado, porém, a doutrina da ciência, de que a lógica transcendental tem que ser introdução, desenvolve-se, não no sentido da formação de uma lógica objetiva, e sim no de uma justificação de isto, que na lógica transcendental é um pressuposto que tem que ser admitido de imediato, ou seja, a existência imediata do pensamento. Esta justificação, termina, para Fichte na admissão da necessidade de uma concreta prestação racional, isto, que Fichte chama de ‘nós’ da doutrina da ciência (FICHTE, J.G. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im 1804*. Meiner: Hamburg, 1986, p. 151-153). Esta admissão não indica uma contraposição entre ser e devir, e sim a tese conforme o ser só pode dar-se através do devir do saber, ou do pensamento, representam a única perspectiva a partir da qual a racionalidade concreta pode formular asserções justificadas no que diz respeito ao ser. Neste sentido o pensamento de Fichte, mais do que sofrer uma volta para a perspectiva pré-critica, se apresenta como um desenvolvimento coerente da investigação kantiana acerca dos limites da razão concreta.

reflexiva (como para Fichte fazem, não apenas Hegel, mas Schelling e Espinoza também) significaria admitir no mesmo tempo dois seres distintos e igualmente originários (o do saber e o da natureza) isto que, obviamente, seria uma contradição.⁴¹ Ao contrário, afirmar que o ser se compreende como essente apenas à luz de uma reflexão em que se evidencia significa de fato manter que não tem asserção ontológica sem prévia justificação epistemológica da maneira em que ela fica formulada. Isto significa sustentar que não pode haver asserção ontológica plausível sem uma prévia justificação epistemológica da maneira em que ela está formulada. Esta justificação prévia acontece justamente por meio de uma auto-descrição, ou auto-justificação, do discurso sobre o ser, isto é em uma autorreflexão do saber como aparição, ou manifestação, do ser. Seria esta subordinação da ontologia à epistemologia a tornar a doutrina da ciência filosofia autenticamente transcendental, bem diferente de uma reflexão que torna a formulação de uma doutrina do ser o destino último da busca filosófica.⁴²

As acrobacias de Hegel, portanto, não seriam nada mais que tentativas inaturais de pensar o ser, que, de certa maneira, transcendem as capacidades da razão humana de resolver as contradições que derivam da falta de uma mediação epistemológica na definição do ser como ponto de partida da lógica.

Mas Hegel não era um funâmbolo. É verdade que a lógica transcendental de Fichte, conforme temos visto, parece oferecer um modelo alternativo ao hegeliano. Mas é também verdade que a interpretação de Fichte não dá conta de uns elementos que definem a lógica hegeliana na sua totalidade, que vale a pena mencionar em conclusão deste percurso.

O primeiro consiste no fato de que, pelo menos na primeira edição da *Ciência da lógica*, o percurso fenomenológico parece desenvolver aquela função mediadora que para Fichte também fica inevitável. Esta mediação, de fato, consiste em um “movimento espiritual que em

⁴¹ Conforme Fichte alega na doutrina da ciência de 1811, FICHTE, **Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften**, II, 12, p. 161. Neste sentido a crítica de Fichte seria dirigida, mais do que para Espinoza, para o Schelling da *Darstellung*. Comentando o § 2 do texto Schellingiano, na doutrina da ciência de 1811 (FICHTE, **Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften**, II, 12, p. 161) Fichte escreve “*Nada fica fora da razão e tudo fica nela*’. Se a razão for pensada assim etc. então, analiticamente. – Logo ponham: ou ela é por si mesma etc. ou ela não é por si mesma etc. Qual é o pressuposto: que *para a razão* algo è? – Conforme a própria definição *ela mesma* é o ponto de indiferença: nisso resolve-se o seu ser, fechado e acabado. Como pode ser para alguém, ou *algo ser para ela*? Logo fica introduzido furtivamente. Logo, na segunda oração. Vou conceder a ele isto, que, como é *completo absurdo*, que não temos tempo de acompanhar como cuidado.” A relação entre Fichte e Espinoza, portanto, não fica coextensiva da crítica formulada contra Schelling. A dimensão da Reflexão, que Espinoza não reconhece, é expressamente recusada por Schelling. Enquanto Espinoza forma uma metafísica que contém de maneira inconsciente os germes do transcendentalismo, Schelling seria o autor de um desvio consciente do próprio transcendentalismo.

⁴² Conforme o próprio Fichte alega na *Wissenschaftslehre* de 1813 (FICHTE, J.G. **J.G. Fichtes sämtliche Werke**, hrsg. von I. E. Fichte. De Gruyter: Berlin, 1971., X, p. 3).

sua simplicidade fornece a si a sua determinidade e, nesta última, igualdade consigo mesmo.” Este movimento, para Hegel, concerne também a consciência que “liberta-se da sua imediatidade e da concreção exterior”⁴³ e torna-se puro saber que se propõe como objeto as puras essencialidades em si e por si, que são os puros pensamentos da lógica. Entre fenomenologia e lógica parece existir uma relação próxima da que Fichte estabelece entre a lógica transcendental e a doutrina da ciência. Em ambos os casos o processo de libertação da consciência não consiste em uma anulação da própria consciência, e sim na sua integração em um horizonte mais amplo que doa sentido para ela. Tanto Fichte como Hegel conseguiriam assim concretizar a exigência formulada por Reinhold, conforme a qual a reflexão sobre a lógica permitiria passar dos princípios válidos para todos a um princípio universal que independe da adesão livre de todos.

O segundo elemento consiste em ressaltar que o percurso de Hegel não para, como queria Fichte (ou apenas Lauth) na contraposição entre ser e nada, ou na definição do ser como imediato e indeterminado. De fato, o movimento inteiro da lógica consiste na elevação do espírito além da razão intelectual e do entendimento racional. O espírito, de fato, não para na negação das formas do saber ordinário, mas reestrutura a unidade abstrata e simples da qual parte como universal concreto.

Estes pontos críticos, mais do que contrapor a lógica de Fichte e a de Hegel, chegam a aproximá-las, tornando-as momentos de um percurso geral de re-pensamento da lógica formal em termos metafísicos à luz das duas exigências fundamentais que definem em geral a construção de uma reflexão sobre a lógica na época pós-kantiana: manter a transcendentalidade da lógica teorizada por Kant e inscrever o conjunto dos atos concretos do pensamento em um horizonte mais amplo, ou para dizer melhor, mais originário. Talvez seja por causa disto que Fichte, conforme atestam as transcrições dos seus cursos de lógica, renunciou a ler e discutir a sua crítica para a lógica hegeliana durante da sua aula.

Federico Ferraguto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
R. Imac. Conceição, 1155 - Prado Velho,
Curitiba - PR, 80215-901

federicoferraguto@yahoo.it

⁴³ HEGEL. *Ciência da Lógica*, p. 52.

BIBLIOGRAFIA

BARDILI, Gottfried. **Grundriss der ersten Logik, gereinigt von de Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie.** Stuttgart: Löflund, 1800.

BEISER, Frederick. **German Idealism. The Struggle against subjectivism.** Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2002.

BEISER, Frederick. (Org.). **The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BERTINETTO, Alessandro. **L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima logica trascendentale di J.G. Fichte.** Bibliopolis: Napoli, 2001.

BERTINETTO, Alessandro. Genèse et récursivité: la déduction des catégories dans la Doctrine de la Science 1805 de J.G. Fichte. **Révue de Métaphisique et de Morale**, n. 56/4, pp. 521-553, 2007.

BRÖCKER, Walter. **Formale, transzendente und speculative Logik.** Klostermann: Frankfurt a. Main, 1962.

ERDMANN, Eduard. **Grundriss der Geschichte der Philosophie.** Berlin: Herz, 1848.

FERRAGUTO, F. **Filosofare prima della filosofia.** Hildesheim: Olms, 2010.

FERRAGUTO, Federico. A reflexão sobre natureza e o problema da aplicação: entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801). **Dois pontos**, n. 12/02, pp. 27-43, 2015.

FERRAGUTO, Federico. Ser, saber, pensamento: a confrontação de Fichte com o realismo racional de Bardili e Reinhold. **Aurora**, n. 27-42, pp. 819-840, 2015.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.**

Hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962.

FICHTE, Johann Gottlieb. **J.G. Fichtes sämtliche Werke**, hrsg. von I. E. Fichte. De Gruyter:

Berlin, 1971.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im 1804.** Meiner:

Hamburg, 1986.

FÖRSTER, Eckart. **Die 25 Jahre der Philosophie.** Frankfurt am Main: Klostermann, 2012.

FRIES, Jakob Friedrich. Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik. In.:

Id., **Sämtliche Schriften**, Bd. 2, hrsg. von G. König u. L. Geldsetzer. Scientia: Aalen, 1967, pp. 251-297.

FRIES, Jakob Friedrich. Reinhold, Fichte und Schelling. Leipzig. In J.F. Fries, **Sämtliche**

Schriften, Bd. 24, hrsg. von G. König u. L. Geldsetzer. Scientia: Aalen, 1967.

FRIES, Jakob Friedrich. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. Heidelberg. In: J.F.

Fries, **Sämtliche Schriften**, Bde. 4-5, hrsg. von G. König u. L. Geldsetzer. Scientia: Aalen, 1967.

FRIES, Jakob Friedrich. Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss.

Heidelbergische Jahrbücher der Literatur, Jahrgang 4, Nr. 9, pp. 129–134, 1810.

FURLANI, Simone. **L'ultimo Fichte.** Guerini: Milano, 2006.

HARTMANN, Nicolai. **Die Philosophie des deutschen Idealismus.** De Gruyter: Berlin, 1923.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica. 1. A doutrina do Ser.** Tradução de C.G. Iber, M.L. Miranda e F. Orsini. Vozes: Petropolis, 2016.

IVALDO, Marco. Resenha ao Tomo II, 14 da *Gesamtausgabe* de J.G. Fichte. **Rivista di Storia della Filosofia**, pp. 625-626, 2007.

KRÖNER, Richard. **Von Kant bis Hegel.** Mohr: Tübingen, 1925.

LAUTH, Reinhard. Hegel Fehlverständnis der Wissenschaftslehre in «Glauben und Wissen». **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 88-3, pp. 299-321, 1983.

LAUTH, Reinhard. Eine Bezugnahme Fichtes auf Hegels “Wissenschaft der Logik” im Sommer 1812. **Kant-Studien**, n. 89-4, 1998, p. 456-465.

LAUTH, Reinhard. Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi. In.: J.G. Fichte. **Dottrina della scienza. Esposizione del 1811**, Guerini: Milano. pp. 11-52, 1999.

MCDOWELL, John. **Mind and World.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

NUZZO, Angelica. Fichte’s Transcendental Logic of 1812 – Between Kant and Hegel. In: **Fichte-Studien**, n. 30, pp. 163-172, 2006.

ORSINI, Federico (Ed). **A teoria hegeliana do sillogismo.** Editora Fi: Porto Alegre, 2016.

PAREYSON, Luigi. **Fichte, Il sistema della libertà.** Milano: Mursia, 1976.

PAIMANN, Rebecca. **Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili.** Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2009.

PLUDER, Valentin. **Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie.** Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013.

POZZO, Riccardo. **Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg.** Frankfurt a. Main-Bern-New York-Paris: Olms, 1988.

RAMETTA, Gaetano. **Fichte.** Roma: Carocci, 2013.

REINHOLD, Karl Leonhard. **Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts.** Hamburg: Perthes, 1801-1803.

ROSENKRANZ, Karl. **Geschichte der kantischen Philosophie.** Berlin: Voss, 1840

VALENZA, Pierluigi. **Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia.** Padova: CEDAM, 1994.

VALENZA, Pierluigi. **Oltre la soggettività finita.** Padova: CEDAM, 2003.

WIDMANN, Joachim. **Fichte.** De Gruyter: Berlin, 1982.

ZAHN, Manfred. Fichte, Schelling und Hegels Auseinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Christoph Gottfried Bardilis. **Zeitschrift für Philosophische Forschung**, n. 19, pp. 201-223; 464-471, 1965.

ZÖLLER, Günther. From Critique to Metacritique: Fichte's Transformation of Kant's Transcendental Idealism. In.: Sedgwick, S. **The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, Hegel** Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 126-146.

ZÖLLER, Günther. (2013). **Fichte Lesen.** Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013.

ZÖLLER, Günther. German Realism. The self-limitation of Idealist-Thinking: Fichte, Schelling, Schopenhauer. In.: Ameriks, K. **The Cambridge Companion to German Idealism** Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 200-218.