

A importância da fundamentação transcendental e idealista para a ideia de imortalidade do espírito

Humberto Schubert Coelho¹

¹ Juiz de Fora, MG.

e-mail: ¹ humbertoschubert@yahoo.com.br

Publicado em 29 de Junho de 2024.

Artigo apresentado no 16º Encontro Nacional da Liga de Pesquisadores do Espiritismo – 2021 – Online – Brasil, e reproduzido da respectiva coletânea.

RESUMO

A ideia ou crença na imortalidade do espírito individual é causa de grande constrangimento e controvérsia no meio acadêmico. Enquanto muitos entendem que o tema mereceria um veto da comunidade científica, por constituir matéria de fé religiosa, outros propõem pesquisas empíricas ou argumentos filosóficos a seu respeito. Entendendo que parte considerável da dificuldade do campo reside na incompreensão a respeito de seu verdadeiro lugar conceitual, apontamos para o fato de que a discussão centrada nos modelos mais epistemológicos baseados em evidências tem uma desvantagem intrínseca em relação a modelos mais metafísicos e metafilosóficos, os quais estabelecem as condições de possibilidade de perspectivas espiritualistas ou materialistas. Enfatizando o balizamento lançado por Kant e pelos trabalhos iniciais de Fichte e Schelling, defendemos a necessidade de recondução de todo e qualquer problema filosófico ao problema das definições fundamentais, e que esse modo de proceder é decisivamente contrário ao materialismo. Com isto se pretende evidenciar que o projeto filosófico é sempre essencialmente um projeto transcendental, que pergunta sobre a pertinência e condição de possibilidade das premissas iniciais, e que a discussão sobre a independência ontológica da consciência não apenas tem a ganhar, como depende dessa fundamentação.

PALAVRAS-CHAVE: Fundamentação; Imortalidade do Espírito; Argumentos; Materialismo; Metafísica.

COMO CITAR: H. S. Coelho, *JEE* 12, 010302 (2024). DOI: [10.22568/jee.v12.artn.010302](https://doi.org/10.22568/jee.v12.artn.010302).

COMO DIVULGAR: Compartilhe este link: <https://doi.org/10.22568/jee.v12.artn.010302>.

Trabalho publicado em



I TIPOS DE ABORDAGEM AO PROBLEMA DA IMORTALIDADE OU SOBREVIVÊNCIA

De acordo com o filósofo Robert Almeder, é irrelevante se alguém *acredita* em imortalidade da alma, reencarnação ou termos similares. A única questão relevante do ponto de vista de uma investigação filosófica é “se uma pessoa acredita [...] em qualquer forma de sobrevivência post-mortem, essa crença é uma crença racional?”¹ Ao afirmar em seu livro sobre evidências e argumentos a respeito da sobrevivência após a morte que apenas crenças racionais deveriam entrar em jogo, Almeder traz à consciência o problema cultural envolvido na temática.

Frequentemente, tanto religiosos quanto materialistas rejeitam a mera possibilidade de tratamento da ideia de imortalidade a partir de análise argumentativa ou análise de evidências. Para os primeiros, a independência da

alma, consciência, mente ou espírito é matéria de fé, para os segundos, uma impossibilidade conceitual, dada a incompatibilidade entre esse tipo de estudo e a estrutura de funcionamento do mundo segundo a cosmovisão materialista. Contudo, mesmo com sua validade questionada por grupos tão opostos, o tema chega a gerar interesse significativo por parte da comunidade acadêmica.²

O avanço recente das críticas sociológicas, culturais e linguísticas do conhecimento também abriu campo para considerações menos assertivas ou de implicações metafísicas sobre este, como outros estudos. Com isso, é possível e relativamente comum abordar conceitos dualistas ou ideias de imortalidade da alma como dado histórico ou crença culturalmente bem sucedida. A mais marcante dessas preocupações diz respeito à discussão sobre os termos apropriados de tratamento do fenômeno, da substância supostamente envolvida e da abrangência das

¹ (Almeder, 1992, x)

² (Grossman, 2002)



expectativas quanto ao estado futuro da alma humana. Coloca-se em questão, portanto, se o termo ‘alma’ não teria excessivo viés teológico, ou dualista cartesiano, se imortalidade não seria um termo impróprio, por sugerir a permanência *ad aeternum* da alma ou da consciência, o que nos leva a cogitar de termos substitutivos como ‘sobrevivência’ e ‘personalidade’ ou ‘consciência’. Parte dessa preocupação reflete o cuidado analítico na definição dos enunciados e seus termos, evitando-se sugerir e implicar condições ontológicas que não tenham ligação com o que de fato se pode observar e concluir sobre as experiências à mão. Em outras palavras, se experiências fora do corpo, EQMs, casos sugestivos de reencarnação e mediunidade realmente sugerem a imortalidade de sujeitos ou apenas a sua sobrevivência por determinado período de tempo – tese defendida desde a Antiguidade – e se aquilo que sobrevive à morte do corpo realmente pode ser definido como uma pessoa, mais do que como uma espécie de eco dela. A outra parte da discussão, no entanto, tem mais a ver com o condicionamento cultural do Ocidente atual de se evitar *a priori* qualquer associação da pesquisa com conceitos religiosos, os quais, pelo mesmo dado condicionamento cultural, são vistos de uma forma muito lata, incluindo nomenclatura metafísica e psicológica sem relação real com a religião.

Robert Almeder,³ por exemplo, advoga que certos casos sugestivos de reencarnação constituem evidência forte em favor da reencarnação, mas, contrariamente às filosofias reencarnacionistas centradas em algum tipo de teodiceia, Almeder acredita que essas evidências só são indicativo de que aquelas pessoas reencarnaram, não havendo base para extrapolar esses casos com pretensões a uma universalidade do processo reencarnatório. Tanto quanto sabemos, continua ele, pode ser que as demais consciências desapareçam após a morte do corpo, e que a reencarnação seja um fenômeno raríssimo. Também nada podemos concluir em favor de Deus ou de uma justiça adjunta ao processo de reencarnação. Este seria o *conceito minimalista de reencarnação*, equivalente ao que se pode inferir de modo epistemologicamente responsável sobre a evidência dada.

A pesquisa acadêmica rigorosa sobre um tema tão culturalmente viciado quanto este, portanto, precisa resguardar-se das preferências do próprio pesquisador, orientando-se pelo que pode ser concretamente concluído

das evidências ou construído com argumentos minuciosamente analisados.

Por aí se vê o quão melindrosa pode ser a discussão sobre a imortalidade do espírito, sendo perfeitamente possível – e, na verdade, recorrente – que trabalhos estritamente conceituais ou estritamente empíricos a respeito da sobrevivência/imortalidade da consciência recebam refutações que sequer chegam a tratar do objeto apresentado. Além desses percalços, esses estudos apresentam por sua própria natureza o complicador de borrar as fronteiras entre ciências naturais e humanas, bem como transgredir as definições de ambos os campos, não sendo raras as dificuldades básicas de definição e situação das discussões em disciplinas acadêmicas estabelecidas.⁴

Feitas essas ressalvas, poderíamos dividir as pesquisas a respeito da imortalidade do espírito em quatro grandes campos⁵:

A - Filosófico, sobre a pertinência, qualidade e relevância dos argumentos apresentados em favor da imortalidade do espírito nos campos moral, ontológico e epistemológico. B - Teológico, sobre a compatibilidade das ideias e crenças a respeito da imortalidade da alma com os cânones doutrinários das diversas religiões. C - Científico, debruçado sobre as evidências empíricas que sugerem a sobrevivência da consciência⁶ à morte do corpo. D - Histórico, a lidar com o surgimento dos termos, argumentos e crenças envolvidos na discussão perene sobre a imortalidade de espírito, e perpassando as demais três investigações.

Entre as abordagens mais subestimadas por cientistas e epistemólogos está o estudo histórico das ideias sobre imortalidade e sobre os indivíduos que as sustentavam. Esse estudo é bem desenvolvido do ponto de vista da historiografia das ideias, mas seria relevante desenvolvê-lo também do ponto de vista da força persuasiva das evidências. Poder-se-ia, por exemplo, levantar uma comparação estatística entre as crenças dos grandes intelectuais a respeito da imortalidade da alma e quais as motivações que os levaram a essas crenças, a fim de sabermos se há, ao longo da história, tipos de evidência que exerceram maior força persuasiva, ou se esta está mais ligada a argumentos puramente metafísicos do que a evidências, e assim por diante.

Uma vez que o levantamento histórico há de remeter-nos aos outros cânones argumentativos, exceto em caso

³ (Almeder, 1992)

⁴ Há muitos trabalhos primorosos que fazem exceção a essa regra geral. Um bom exemplo é o livro de Charlie Broad a respeito dos vários problemas filosóficos decorrentes da diferença de ordem ontológica entre a mente e os fenômenos físicos, e quais as implicações dessa distinção para o quadro das ciências modernas (Broad, 1962).

⁵ A divisão é essencialmente minha, mas se baseia em uma amostragem média dos trabalhos relevantes sobre o assunto, como (Braude, 2005a,b; Chibeni, 2020; Kardec, 2013; Sudduth, 2013; Stevenson, 1977; Sommer, 2005).

⁶ Observe-se que preferimos falar de sobrevivência da consciência ou da personalidade no que respeita ao estudo empírico, pois nele há carência de evidências em favor da existência imortal do espírito, o que, em geral, se liga a crenças religiosas e ideias filosóficas sobre a inviabilidade lógica da ideia de destruição do espírito em um dado momento da vida além do corpo e, particularmente, a argumentos derivados das ideias de bondade e ordem divinas. Esses argumentos filosóficos são de somenos importância para o estudo empírico, pelo que não há necessidade de se inseri-los em um programa de pesquisa restrito a um ou outro fenômeno específico, ainda que o escopo filosófico mais amplo venha em proveito da compreensão desses fenômenos em um quadro cosmológico mais consistente.

⁷ Se, por exemplo, ao invés de fazer referência a um fenômeno religioso universalmente observável o indivíduo se referir à sua conversão ou convicção em termos miraculosos e sobrenaturais, os quais não poderiam, a princípio, ser reproduzidos ou presumidos como naturais. Contudo, uma abordagem fortemente naturalista da religião também poderia presumir que as narrativas supernaturalistas não necessariamente correspondem a acontecimentos supernaturalistas, consistindo em falha na compreensão do sujeito que as apresenta.



de supernaturalismo⁷, isso pode nos ajudar a hierarquizá-los por ordem de frequência ou força persuasiva.

Interessantemente, cada argumento individual também pode ser desenvolvido a partir de múltiplas abordagens, e pode-se concluir que a grande diversidade de possibilidades de estudo torna muito difícil uma exposição precisa do quadro, e quase impossível a síntese dos programas de estudo, como foi pretendida por grandes espiritualistas no século XIX. De 1920 aos dias de hoje, temos caminhado para um ambiente de pluralidade de programas de pesquisa, mais ou menos independentes.

A maioria dos programas, contudo, ao menos conta com a compreensão do público geral de que seu objeto de estudo diz respeito à noção de espírito independente da matéria ou do corpo físico e que, portanto, o maior óbice à sua aceitação é a tese materialista que subjaz à compreensão pública do que deveria ser a “mentalidade científica”. Justamente por isso o ponto de vista transcendental na filosofia é um programa que merece bem mais atenção por parte dos demais grupos envolvidos nessa discussão,⁸ já que ele alega veementemente não ser possível qualquer espécie de fundamentação não subjetiva para o saber humano em geral.

II INEVITABILIDADE DO PROBLEMA DO FUNDAMENTO DO SABER

No *Fédon*, Platão apresentara um forte argumento silogístico em defesa da imortalidade da alma, demonstrando que o conceito da essência do pensamento e da vida (alma) contrapõe-se ao conceito de morte.⁹ Posteriormente, Descartes refinou de outra forma a prova de que a substância ou função pensante é indefectível, não apenas porque é de outra ordem que as substâncias físicas, mas também porque sua própria primazia sobre toda a crítica possível é radical. Ainda assim, seus argumentos seguiram sendo questionados por pensadores que identificavam neles pressuposições metafísicas.

Somente a partir do Idealismo Alemão, mostrou-se que e como tanto a forma quanto o conteúdo de todo e qualquer pensamento são constitutivamente subjetivos (não no sentido de relativos), isto é, produzidos por e referentes a um *Eu*.

⁸ Abordando diretamente o problema do tabu acadêmico a respeito desses estudos, Neal Grossman alega em seu artigo *Who's Afraid of Life After Death?* que a comparação entre evidências empíricas a favor e contra a ideia de independência da personalidade à morte do corpo deixa clara a vantagem empírica da teoria da sobrevivência. Ele também advoga que a estrutura argumentativa decorrente das pesquisas é a de que (1) há sobrevivência do espírito, (2) logo pode-se concluir que nossa identidade pessoal depende do corpo, e daí se seguem outras tantas conclusões de alta relevância para nossa cosmovisão e avaliação da vida humana (Grossman, 2002, 21). Contudo, neste trabalho defenderemos que a ordem dos pontos 1 e 2 poderia também ser invertida se ao invés de partir de evidências empíricas partirmos de uma defesa filosófica da independência do espírito ou sua primazia sobre o corpo na ordem metafísica que funda nossa cosmovisão, para só então julgar se há evidências da independência e consequente sobrevivência do espírito à destruição do corpo também na esfera empírica-prática.

⁹ (Hardy & Schamberger, 2012)

¹⁰ O termo ganhou força na filosofia de língua inglesa nas últimas décadas, mas não era usado antes disso. No período dos idealistas ainda se entendia o processo metafilosófico como parte da tarefa metafísica. Os próprios idealistas usaram, muitas vezes, os conceitos de ‘ciência’ e ‘sistema’ para designar a atividade metafilosófica. Na virada do século XX praticamente apenas os alemães tinham preocupação com o problema, levantando observações sobre a necessidade de uma *filosofia fundamental* ou *principiologia*, mas pensadores como James, Peirce, Bergson, Husserl e Whitehead evidentemente incluíam essa preocupação no desenvolvimento de seus projetos, ainda que não envolvessem termos específicos.

¹¹ (Overgaard, Gilbert & Burwood, 2013, p. 6)

¹² Notadamente o ceticismo de David Hume, mas também o materialismo e o sensualismo franceses, que também pareciam reviver de forma moderna ideias de escolas helenistas.

Essa formulação nada tem de casual, e não representa “uma posição filosófica entre outras”, tendo antes a ver com a preocupação metafilosófica da filosofia. Metafilosofia¹⁰ é o processo de levantar questões como “para que serve a filosofia?” ou “o que é a filosofia, afinal?”, e a sua presença em meio às preocupações típicas dos filósofos é uma das diferenças marcantes entre a filosofia e as demais artes e ciências, que só raramente incluem ou demandam esse autoexame crítico e abstrato. Certamente, muitos filósofos, incluindo alguns dos melhores, não fazem metafilosofia. Eles assumem, como Karl Popper, que o filosofar é uma tarefa aplicada, que só faz sentido quando ela é voltada para um problema concreto da vida (o conhecimento, a ética, a justiça social...). Desse modo, a filosofia não tem sentido em si mesma, a filosofia não é objeto de si mesma. Contudo, essa visão já denuncia uma posição metafilosófica bastante arrojada. O que Popper acaba por apresentar com sua negação da utilidade da metafilosofia é uma definição clara de filosofia e para que ela serve.¹¹

Se aceitarmos que a metafilosofia é praticada por todos os interessados em filosofia, as próximas perguntas pertinentes se reportam à função da filosofia e ao seu *modus operandi*. Assim, a pergunta “o que é filosofia” se especifica em “para que filosofar” e “como filosofar”. E agora temos como certa a circularidade lógica da atividade, já que só se pode responder a estas perguntas tendo-se de antemão um modelo de filosofia. A atividade filosófica é por excelência aquela em que se evidencia a circularidade entre o seu fazer e sua fundamentação, e isso tipificou as possibilidades de resposta ao longo da movimentada história da filosofia; claramente era o caso com Sócrates, Platão, Descartes, Kant e os idealistas.

Quando os pensadores de veia kantiana do final do século XVIII se lançaram na busca por um “sistema da filosofia”, estavam à procura de respostas fortes às questões metafilosóficas, bem como, igualmente, a questões metafísicas na base das ciências, das artes, da religião e da política, que tiveram seus fundamentos duramente abalados pelo ceticismo das décadas anteriores,¹² conquanto a filosofia absorvesse desse mesmo ceticismo uma consciência crítica em relação ao dogmatismo das tentativas anteriores de fundamentação.



Não apenas a filosofia não pôde ou não quis apresentar tratamento superior ao apresentado pelos filósofos clássicos alemães, como muitos pensadores têm retornado a eles, reconhecendo a necessidade de retomar a tradição metafísica e o esforço fundamentador contra o colapso dos valores morais, do senso e do gosto artísticos e da educação em geral produzido pelo relativismo e pela fragmentação da filosofia estritamente aplicada.

Em análise do desenvolvimento da filosofia da mente e de teorias “desconstrutivas” da subjetividade, Manfred Frank¹³ observou que as últimas décadas realizaram uma detalhadíssima descrição de talheres e pratos, mas sem qualquer referência à comida.¹⁴ Markus Gabriel, por sua vez, observa que termos concebidos por materialistas como base cosmológica e (sub-repticiamente) metafísica são, na verdade, termos consequentes, nunca antecedentes, o que quer dizer que, primeiro filosofamos, com nossas mentes e de um ponto de vista subjetivo, para só então construir ideias de mundo, matéria e leis da natureza, de modo que não é filosoficamente defensável colocar estes na frente daqueles.¹⁵ Em seu livro *Eu não sou um cérebro*, ele também defende que o materialismo de fundo da “visão científica de mundo” prossegue sem uma defesa metafísica rigorosa.¹⁶

III MÉRITO E DEMÉRITO DA REVOLUÇÃO KANTIANA

Immanuel Kant não é um dos filósofos mais originais de todos os tempos por ter percebido que o saber humano é limitado e condicionado ao nosso próprio modo de pensar. Essa é uma descoberta de Sócrates, identificada ao longo da história do pensamento como ponto de vista crítico, um equilíbrio entre a percepção cética de que os juízos são produzidos por nós e/ou contraditórios com outros juízos válidos – e, portanto, relativos e não possíveis de se atribuir integralmente à realidade – e a percepção da positividade da razão no trato empírico ou lógico com a realidade, a qual responde muito satisfatoriamente aos “nossos” juízos. O mérito de Kant foi acrescentar a esta percepção uma análise extensa e detalhada os mecanis-

mos de que a mente dispõe para a construção dos juízos. O seu demérito consiste em introduzir nessa análise algumas preconcepções pessoais que a impediram de cumprir plenamente seu papel, dando a impressão final de que há confusões ou lapsos em conceitos relevantes para a compreensão de sua filosofia. Ainda que esta seja uma avaliação genérica e óbvia, valendo para muitos pensadores, a importância de Kant para a filosofia que se desenvolve depois dele confere gravidade aos menores elementos de sua obra.

Muito resumidamente, Kant percebe a necessidade de uma ruptura entre o modo de pensar das ciências particulares e a análise da condição de possibilidade das ciências em geral.

As ciências particulares tentam conhecer seu objeto específico; as protociências introduzem os conceitos básicos necessários; as teorias da ciência explicam a formação de conceitos e os métodos. À diferença delas, a crítica transcendental pergunta se é racional, ou melhor, se faz sentido pensar como possível o esforço das ciências particulares em buscar um conhecimento específico de objetos e em expor as suas hipóteses a continuadas tentativas de refutação. A crítica não se ocupa das questões habituais sobre o caráter verdadeiro ou falso de (sistemas de) proposições, mas pergunta se e como pode haver uma relação objetiva, isto é, verdadeira, com os objetos. Investiga como se pode pensar sem contradições e aporias a verdade do conhecimento objetivo, entendida como conhecimento obrigatório, geral e necessário.¹⁷

Deste ponto de vista, a filosofia transcendental está radicada na epistemologia. Mas sob alguns aspectos decisivos, ao investigar a condição de possibilidade das perguntas mais fundamentais da epistemologia, ela também apresenta uma metafísica. Ela apresenta, aliás, a metafísica da metafísica.

Contra interpretações que concedem a total originalidade da filosofia transcendental apresentada na *Primeira Crítica* e, consequentemente, a impossibilidade de classificá-la, e segmentos que prefeririam vê-la como mero tratado epistemológico, o próprio Kant afirma em carta

¹³ [O primeiro passo foi dado pela definição de Leibniz sobre a apercepção, como sendo “la Conscience, ou la conoissance réflexive de cet état intérieur.” Kant que identificou a eguidade com a autorreflexividade, assumiu essa definição. Ele insistentemente fala da consciência como uma representação de minhas representações.] (Frank, 2012, 39) E não apenas os “assim chamados críticos da subjetividade: Heidegger e Derrida” deixaram de levantar a questão fundamental da autorreflexividade em suas críticas (Frank, 2012, 41), como também os lógicos e filósofos analíticos que evitam a questão só o fazem dando as costas aos umbrais da fenomenologia da consciência. Manfred Frank sente com gravidade o apuro, mas firma posição em favor da constatação transcendental de que a autorreflexão que constitui a consciência não pode ser facilmente esconjurada através de ataques externos ou tentativas de esvaziamento da força referencial do Eu: [Assim eu concluo: Todo o saber (de algo) é proposicional, com a exceção daquele que se apresenta na consciência. Seu objeto não é um “algo” nem no sentido de uma proposição nominalizada como “que φ ” nem como objeto no sentido objetivo de um ser percebido – ou representado. Nesse sentido eu aqui nego a posição de Hintikka e Ascombe, que colocam as sentenças-‘Eu’ ao lado das expressões performativas e, a partir disso, buscam explicar seu próprio conteúdo de certeza. Porque o objeto da autoconsciência não é nada: ele é um *sujeito*. Mas aquilo que não existe enquanto um objeto é ainda uma entidade, não seria antes uma não-coisa?] (Frank, 2012, 190).

¹⁴ (Frank, 2012, 397)

¹⁵ [Mutatis mutandis, a questão a ser respondida permanece kantiana: como é possível nos referirmos a coisas que não são juízos através de juízos? Como é possível que tenhamos pensamentos sobre como é o mundo? O pensamento que a ontologia transcendental acrescenta a esta questão é *que os pensamentos que temos sobre como o mundo é são eles mesmos um dos modos como o mundo é?*] (Gabriel, 2011, xii)

¹⁶ (Gabriel, 2017)

¹⁷ (Höffe, 2005, 62)

¹⁸ Artigo de Friedrich-Wilhelm von Hermann: *Die “Kritik der Reinen Vernunft” als Transzendental-Metaphysik.* (Fischer, 2004)



a Markus Herz (Maio de 1781) que o projeto crítico-transcendental se coloca na posição de uma metafísica da metafísica.¹⁸ “Em tal investigação autocrítica da razão teórica pura consiste o fundamento da metafísica. A fundamentação não é realizada por nenhuma disciplina filosófica, senão pela própria metafísica. [...] É auto-crítica da metafísica.”¹⁹ Tal avaliação de Wilhelm von Hermann reconhece a necessidade de uma hermenêutica agressiva (embora ainda fiel a Kant) dos termos empregados na *Crítica da Razão Pura*; e a pergunta sobre a possibilidade de um conhecimento sintético *a priori* (KrV, B19), a propedêutica para o sistema da razão pura (KrV, B24) e a distinção feita pela reflexão entre sujeito e objeto do conhecimento (KrV, B319-338) são questões metacognitivas que exigem o passo atrás em relação aos processos que o entendimento está para executar. Embora a ferramenta seja eminentemente epistemológica, a sua investigação exige uma instância ulterior que evidentemente extrapola seu escopo.

Como é amplamente sabido, a filosofia kantiana identifica duas estruturas fundamentais da experiência: a sensibilidade e o entendimento. Nossa capacidade de produzir representações reside, pois, na receptividade da intuição e na espontaneidade do conceito (KrV, B 74). Como a intuição é captada transcendentalmente, isto é, já condicionada pelas formas puras da intuição e a espontaneidade do conceito faz com que as categorias que definem o objeto sejam independentes do dado da experiência, a diferenciação entre nossa experiência e as coisas como são em si mesmas fica patente.

O elemento mais impactante da filosofia transcendental sobre nossa sensibilidade “ingênua” é a transcendentalidade do tempo e do espaço, que são “esvaziados de realidade empírica” (KrV, B 52). Mas a analítica não nos dá outra alternativa senão considerar este e outros elementos como forçosamente derivados do fundamentos da “virada copernicana”. A espontaneidade do pensamento não é pressuposta para garantir a racionalidade contra o ceticismo. Este resultado altamente desejável é apenas mais uma consequência inevitável da *unidade sintética da apercepção*; de uma imediatez da autoconsciência de que a reflexão principia por atestar a primazia do intelecto para si mesma (KrV, B 132-134). Na sequência da operação analítica, a imaginação (*Einbildungskraft*)²⁰ respalda a possibilidade de se pensar conceitos abstratos, puros, em contraposição às teses associacionistas (sobretudo de Hume) tão bem sucedidas na psicologia (KrV, B 151-152).

A “distância transcendental” que caracteriza o dualismo epistemológico de Kant é, conseqüentemente, uma conclusão inevitável da análise de nossa faculdade de conhecer. Entretanto, como mostra a história da filosofia imediatamente posterior, há que se questionar até que ponto a insistência de Kant na impossibilidade de supe-

ração dessa distância não redunde em um dogmatismo pessoal mais do que da estrutura interna de sua filosofia.

No campo moral, por sua vez, Kant apresenta uma reviravolta não menos intensa no modo de tratamento das questões.

Na sua busca da unidade, a razão tem muito sucesso. Ela encontra não só uma ideia transcendental, mas, segundo a divisão wolffiana da metafísica especial, três ideias: o incondicionado como unidade absoluta do sujeito pensante, o objeto da psicologia racional; o incondicionado como totalidade das coisas e das condições no espaço e no tempo, o objeto da cosmologia transcendental; e, enfim, o incondicionado como unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensar em geral, isto é, um ser absolutamente supremo, Deus, como objeto da teologia natural. Mas a razão paga pelo seu sucesso fingindo conhecer algo que não existe. Pensando o sujeito absoluto, a razão pura incorre em conclusões errôneas (paralogismos); ao pensar a totalidade das coisas e das condições, ela se envolve em contradições (antinomias); e relativamente a Deus ela fala de demonstrações que são todas refutáveis.²¹

Antes mesmo de tratar da ética como tal, Kant se preocupa em balizar seu *locus* a partir da primeira crítica, pois a liberdade escapa do modo como o entendimento consegue esquematizar os eventos (enquanto fenômenos), sempre sob a lei de causalidade mecânica. A capacidade da razão de avaliar o mundo conforme outra perspectiva distinta da físico-matemática abre espaço para a ética, mas é, na correta expressão supracitada de Otfried Höffe, o pensamento de algo que não “existe”. Ou seja, Kant resolve o problema da incompatibilidade entre o interesse máximo da vida moral (liberdade) e o interesse máximo da vida intelectual (entendimento) através de um dualismo estrutural – não necessariamente implicando em dualismo ontológico do tipo mente-corpo. A razão tem dois modos muito distintos, ainda que não desarmônicos, de lidar com esses problemas: de um lado ajuíza sobre formas e processos, de outro distingue entre certo e errado em relação a agentes.

Há, sim, especulação quanto a possibilidade de esse dualismo expressar a crença de Kant em uma divisão de mundos, físico e intelectual, mas o programa apresentado não permite liquidar a questão. De todo modo, continuadores do idealismo crítico e transcendental vão se preocupar cada vez mais com esse aspecto metafísico da separação.

Um último ponto que vale ressaltar é a ambigüidade do lugar da metafísica especulativa no sistema kantiano, o que ocasionou interpretações fortemente contraditórias quanto aos papéis de Deus e da imortalidade da alma nesta filosofia. Há tanto pensadores que advogam que Kant eliminou esses temas da reflexão filosófica mais séria quanto aqueles que acreditam que ele os salvou. Es-

¹⁹ (Fischer, 2004, 8)

²⁰ Conceito que em Kant tem conotações peculiares, e em nada relacionado aos usos estético, psicológico e literário correntes.

²¹ (Höffe, 2005, *Immanuel Kant*. p. 143.)

²² A discussão e seu desenvolvimento histórico são levantados com precisão por Dieter Henrich em *A prova ontológica de Deus: seu*



sencialmente, Kant achava que as defesas anteriores da existência de Deus e da alma tornavam-nas entes,²² o que é particularmente sem sentido no caso de Deus, e sem sentido para a alma se por ente entendermos uma coisa com propriedades físicas no tempo e no espaço. Kant propunha ser improcedente esse modo de pensar, pois esses esforços teimam em descrever os grandes temas metafísicos pelo que eles *não são*. A resposta de Kant caminha na direção de dar-lhes status ideal, como aspirações da razão a um sentido unificado para o mundo físico e o moral.

Deslocar Deus e a imortalidade do terreno da posição de objetos que podem ser conhecidos pelo saber para o terreno da mera completude de sentido da razão retira-lhes, certamente, parte da causalidade eficiente e da objetividade que muitos esperariam ver associados a eles, mas também os preserva esplendidamente de ataques materialistas, o que parecia ser a intensão de Kant. De qualquer modo, o movimento transcendental dá a esses princípios metafísicos uma importância crucial na economia geral

problema e sua história nos tempos modernos. (Henrich, 1960)

²³ Em um trabalho muito minucioso, Bruno Cunha propõe que a influência de uma “teodiceia de fundo” na fase crítica da filosofia de Kant não deve ser desprezado com base em sua negação da teodiceia pré-crítica (Cunha, 2017). O ataque à teodiceia anterior, especialmente do sistema Leibniz-Wolff, se justifica pela inversão de papéis na fundamentação da moral, a qual precisa ser completamente autônoma para se firmar como moral segundo o princípio de responsabilidade e independência do regramento moral de qualquer heteronomia. Ademais, pesa sobre a teodiceia anterior, dogmática, a visão substancialista da alma. Contrapondo sua teoria a esses elementos, os quais considera falhos, Kant não abole, contudo, toda a função estimulante que possuem sobre a moralidade e a possibilidade de interpretação de alguns fenômenos naturais, como os biológicos, mas enfatiza seu caráter ideal ou projetivo. De certa forma, então, ao invés de eliminá-los, Kant fá-los valer com ainda mais força para o reino da consciência, o reino do espírito. Assim, no entender de Cunha, a concepção de Kant sobre o mundo espiritual espiritualizou-se ela própria da ideia de mecanismo cosmológico de depuração de espíritos para um reino moral, e dele para o reino dos fins da fase crítica. Comentando *Sonhos de um visionário*: [É notável que, além disso, com sua hipótese, Kant apresente sua própria contribuição diante do já estabelecido conceito escolástico de um mundo inteligível como uma ordem moral de espíritos, que encontra na formulação do reino da graça de Leibniz sua maior expressão. Superando sua noção anterior de uma comunidade espiritual *cosmológica* perfeita, já é nítido a progressão kantiana em direção a um conceito próximo à ideia madura de *reino dos fins*. De forma inovadora, é apresenta a ideia de um sistema de perfeição espiritual, uma ordem moral de naturezas pensantes e autônomas que é pressuposta justamente a partir da capacidade autolegislatória da vontade. A perfeição dessa ordem encontra garantia em uma noção de justiça distributiva apoiada por uma crença racional em um mundo espiritual à parte do espaço fenomênico, baseada apenas na posição moral que o homem assume nesse mundo e, por conseguinte, no mérito e no demérito de suas disposições.] (Cunha, 2017, 171)

²⁴ Jacobi, Reinhold e Maimon trabalharam o problema da cisão kantiana e suas consequências. O primeiro ressaltou, dentro do kantismo, os limites naturalistas da filosofia, que terminaria sempre em espinozismo, e fazendo com que a religião repousasse unicamente sobre a fé. O segundo entendeu que o dualismo entre intuição e entendimento era derivado da representação, e não o seu constitutivo, como queria Kant. Assim, de maneira quase fenomenológica, a mente teria primeiro a representação, podendo abstrair desta as intuições puras de tempo e espaço ou as categorias do entendimento. O terceiro, talvez o mais competente quanto ao aspecto lógico, produziu uma solução monista praticamente inescapável, apontando para o fato de que sensibilidade e entendimento são gradações quantitativas de uma única fonte cognitiva, e que o entendimento finito seria formalmente, mas não realmente distinto do infinito. De uma certa maneira, a formulação de Maimon resgatava modelos lógicos de Leibniz e Espinosa para minar conscientemente o dualismo kantiano.

As duas formas de superação do dualismo kantiano, em suas variadas vertentes, possuem tanta consistência lógica quanto a formulação original do próprio Kant, com a vantagem de reconciliar um universo fragmentado em coisa-em-si e fenômeno, e uma mente fragmentada em conhecimento finito e infinito. Por outro lado, como ficou claro mais tarde, nenhuma delas respeitava a condição de abster-se da especulação, motivo pelo qual os defensores futuros de Kant desmereceriam estes mesmos recursos como corruptelas metafísicas, incapazes de um tratamento honesto das condições e intenções pressupostas pela filosofia transcendental.

Paralela e complementarmente, o ceticismo de Schulze, dedicado a demolir o kantismo de Reinhold, teve imensa, ainda que controversa, repercussão. Além de psicologizar indevidamente a filosofia transcendental, Schulze incorre internamente em falhas dogmatizantes, não incomuns ao ceticismo sistemático. Primeiramente ele estabelece critérios de correspondência ingênuos (realistas) e acusa Kant de escapar para um subjetivismo que se recusa a lidar com o critério de correspondência. Mas a dedução transcendental objetiva esconjura precisamente este impasse. Schulze também parece aceitar que há uma coisa-em-si para além de nossa representação, o que põe em cheque a qualidade de seu ceticismo, mas em outros momentos ele ataca o conceito, deixando-nos em sérias dúvidas quando a sua compreensão sobre um termo tão central da filosofia que ele critica. Finalmente, e talvez o pior de todos, Schulze reconhece fatos da consciência, sem qualquer formulação que os justifique. De acordo com Beiser, as críticas de Kant ao intuicionismo obscuro de Jacobi aplicam-se igualmente a Schulze. (Beiser, 1987, 283)

De resto Schulze faz coro com os demais pensadores pós-kantianos contra as dificuldades impostas pelo dualismo ao problema da ligação entre formas *a priori* e experiências. Maimon retomaria este problema exigindo uma solução definitiva: ou devemos diluir este dualismo em impressão psicológica, e cair no sensualismo, ou intelectualizar dogmaticamente a natureza. Como temos de escolher entre uma opção e não podemos aceitar a primeira sem desintegrar os princípios *a priori*, temos de retornar à metafísica racionalista. (Beiser, 1987, 293)

Com isso, contudo, o entendimento não se limita mais a dar forma à experiência, como identifica seu conteúdo. Um tal *intellectus arquetípus* é infinito, não finito como o pretende a filosofia crítica. A solução para o dualismo, gerado pela própria dedução transcendental, é um monismo de origem platônica mediado por Leibniz e Espinosa, onde Deus se revela presente em nossa atividade cognitiva, conhecendo as coisas através de nós, de modo que a forma e o conteúdo tem a mesma origem.

IV RECONSTRUÇÃO METAFÍSICA COM PRIMAZIA DA CONSCIÊNCIA

Grande número de pensadores se dedicou à reconstrução da unidade metafísica do mundo após as divisões kantianas entre fenômeno/coisa-em-si, natureza/liberdade.²⁴ Aqueles que se alinhavam com o Idealismo estavam persuadidos de que a tradição metafísica anterior falhara em mostrar como o mundo incluía o espírito, e que Kant não apenas reabilitara a sua importância objetiva e estrutural para a filosofia, mas, de algum modo, fizera todo o



resto depender dele.

Em *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência ou da assim chamada filosofia*, Fichte lança um projeto de fundamentação última para todo o saber humano (filosofia). Ele observa neste e em escritos da mesma época que as ciências particulares jazem sobre princípios e pressupostos dados, de modo que a tarefa da filosofia é explicar como deve ser possível a formulação desses princípios que norteiam e sustentam todas as atividades e ciências, uma *doutrina da ciência*. “Pode-se, por sua vez, filosofar inclusive sobre a metafísica, que não tem razão de ser apenas uma doutrina sobre as coisas dadas em si mesmas, mas pode ser a derivação genética das mesmas, conforme se nos surgem à consciência.”²⁵ Adicionalmente, na *Exposição da Doutrina da Ciência*, ele defende a necessidade de que o princípio fundamental norteador de todas as demais formulações do saber humano esteja intimamente ligado ao *caráter* do conhecimento e, consequentemente, ao sujeito conhecedor, já que a revolução copernicana de Kant havia colocado o sujeito pensante no centro do projeto filosófico. Mas o programa kantiano é tensionado para além de seus limites e intenções crítico-transcendentais, iniciando uma metaciência onde se investiga o próprio ato de pensar.

A *Doutrina da Ciência* (DC) tem que dar conta da ação livre, não apenas porque ela é parte de sua vida espiritual, mas também porque a ação tem papel preponderante no ponto de partida de um sistema, já que a sua sentença fundamental precisa ser eleita. A *analítica* de Kant, conquanto magistralmente executada, é uma pressuposição inconsciente do fundamento do saber; mas a *exposição* de Fichte é totalmente consciente do caráter volitivo desta pressuposição; tem consciência de que o homem é o *criador* da ciência.

O problema da insubstancialidade do sujeito é milenar, mas com Kant ficou totalmente claro que a dificuldade é a carência de substância do Eu, que agora reconhecido como função aplicada aos pensamentos, não pode captar a si mesmo, mas revela antes esta prévia condição ou pressuposição de si em cada novo ato de representação, incluindo os referentes ao próprio Eu. Com isto Kant condena qualquer conceito apropriado do sujeito enquanto objeto do conhecimento. Sobre ele só podemos inferir exatamente isto, que ele é sujeito transcendental dos pensamentos. (KrV, B 404) Na sequência do estudo dos paralogismos (KrV, B 422) Kant explicará também que a própria identificação da subjetividade como esta função transcendental de pôr-se como condição de todos os pensamentos, impede que nós a concebamos como objeto. Ele não se submete à análise categorial. É a posição de pensador, não a de pensado. Qualquer ideia sobre ele é necessariamente contrária ao que ele é.

Fichte processa aí apenas uma diferença muito sutil, considerando a percepção de que há um sujeito transcen-

dental, um pensante, um saber implícito ao puro agente do pensamento; logo, ainda que não seja objeto, o pensante é um ser ou uma ação que *se sabe* no ato de pensar o que quer que seja. Sem muito alterar a formulação kantiana, Fichte conclui que o sujeito não pode ser, então, um “mero sujeito”, ele é um “sujeito-objeto”. A regressão infinita é evitada pela unificação entre sujeito e objeto, o que só ocorre no Eu: o único elemento capaz de pôr a si mesmo.

Alguém poderia perguntar: o que era o Eu antes da autoconsciência? A esta pergunta Fichte responde “eu não seria nada, pois eu simplesmente não era Eu. O Eu só é na medida em que é consciente de si mesmo. A possibilidade de tal pergunta reside da confusão entre o eu como sujeito e o eu como objeto da reflexão do sujeito absoluto.”²⁶ Tal pergunta é, então, para sempre insolúvel, já que não é possível abstrair a autoconsciência (auto-poietica) do pensamento que inquirere sobre o que está para antes da autoconsciência.

De forma ainda mais forte, Fichte diz na Segunda introdução à DC:

O conceito de Ser não é definitivamente originário, mas tão somente um derivado, a saber, derivado através da oposição à atividade, e só pode ser tomado como conceito negativo. O único positivo para o idealista é a liberdade: Ser é para ele a pura negação do primeiro.²⁷

Ora, está declarado que, para a filosofia primeira e fundamento de toda a ciência em geral, a consciência tem primazia sobre o ser (o mundo, o campo dos objetos), o que equivale a dizer que a filosofia primeira é filosofia do espírito, e esta filosofia do espírito é entendida como a única fundamentação possível para o restante da filosofia e as demais ciências, uma vez que estas são seus produtos.

Isso não quer dizer que o Eu seja um criador absoluto e autossuficiente de si mesmo. Ele só é o fundamento do saber, que por sua vez é um produto da consciência *humana*. Nas versões mais maduras da DC Fichte dirá: “Somente um [ser] é incontroversamente através de si mesmo: Deus, e Deus não é o conceito morto, o qual expressamos, mas é em si mesmo vida retumbante.”²⁸ Também não pode se modificar, pois todo e qualquer ser está contido Nele. Mas ao passo que se assume este “afastamento” apofático de Deus, e que o Eu independente da filosofia não pode ser o Absoluto independente e indeterminado que jaz acima de tudo, pois só Ele se determina, a condição de liberdade humana é “como que” uma manifestação do Absoluto, uma prova de que somos filhos de Deus, seres criadores e capazes de nos autodeterminarmos em certa medida. E isso também nos coloca muito acima na cadeia dos seres.

Seguindo de perto o desenvolvimento de Fichte, Schelling trabalha a imbricação entre forma e conteúdo do saber em dois textos contíguos de 1794 e 1795, respecti-

²⁵ (Fichte, 1845, Bd. I, 32)

²⁶ (Fichte, 1845, Bd. I, 97)

²⁷ (Fichte, 1845, Bd. I, 499)

²⁸ (Fichte, 1845, Bd. II, 696)



vamente *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em absoluto* e *Sobre o Eu como princípio da filosofia*.

Consoante ao que já observara Aristóteles, em suas críticas acadêmicas ao colapso de *métexis* e *mímesis* na ontologia platônica,²⁹ Schelling afirma em seu primeiro escrito sistemático que o princípio fundamental não pode se restringir a apresentar a forma e o conteúdo, mas, sobretudo, deve fornecer também a “forma da ligação desses dois.”³⁰ Com esta declaração fichteana, Schelling critica os modelos formalistas e intuitivistas de solução para o fundamento da filosofia, condenando-os, ou por reduzir a forma e o conteúdo um ao outro, ou por apresentá-los com uma separação tal que só se pode constatar, sem fundamentar. O princípio supremo deve ser único e absoluto, pois “É preciso haver um ponto último de toda a realidade, do qual tudo depende, do qual toda a forma e conteúdo de nosso saber se origina, que separa os elementos e descreve o círculo de seus efeitos sucessivos no universo do saber.”³¹

Ninguém discordará também que o princípio fundamental deve ter incorporado em si a indeterminação radical, só podendo ser determinante de outros, não determinado por outros. De outra forma, não seria o princípio fundamental, mas um derivado. Estas propriedades decorrem necessariamente do conceito de fundamento e princípio do saber.

Agora, nada pode ser definitivamente posto além daquele através do qual todas as coisas são postas. Nada pode se pôr a si mesmo, se não aquilo que contém uma simesmidade puramente independente, original,

e que é posta, não por que foi *posta*, mas porque é ela própria a posição [ato de posicionar].³²

Na sequência, Schelling lembra que o único candidato possível para este papel é o ‘Eu’, o único conceito para o qual vale o princípio (o fundamental) de independência e autogeração.³³ Um ‘Eu’ não é dado ou encontrado, mas surge da pergunta “quem sou?”, feita por um ‘Eu’; surge de si mesmo, porque só eu posso colocar em cena a mim mesmo, e sem mim não há eu possível nem em pensamento nem em realidade. Seja conforme a ordem lógica seja substancialmente, o ‘Eu’ é algo que só se põe em cena sozinho, por si mesmo. Daí, também, o seu estado insuperável de angústia existencial, pois todas as outras coisas pensáveis estão sempre dele desdobradas e na sua dependência, de modo que se pode bem cogitar sobre um idealismo transcendental, subjetivo, onde o mundo tenha realidade em si e somente nossos pensamentos sobre o mundo sejam dependentes de nós. Ou, como em modelos materialistas, a consciência pode perfeitamente pensar o mundo como universo de partes conectadas entre si, e não encontrar lugar para o ‘Eu’, o que é correto, pois o seu lugar e modo de se relacionar com os objetos do mundo é *sui generis*.

Na sentença ‘eu é eu’, o ‘Eu’ é a substância, a sentença conectiva é a forma. Embora se possa estabelecer relações de identidade infinitas, às quais Schelling e Fichte se dedicaram exaustivamente, a relação expressa em “eu é eu” ou “eu sou eu” é uma relação arquetípica, na qual nenhuma outra construção é possível. Precisamos nos certificar empiricamente de que um triângulo é

²⁹ A partir, muito provavelmente, da crítica de Aristóteles, Platão revê a separação radical entre mundo material e mundo das ideias. No *Parmênides*, insinua que a divisão precisa ser diluída em uma gradação em um mesmo *ambiente do ser*. Do contrário, a transcendência absoluta das ideias resulta nos seguintes problemas: [1- *métexis* (as coisas possuem forma porque participam das Ideias) é impossível, pois, seja parcial ou total, compromete a autarquia das ideias. 2- *mímesis* (as coisas possuem forma porque são cópias das Ideias) também é impossível, pois seria necessária uma terceira substância para fazer a ligação, numa regressão infinita. 3- o conhecimento torna-se impossível. Um mundo realmente numinoso é *ipso facto* incognoscível.] (Watson, 1909, 12).

³⁰ (Schelling, 1997, I, 1, 94)

³¹ (Schelling, 1997, I, 1, 163)

³² (Schelling, 1997, I, 1, 96) Seguiremos aqui a opção mais ortodoxa pelo verbo ‘pôr’ como tradução de *setzen*. Este é, de fato, o melhor candidato para expressar os sentidos transitivos de *setzen*, ao menos do ponto de vista de um *feeling* semântico sobre a forma como usamos este e outros candidatos. O sentido de ‘colocação’, por exemplo, é mais amplo na língua portuguesa e assenta melhor com o que é aí referido como um *Setzende*. Doravante, contudo, *setzen* é ‘pôr’, mas acrescento a título de comparação a mesma construção com o verbo ‘colocar’: “Agora, nada pode ser definitivamente colocado além daquele através do qual todas as coisas são colocadas. Nada pode se colocar a si mesmo, se não aquilo que contém uma simesmidade puramente independente, original, e que é colocada, não por que foi *colocada*, mas porque é ela própria a colocação [ato de colocar].”

³³ [Como devemos agora buscar aquele axioma dos axiomas, o qual contém a condição de todo conteúdo e toda a forma de qualquer ciência, na medida em que estão mutuamente condicionados. Um esboço geral de nosso procedimento em vistas a encontrar este axioma deve ser suficiente a esta altura, já que nossa tarefa central será derivar a forma primária de toda a ciência a partir deste axioma.

Acaso devemos retrair o caminho de axioma em axioma, de condição em condição, até atingirmos o último, absoluto e categórico axioma? Num tal procedimento teríamos necessariamente de começar com proposições disjuntivas, ou seja, axioma algum – uma vez que este não é determinado nem por si mesmo (pois, então, seria o último) nem por um que lhe seja superior (pois, então, já teríamos o superior que procurávamos) – poderia servir de ponto de partida para uma pesquisa regressiva. Ao invés deste, o primeiro critério encontrado no conceito de uma proposição absolutamente incondicional apresenta a respeito de si mesmo a forma bem distinta pela qual se permite enxergar. Porque tal proposição só pode ser dada por seu próprio critério. Mas ela não tem outro critério que o de sua absoluta incondicionalidade. Qualquer outro critério que se queira atribuir a ela, ou teria de contrariar este critério ou já estar contido nele.

Um axioma estritamente incondicional tem de ter um conteúdo que a seu próprio turno seja incondicionado, ou seja, este axioma não pode ser condicionado pelo conteúdo de outro axioma (seja este conteúdo um fato ou uma abstração e uma reflexão). Isto só é possível na medida em que o conteúdo em sua própria origem estiver posto incondicionalmente como um conteúdo não determinado por nada a não ser ele mesmo, o qual, portanto, põe-se a si mesmo (por causalidade absoluta). Mas nada pode ser absolutamente posicionado, exceto aquilo que contém um Si absolutamente independente e original, e que seja posicionado não porque *está posto*, senão porque é ele mesmo aquilo que põe. Isto não é outra coisa que o Eu originariamente autoposto, o qual se caracteriza por todos os critérios enumerados. Pois, o Eu é absolutamente posto. O seu ser posto não é determinado por nada fora de si mesmo. Ele põe a si mesmo (por causalidade absoluta). Ele não é posto porque é posto (de fora), mas porque é ele mesmo o agente que põe. E não há o menor perigo de encontrarmos nada mais que possa ser caracterizado por estes mesmos critérios.] (Schelling, 1997, I, 1, 97).



verde, e desdobrar identidades lógicas de pressupostos e premissas, mas “eu é eu” é *absolutamente* válido *a priori*. Não depende de nenhuma outra condição e não pode por ela ser alterado. Não existe, enfim, “e se” ou “porém” cabíveis para essa sentença.

Porque um ‘Eu’ não tem outra definição possível que a de algo que é posto por si mesmo, nenhuma outra identidade pode lhe tomar a primazia. Qualquer $A = A$, então, dependente da identidade que põe a si mesma, e que não permite outra posição além da independente. Se “eu não é eu”, então evidentemente A não é A .³⁴ Nada pode ser ele mesmo, se o fundamento de ser si mesmo é retirado e negado, porque toda a identidade atribuída ou reconhecida o é por parte da identidade originária e absoluta, ou não há identidade nenhuma, ou não há fundamento algum para a identidade e toda ela é inteiramente relativa.

Recapitulando, Kant revolucionou a metafísica retirando de suas bases as ideias de Deus, imortalidade alma e liberdade, e fazendo todo o edifício repousar sobre a subjetividade humana. Mas, ao invés de eliminar as ideias metafísicas ou lhes relegar a uma posição inglória, como parte da tradição tentou concluir, em favor de um ateísmo, ele reposicionou-as como espécie de metas da razão, de modo que indiscutivelmente essas ideias permaneceram como orientação absolutamente indispensável à vida racional. Fichte e Schelling, de modos muito diferentes mas até certo ponto na mesma direção, deram corpo lógico-processual à perspectiva de que o universo não pode ser pensado como não-mental, pois pensar o universo já implica em que este tenha a “forma e a dinâmica” da mente em sua constituição.

A repercussão de toda essa ópera é muito vasta e complexa, incluindo múltiplos avanços e desdobramentos na filosofia e a criação de ciências independentes como a psicologia e a sociologia. A biologia e a arte devem muitíssimo ao romantismo e ao idealismo desse período. Mas, o que é imediatamente relevante para este trabalho é que essas formulações permitiram aos idealistas conceberem um mundo espiritual imanente ao mundo fenomênico. Schelling, inclusive, resistia fortemente ao conceito de imortalidade da alma “separada” do corpo, como deixa claro em sua correspondência com Eschenmeyer, que já era então espiritualista, e Hegel levanta uma convicta negação da imortalidade da alma em suas *Preleções sobre Filosofia da Religião*, entendendo que a imortalidade e a eternidade prometidas por Jesus se referiam a uma integração espinosana com a “parte” espiritual do mundo.³⁵ Mas os idealistas abriram, não obstante, o flanco para di-

ferentes tipos de defesa da imortalidade da alma ao oferecerem argumentos fulminantes contra o materialismo.³⁶ Sustentassem ou não a crença específica na imortalidade da consciência individual, eles demonstraram de maneira ainda não fortemente contestada³⁷ – e eu defendo que, no mínimo, essa forma de filosofar ainda não foi superada – que o único fundamento possível para a compreensibilidade do mundo é a própria consciência que contém em si a gênese da pergunta e da resposta.

V A GERAÇÃO DE 1830-1860 E A INCLUSÃO DA IMORTALIDADE PESSOAL NA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

A geração imediatamente posterior a dos idealistas e românticos, agitados pela filosofia transcendental de Kant, inclui grande número de espiritualistas dedicados à defesa do teísmo e da imortalidade individual.

Immanuel Fichte, filho do célebre idealista Johann G. Fichte, identifica o monismo espinosano como fonte da controvérsia da imortalidade da alma no contexto do idealismo alemão. É por conceber o espírito como razão universal que Hegel, e em parte Schelling caíram em um monismo despersonalizante. Schelling, contudo, empreendeu esforços na direção de um conceito de Deus como pessoa, mas essa fase tardia de sua obra teve pouca e conflituosa recepção. No entender de Immanuel Fichte, que também encontrou apoio em teólogos, como Weisse, no filósofo-psicólogo G. H. Schubert e em Eschenmeyer, a filosofia deveria caminhar da refutação do materialismo, com os idealistas, para a compreensão da psicologia da personalidade, o que se poderia fazer pela via empírica dos estudos psicológicos ou do sonambulismo magnético, ou pela via filosófico-teológico do caráter pessoal e moral de Deus,³⁸ e das implicações da imortalidade pessoal para a moralidade humana. Nesse caminho, evidencia-se a figura implícita de Lessing.³⁹

Immanuel Fichte começa por criticar o Deus de Hegel como abstração incapaz de prover sentido à vida ou fortalecer o homem nos desafios morais e existenciais, defendendo um retorno e maior valorização da filosofia de seu pai, Johann Fichte, e da filosofia positiva do velho Schelling.⁴⁰ O problema do idealismo, afirma I. Fichte, é que ele só resolveu a parte universal da equação da realidade, mesmo quando falava de indivíduo, falava de um indivíduo abstrato, o Eu de Fichte (pai) é exatamente o mesmo para todas as pessoas, e a diferença de Hegel é uma estrutura lógica levada à ciência, não *uma* diferença. Schelling também erraria ao extrapolar os limites de sua

³⁴ (Schelling, 1997, I, 1, 97-98)

³⁵ (Hegel, 1970, XVI, 40-43)

³⁶ O mesmo Hegel que se opõe às ideias de imortalidade do espírito individual defenderá o mesmerismo como evidência de que o espírito é um princípio mais básico e dominante do que a matéria [Enz. §379] (Hegel, 1970). Em outras palavras, Hegel defendia que pessoas/sujeitos não são princípios permanentes da realidade, assim como os objetos materiais, mas o Espírito com ‘E’ maiúsculo que subjaz a todos os fenômenos e processos, sim.

³⁷ (Düsing, 2006)

³⁸ (Schubert, 1833)

³⁹ (Lessing, 1987)

⁴⁰ (Fichte, 1869, Bd. I, 17-18; 37)



descrição de Deus, permanecendo parcialmente panteísta e, com isso, tornando o homem um caso do ser geral e real de Deus. O próprio Deus, no panorama geral do idealismo, falharia em provar-se como pessoa, isto é, como vida consciente e espírito vivo.⁴¹ Ao final, de acordo com I. Fichte, nós não seríamos apenas a partir, mas também através e por Deus o que somos, de modo que nossa aspiração à imortalidade não é resolvida claramente diante da ameaça de “reabsorção” em Deus.⁴²

À psicologia e à antropologia caberá desvendar os caminhos da individualidade concreta. Esta posição casa perfeitamente com o nascimento de ambas as ciências por volta de 1830 e 1860, quando surge a obra de I. Fichte.

Em sua volumosa obra sobre antropologia e psicologia, I. Fichte defende que a autoconsciência não pode ser confundida como fenômeno geral do pensamento, mas, antes, é um fenômeno que diz respeito à constituição empírica e individual de cada sujeito pensante. Longe de ser facilmente passível de descrição fenomenológica genérica, cada autoconsciência é uma história de acontecimentos únicos e de um modo de ser único dirigido pela liberdade.⁴³ Com isso, cada autoconsciência é ao mesmo tempo um processo – como bem descrito pelos idealistas – e uma alma única que cresce para assemelhar-se cada vez mais a Deus, a autoconsciência absolutamente independente e criadora.

Isso porque a filosofia, a teologia e a psicologia de I. Fichte acolhem a positividade da revelação cristã, não como dogma, mas como fato psíquico e histórico fomentador de saber concreto sobre a essência da realidade.

Somente com o cristianismo a ideia de imortalidade foi elevada a sua máxima dignidade e imbuída de seu puríssimo conteúdo; primeiro por conceber o conceito de espírito pessoal enquanto “imagem de Deus”, como “templo do Espírito Santo”, criando uma nova era na história, a qual jamais será superada por uma mais elevada, já que o princípio da personalidade seguirá evoluindo nas expressões culturais sucessivas; também em parte porque o cristianismo trouxe a crença na imortalidade para um laço indestrutível com as ideias éticas supremas.⁴⁴

Aqui, novamente, se insinua a filiação ao argumento moral de Lessing e Kant sobre a imprescindibilidade da ideia de imortalidade pessoal para o cômputo moral.

Para Fichte, o argumento mais forte em favor da imortalidade do espírito é a ressurreição de Cristo, e quem duvida dela não teria razão para crer em qualquer outra parte da doutrina.⁴⁵ Já para os apóstolos e discípulos, em Atos dos Apóstolos e nas Epístolas, a ideia de ressurreição de Cristo era entendida como ponto principal de toda a doutrina e vida de Jesus, chave exclusiva para a compreensão de todos os demais pontos conceituais, morais ou eventos extraordinários.⁴⁶ Negar a ressurreição, portanto, como fizera Hegel, em favor de uma “filosofia de Jesus”, seria impropriedade, pois esta é vista como inteiramente dependente daquela.

Immanuel Fichte defende também que a universalidade da crença na sobrevivência da personalidade após a morte física seria um segundo argumento que se pode levantar nesse tocante. Essa crença não poderia ser tão forte e enraizada se contrariasse os fatos, e o fato é que um enorme número de pessoas não dá sinais de sobrevivência após a morte do corpo. Algumas pessoas, contudo, dão relato de avistarem, ouvirem ou receberem presságios de conhecidos mortos, de modo que este fato se contrapõe ao fato de que as consciências desaparecem com a morte.⁴⁷ A conciliação entre esses fatos deve se dar pela pressuposição de que os espíritos são invisíveis, e só ocasionalmente fazem contato com os que vivem na carne.

Esses não são argumentos conclusivos, reconhece I. Fichte, mas também inconclusivos são os argumentos contra a imortalidade do espírito.⁴⁸

Seguindo a argumentação de Heinrich Ritter, I. Fichte também conclui que, com a mesma força que a filosofia idealista preserva a autoconsciência como função independente e superior ao corpo, é logicamente necessário inferir que essa substância espiritual não é gerada pelo corpo, nem, muito menos, surge do nada, pois substância alguma se forma a partir do nada. O espírito deve então ser preexistente ao corpo, em outras palavras, a independência do espírito não acarreta apenas em sobrevivência, mas em preexistência à existência carnal.⁴⁹ Essa expansão da vida consciente também ajuda a resolver um dos mais graves problemas teológicos, pois não mais se admite uma “súbita bem-aventurança ou eterna danação, devendo-se admitir, ao invés, uma longa série de etapas de provas”.⁵⁰

⁴¹ O Fichte filho oferece uma extensa demonstração conceitual da necessidade de se assumir Deus como pessoa/espírito, pois, do contrário, o próprio processo de autoconsciência em nós deixa de ter base metafísica. Os idealistas avançaram muito no estudo conceitual da dinâmica divina, mas faltou-lhes, segundo Immanuel Fichte, a ideia de que o sistema do saber deve abranger a realidade, ao invés de tentar fazer a realidade se encaixar no sistema. Conforme I. Fichte, a adequação forçada da revelação de Deus pelos Evangelhos e de fatos do mundo fenomênico foi empreendida por todos os grandes sistemas idealistas. (Fichte, 1846)

⁴² Immanuel Fichte dirá, inclusive, que este é um resultado altamente indesejável, pois a ameaça à realidade ontológica da personalidade humana é pré-requisito para uma ética metafisicamente embasada na estrutura da realidade e justificada frente a uma teodiceia. (Fichte, 1869, Bd. I, 327)

⁴³ (Fichte, 1864, 130, 147)

⁴⁴ (Fichte, 1869, Bd. II, 244)

⁴⁵ (Fichte, 1869, Bd. II, 20)

⁴⁶ (Fichte, 1869, Bd. II, 138-186)

⁴⁷ (Fichte, 1869, Bd. II, 22)

⁴⁸ (Fichte, 1869, Bd. II, 231)

⁴⁹ (Fichte, 1869, Bd. II, 258-260)

⁵⁰ (Fichte, 1869, Bd. II, 260)



É curioso notar que I. Fichte reúne as três grandes abordagens da questão da imortalidade: teológica, empírica e filosófica.

VI CONCLUSÃO

Neste trabalho fizemos a defesa argumentativa do ponto de vista transcendental e seu desdobramento no idealismo como razão suficiente para a inviabilidade do materialismo como fundamento da ciência. Tentamos também evidenciar que essa constatação acarreta na derribada dos ataques materialistas ao conceito de imortalidade pessoal e subsequentes desqualificações dos estudos que se propõem a investigar a sua mera possibilidade, pois estes argumentos, embora não apresentados aqui, residem sobre a metafísica materialista, a qual os pensadores aqui elencados consideram não ser fundamentável. Tais tentativas de redução e desqualificação do debate sobre a independência da consciência, seja ela uma *substância pensante* ou apenas o ponto de vista transcendental que nos permite falar em uma *ordem* de juízos e valores independentes, muitas vezes são apresentadas como céticas ou, o que é pior, “científicas”. Enquanto não se fizerem acompanhar de uma fundamentação metafísica, no entanto, os juízos secundários sobre matéria discordante da cosmovisão materialista são tão somente declarações de veto ideológico ou, quando muito, de tipo coerentista,⁵¹ as quais não resistem a um confronto com o esforço fundamentador mais sério da metafísica moderna.⁵²

Através do caso específico de Immanuel H. Fichte, procuramos mostrar como este mesmo suporte metafísico, cuja função original era a de um favor apenas negativo às ideias e evidências em favor da imortalidade, desobstruindo-lhes o caminho, ou, quando muito, rendendo-lhes respeito como uma espécie de sugestão da razão, como no caso de Kant, também permite, quiçá estimula, argumentos consistentes e de variadas abordagens sobre as mesmas.

NOTA DO EDITOR

A referência (Chibeni, 2020) foi atualizada já que a citação feita na versão original do presente artigo correspondia à versão não revisada por pares.

REFERÊNCIAS

- ALMEDER, R. F. 1992. *Death and Personal Survival. The Evidence For Life After Death*. Lanham, Rowman.
- BEISER, F. 1987. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.
- BRAUDE, S. 2005a. *Immortal Remains: the Evidence for Life after Death*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- BRAUDE, S. 2005b. “Personal Identity and Postmortem Survival”, *Social Philosophy and Policy* **22**, p. 226-249. DOI: [10.1017/S026505250505209X](https://doi.org/10.1017/S026505250505209X).
- BROAD, C. D. 1962. *Mind and its place in nature*. London: Routledge and Keegan Paul.
- CHIBENI, S. S. 2020. “Spiritism: an experimental approach to the issue of post-mortem survival”, *Jornal de Estudos Espíritos* **8**, 010203. DOI: [10.22568/jee.v8.artn.010203](https://doi.org/10.22568/jee.v8.artn.010203).
- CUNHA, B. 2017. *A gênese da ética de Kant. O desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. São Paulo: LiberArs.
- DÜSING, K. 2006. *Modelos de autoconsciência. Críticas modernas e propostas sistemáticas referentes à subjetividade concreta*. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- FICHTE, J. G. 1845. *Sämtliche Werke*. Berlin: Veit.
- FICHTE, I. H. 1846. *Die Spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre*. Heidelberg: Akademischer Verlagshandlung.
- FICHTE, I. H. 1864. *Die Lehre vom Bewussten Geiste des Menschen, oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins*. Leipzig: Brockhaus.
- FICHTE, I. H. 1869. *Vermischte Schriften*. Leipzig: Brockhaus.
- FISCHER, N. 2004. *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Kant-forschungen 15. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.
- FRANK, M. 2012 *Ansichten der Subjektivität*. Berlin: Suhrkamp.
- GABRIEL, M. 2011. *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. London: Continuum.
- GABRIEL, M. 2017. *I am Not a Brain*. Cambridge: Polity Press.
- GROSSMAN, N. 2002. “Who’s Afraid of Life After Death?” *Journal of Near Death Studies* **21**, p. 5-24. DOI: [10.1023/A:1020408011319](https://doi.org/10.1023/A:1020408011319).
- HARDY, J.; SCHAMBERGER, C. 2012. *Logik der Philosophie. Einführung in die Logik und Argumentationstheorie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HEGEL, G. W. F. 1970. *Hegel: Werke in 20 Bänden*. Suhrkamp Verlag.
- HENRICH, D. 1960. *Der Ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- HÖFFE, O. 2005. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, I. 2001. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- KANT, I. 2003. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- KANT, I. 2008. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70.
- KARDEC, A. 2013. *O livro dos Médiuns*. Brasília: FEB.
- LESSING, G. E. 1987. *Die Erziehung des Menschengeschlechtes und andere Schriften*. Stuttgart: Reclam.
- OVERGAARD, S.; GILBERT, P.; BURWOOD, S. 2013. *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHELLING, F. W. J. von. 1997. *Sämtliche Werke*. CD-ROM: Total Verlag.
- SCHUBERT, G. H. 1833. *Die Geschichte der Seele*. Stuttgart-Tübingen: Gottaschen Buhandlung.

⁵¹ Tese que aqui não pretendemos pormenorizar, supondo o conhecimento do leitor sobre a controvérsia.

⁵² Novamente, estou pressupondo que o leitor busque referências no amplo debate sobre a renovação da metafísica nas últimas décadas. Para isso aponto para trabalhos de autores como Dieter Henrich, Klaus Düsing, Markus Gabriel, Thomas Nagel, Eleonor Stump e Andrew Pinsent.



SOMMER, A. 2005. "Im Niemandsland der Bewusstseinsforschung: Survival Research. Eine Übersicht", *Zeitschrift für Anomalistik* **5**, p. 178-237. Link: https://www.anomalistik.de/images/pdf/zfa/zfa2005_23_178_sommer.pdf.

STEVENSON, I. 1977. "Research into the evidence of man's survival after death: a historical and critical survey with a summary of recent developments", *The Journal of Nervous and Men-*

tal Disease **165**, p. 152-170. DOI: [10.1097/00005053-197709000-00002](https://doi.org/10.1097/00005053-197709000-00002).

SUDDUTH, M. 2013. *A Philosophical Critique of Empirical Arguments for Postmortem Survival*. New York: Pallgrave Mcmillan.

WATSON, J. M. 1909. *Aristotle's Criticisms of Plato*. London: Oxford University Press.

TITLE AND ABSTRACT IN ENGLISH

The importance of the transcendental and idealistic foundation for the idea of immortality of the spirit

Abstract: The idea or belief in the immortality of the individual spirit is the source of great embarrassment and controversy in the academic environment. While many understand that such a theme deserves a veto from scientific community, consisting exclusively in a matter of faith, others propose empirical research and philosophical arguments on it. Considering that a significant part of the difficulties in the field is due to the incomprehension about its conceptual place, we stress the fact that the discussion centered on more epistemological models based on evidence is in disadvantage to the more metaphysical and metaphylosophical models, which establish the conditions of possibility of both spiritualistic and materialistic perspectives. Emphasizing the Kantian guidelines and the initial works from Fichte and Schelling, we advocate the necessity of retracing all philosophical problems back to the fundamental definitions, and that this way of proceeding is a decisive blow against materialism. Thus, I intend to make evident that all philosophical projects are essentially transcendental projects, which question the validity and the conditions of possibility of the given premises, and that the discussion on the ontological independence of consciousness not only profits from but depends on this grounding.

Keywords: Grounding; Immortality of the Spirit; Arguments; Materialism; Metaphysics.
