

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO
Fichte e a Intuição Intelectual

THIAGO SUMAN SANTORO

PORTO ALEGRE
Março de 2009

THIAGO SUMAN SANTORO

SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO
Fichte e a Intuição Intelectual

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul, para obtenção do título de
Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft

Porto Alegre
Março de 2009

THIAGO SUMAN SANTORO

SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO
Fichte e a Intuição Intelectual

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul, para obtenção do título de
Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft

Aprovada em 02 de abril de 2009.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr.

Prof. Dr. Roberto H. Pich

Prof. Dr. Hans Christian Klotz

Prof. Dr. Inácio Helfer

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq e à CAPES, pelo apoio financeiro a este projeto.

À PUCRS, pelo excelente ambiente de trabalho.

Ao prof. Eduardo Luft, pelo constante apoio, por seu espírito crítico e sua interpretação sempre atual da rica tradição filosófica do Idealismo Alemão.

Ao prof. Jürgen Stolzenberg, pela disposição para me orientar no estágio de pesquisa em Halle, cidade de Wolff e Händel, e por sua insistência em tornar a filosofia de Fichte, cada vez mais, clara e inteligível.

À minha família, por tudo mais, e isso inclui certamente muito.

À Cíntia.

Deus Ele próprio não existe através do pensamento, senão que Nele o pensamento se aniquila.

Johann G. Fichte

A mente é como a lâmina de um sabre, que não pode cortar a si mesma.

Bodhicaryavatara

RESUMO

A presente tese investiga a idéia de fundamentação última do conhecimento a partir do conceito de intuição intelectual na obra de J. G. Fichte. O objetivo principal da investigação é indicar em que medida esse conceito central à doutrina-da-ciência pode auxiliar na superação do impasse epistêmico que o conhecimento discursivo acarreta. Mais especificamente, trata-se de avaliar criticamente o problema do dualismo epistêmico gerado pela intencionalidade da consciência, e o alcance da solução proposta por Fichte. Para tanto, primeiramente serão apresentadas três objeções à idéia de intuição intelectual, bem como à noção de fundamentação última, tal como postuladas por Kant, Hegel e Hans Albert. A segunda parte do trabalho faz uma análise da posição de Fichte, e de possíveis respostas suas a tais críticas, tomando como texto base a *Segunda Introdução à Doutrina-da-Ciência* (1797/8). Pretende-se indicar com essa análise o papel fundamental que o conceito de intuição intelectual desempenha no projeto fichtiano de fundamentação do saber. Por fim, na terceira parte do trabalho, pretende-se mostrar que a idéia de intuição intelectual está intimamente vinculada à idéia de insuficiência da razão discursiva. Nessa seção, realiza-se uma análise desse problema a partir do texto da *Doutrina-da-Ciência de 1804*, também com o intuito de examinar uma possível relação teórica entre duas fases do pensamento de Fichte.

Palavras-chave: Fichte, Intuição Intelectual, Segunda Introdução à Doutrina-da-Ciência, Doutrina-da-Ciência de 1804, Fundamentação do Conhecimento.

ABSTRACT

The thesis here presented investigates the idea of an ultimate ground of knowledge through the concept of intellectual intuition, as it appears in the works of J. G. Fichte. The main goal of this research is to indicate how this central concept of the *Wissenschaftslehre* can contribute to overcome the epistemic impasse caused by discursive knowledge. More specifically, the study consists in a critical evaluation about the problem of epistemic dualism generated by consciousness' intentionality, and in an analysis of the solution Fichte proposes. In this regard, the first part of this work presents three objections on the idea of intellectual intuition, as well as on the idea of an ultimate ground of knowledge, in the way these objections are proposed by Kant, Hegel and Hans Albert. In the second part, there is an analysis of Fichte's position and his possible answers to these objections, as it can be found in the *Second Introduction to the Wissenschaftslehre* (1797/8). This analysis should indicate the central role played by the concept of intellectual intuition in Fichte's project of an ultimate grounding of knowledge. At last, in the third part of this work, there is an attempt to show that the idea of intellectual intuition is intimately related to the idea that discursive reason is insufficient. In this section, an analysis of this problem takes as its textual basis the *Wissenschaftslehre 1804*. Besides that, some proximities between the two periods of Fichte's thought should be indicated.

Keywords: Fichte, Intellectual Intuition, Second Introduction to the Wissenschaftslehre, Wissenschaftslehre 1804, Grounding of Knowledge.

LISTA DE ABREVIATURAS

Para a obra de Fichte:

GA - *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*

SW - *Sämtliche Werke*

Vorlesungen - *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen*

Ankündigung - *[Ankündigung] Seit sechs Jahren...*

Begriff - *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der so genannten Philosophie*

EE - *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*

EM - *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie*

Grundlage - *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (= WL 1794/5)*

Logik 2 - *Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik.*

Sonnenklarer Bericht - *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neusten Philosophie*

Thatsachen - *Die Thatsachen des Bewußtseins (1810; 1813)*

Versuch - *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*

WL - *Wissenschaftslehre, seguida do ano de redação (1794/5, 1801/2, 1804^l, 1804, etc.)*

WLnm - *Wissenschaftslehre Nova Methodo (= WL 1798/9)*

ZE - *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*

Para a obra de Kant:

AA - *Akademie-Ausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*

KrV - *Kritik der reinen Vernunft*

KdU - *Kritik der Urteilskraft*

Para a obra de Hegel:

W - *Werke in zwanzig Bänden*

Differenz - *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie*

GW - *Glauben und Wissen*

PhG - *Phänomenologie des Geistes*

WdL - *Wissenschaft der Logik*

Como regra geral para citações, utilizarei as abreviaturas acima determinadas do seguinte modo: título da obra, edição e volume, página. Por razões estilísticas, as fontes primárias sempre serão indicadas em notas de rodapé, sendo o sistema autor-data utilizado somente para fontes secundárias (comentários).

Além disso, exceto quando indicado explicitamente o contrário (com: trad., p. x), todas as traduções do trabalho são minhas. Quanto à ênfase, serão adotadas as seguintes regras de formatação: itálico para grifos do próprio autor citado e negrito quando o grifo for meu. Os textos entre colchetes são sempre adições minhas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
I - TRÊS OBJEÇÕES À IDÉIA DA INTUIÇÃO ENQUANTO PRINCÍPIO DO CONHECIMENTO	20
1. KANT E A IMPOSSIBILIDADE DA INTUIÇÃO INTELECTUAL.....	23
1.1. Determinação kantiana do conceito de intuição intelectual.....	23
1.2. Intuição intelectual e unidade da apercepção: sobre uma dificuldade na fundamentação do sistema transcendental	30
2. HEGEL E A CRÍTICA AO CONHECIMENTO IMEDIATO	35
2.1. A Intuição intelectual é unilateral	38
2.2. A Intuição intelectual é arbitrária.....	45
2.3. A Intuição intelectual é inescrutável.....	50
3. ALBERT E O TRILEMA CÉTICO	55
II - INTUIÇÃO INTELECTUAL COMO FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO.....	61
1. SOBRE O SENTIDO DO TERMO ‘INTUIÇÃO INTELECTUAL’	66
1.1. Duas interpretações pós-kantianas: Reinhold e Jacobi	68
1.2. Duas interpretações contemporâneas: Philonenko e Tilliette	73
2. FICHTE E A INTUIÇÃO INTELECTUAL: SOBRE O <i>ENSAIO DE UMA NOVA EXPOSIÇÃO DA DOCTRINA-DA-CIÊNCIA</i> (1797/8)	84
2.1. A Intuição intelectual é completa: sobre o sentido da clausura epistemológica na filosofia transcendental	90
2.2. A Intuição intelectual é apodíctica: certeza imediata e fundamentação	99
2.3. A Intuição intelectual é universal: consciência e gênese do pensamento	112
III - INSUFICIÊNCIA DA RAZÃO DISCURSIVA: SOBRE O DESENVOLVIMENTO DA <i>DOCTRINA-DA-CIÊNCIA DE 1804</i>	117
1. TRÊS TESES SOBRE A VERDADE.....	123
1.1. Unidade absoluta do saber: sobre idealismo e realismo.....	123
1.2. Gênese da verdade na consciência: sobre conceito e intuição	133
1.3. Sobre verdade e certeza.....	141
2. ABISMO DA RAZÃO: SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O SABER ABSOLUTO E O ABSOLUTO	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS	159

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	164
Bibliografia principal	164
Fontes da obra de Fichte.....	164
Traduções da obra de Fichte.....	164
Fontes de outras obras	165
Bibliografia secundária sobre Fichte:	166
Demais textos.....	170
GLOSSÁRIO.....	172

INTRODUÇÃO

A fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados deste limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado).

Ludwig Wittgenstein

Mas a consciência é para si mesma seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma.

G.W.F. Hegel

Só há um problema estritamente filosófico: traçar os limites da razão humana. “O resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias”, se o homem pode ou não suportar uma existência racionalmente finita – para citar e metacitar Camus – “vem depois”¹. A filosofia pura trata da razão, através da própria razão. Constitui-se assim, como mais de uma vez o afirmou Fichte², o inevitável círculo da atividade racional humana. Círculo, porque deve pressupor desde o início da investigação os elementos fundamentais a serem provados; inevitável, porquanto única possibilidade disponível de análise, e de análise da própria análise; portanto, auto-análise da razão.

¹ Trecho da abertura do livro de Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942.

² O estudo da obra de Johann G. Fichte, ainda completamente incipiente no meio acadêmico de nosso país, tem recentemente se tornado foco de atenção internacional. Diversos são os grupos de discussão sobre o *opus* fichtiano emergentes na atualidade: seja através da rigorosa edição das obras completas, ainda em andamento na Universidade de Munique, seja através da criação de sociedades acadêmicas exclusivamente dedicadas ao estudo do filósofo, como, por exemplo, a *North American Fichte Society* ou o *Groupe d’Etudes Fichtéennes de Langue Française*, percebe-se hoje em dia uma crescente revalorização desta figura ímpar e até mesmo imperativa dentro da tradição filosófica do Idealismo Alemão. Tradicionalmente, Fichte sempre foi visto à sombra de Hegel, lido como mero encadeamento na passagem da filosofia transcendental à dialética da idéia absoluta. Sem dúvida, Fichte consegue sintetizar em sua obra tanto um avanço teórico sobre o projeto de Kant quanto uma antecipação em larga escala das teses de Hegel. Mas sua contribuição filosófica ultrapassa bastante este papel conciliatório. Na verdade, o trabalho minucioso da doutrina-da-ciência, projeto filosófico revisado e reescrito ao longo de toda sua vida, em certa medida vai muito além de seu tempo. É possível antever na construção teórica de Fichte traços marcantes do pensamento da escola fenomenológica contemporânea de Husserl, ou ainda uma teoria do conhecimento enquanto imagem que prenuncia muitas observações da segunda fase de Wittgenstein. Para uma consulta biográfica, cf. FICHTE, E. *Johann Gottlieb Fichte: Lichtstrahlen aus seinen Werken und Briefen nebst einem Lebensabriss*. Leipzig: Brockhaus, 1863, escrito pelo neto do filósofo; MEDICUS, F. *Fichtes Leben*. Leipzig: Felix Meiner, 1922; e principalmente a monumental obra de Xavier Léon, *Fichte et son Temps*. Paris: Armand Colin, 1922, 2v.

Kant foi talvez o primeiro filósofo a tomar plena consciência deste problema crucial. Determinar aquilo que pode ou não ser conhecido por nosso entendimento discursivo, em concurso com nossa sensibilidade receptiva, e assim delimitar como se dá a constituição de objetos da representação a partir de conceitos e intuições: isto foi, sem dúvida, o *leitmotiv* que impulsionou a longa meditação da primeira *Crítica*. Este ambicioso projeto kantiano de efetuar uma síntese cognitiva empírico-racionalista, entretanto, legou mais dúvidas do que respostas. A origem dúplice do conhecimento indicou uma raiz única, porém, inescrutável; a unidade sistemática entre razão prática e teórica dividiu-se em liberdade numênica e saber fenomênico; por fim, a autonomia de uma autojustificação da razão, perdida nas obscuridades da dedução transcendental, transformou o princípio da autoconsciência em mera forma lógica da ligação em geral.

Em certa medida, a inconsistência resultante da investigação kantiana, especialmente no que se refere à impossibilidade de determinar em sentido apodíctico a unidade entre o domínio empírico e o domínio transcendental do conhecimento, esse problema do dualismo epistêmico sintetizado por Hegel no termo *Entzweiung*³, estabeleceu o ponto de partida tanto para as críticas céticas ao projeto de uma filosofia sistemática como para as tentativas pós-kantianas de restabelecer a base ou fundamento do sistema da razão. Por um lado, o idealismo transcendental foi atacado pela posição cética de Schulze e Maimon, cujos argumentos tentaram evidenciar as inconsistências internas do sistema kantiano. Enquanto o primeiro crítico, como depois também fará Jacobi, apontou o “caráter contraditório da postulação da coisa-em-si”⁴, o segundo acusa o sistema kantiano de incorrer em “má circularidade na prova transcendental”⁵.

Por outro lado, a mesma inconsistência serviu de impulso para a construção dos diversos sistemas filosóficos do Idealismo Alemão e, em consequência disso, a distintas estratégias de fundamentação dos respectivos sistemas. Em poucas palavras, o problema da determinação dos limites da razão gerou uma resposta positiva e outra negativa, uma afirmando a possibilidade, outra, a impossibilidade de uma fundamentação última do conhecimento.

³ Cf. principalmente o sub-capítulo do *Differenzschrift* intitulado *Bedürfnis der Philosophie. Differenz*, W II p. 20ss.

⁴ LUFT 2001a, p. 79.

⁵ *Ibidem*, pp. 79-85. Cf. uma discussão detalhada dessas críticas em BEISER 1987, p. 266ss.

Mas se os adeptos da crítica cética, ainda que por diferentes vias de argumentação, respondem em uníssono, o mesmo não se dá com a polifonia dos que a eles se contrapontam. Dentre as três grandes construções sistemáticas da filosofia pós-kantiana, correspondentes às obras de Fichte, Schelling e Hegel⁶, existem ao menos duas possíveis respostas ao impasse em questão. Se de fato há uma fundamentação última do conhecimento humano, seu fundamento é ou interno ou externo ao sistema da razão discursiva. Sendo ele interno à razão, deve existir uma forma ostensiva de demonstrar sua validade, seja através de uma análise exaustiva do discurso, seja a partir de uma cadeia argumentativa dedutiva coerente. Permanecendo externo à mesma, existem ainda duas direções: ou o método de comprovação será por via indireta, isto é, por *reductio ad absurdum*, ou a comprovação do fundamento do saber se dá através da adoção de alguma forma de crença. Em linhas gerais, pode-se dizer que Hegel adota a primeira estratégia, Fichte desenvolve a segunda possibilidade, e Schelling transitará da segunda à terceira alternativa.⁷

Devo fazer aqui um breve porém importante excursão, para desde já evitar mal-entendidos sobre a afirmação acima. Dizer que o fundamento do conhecimento é “externo”⁸ à razão discursiva não significa dizer, sem maiores qualificações, que ele seja por isso irracional, ou ainda, incognoscível. A idéia de que o fundamento do conhecimento racional esteja além da razão não implica que ele esteja além do conhecimento. Tal implicação só seria válida a partir de uma total restrição do conceito de conhecimento à esfera da linguagem, ou ainda, à esfera da lógica que fundamenta a linguagem. Sem dúvida, a aceitação dessa condição determina uma orientação teórica predominante na história da filosofia, que além do assim denominado racionalismo clássico inclui também

⁶ Talvez pudéssemos incluir também nessa lista o mais célebre dos alunos de Fichte, a saber, Schopenhauer. A importante obra desse autor, no entanto, não compartilha da mesma idéia de “sistema” filosófico, tal como concebida por seus coetâneos.

⁷ De fato, determinar as diferentes posições adotadas por Schelling, esse filósofo *en devenir*, parece exigir uma obra à parte. Pouco tempo depois do breve período de colaboração com Fichte, quando então Schelling escreve um tratado explicitando (e a meu ver já transformando completamente) o conceito de intuição intelectual, a filosofia de Schelling se transforma em árdua crítica ao idealismo transcendental. Sua *Filosofia da Natureza* servirá como ponto de partida para o *Sistema da Identidade*, de 1800, que busca a unidade entre sujeito e objeto do conhecimento em um ponto de vista absoluto ou incondicionado (denominado ‘ponto de indiferença’). Na fase tardia de sua obra, depois de um plano inacabado das *Idades do Mundo*, o autor desenvolve a assim denominada *Filosofia da Mitologia e da Revelação*. Para uma descrição completa desse itinerário, cf. sobretudo SCHULZ 1975 e TILLIETTE 1970. Cf. ainda uma exposição crítica da interpretação de Schelling, em contraposição à de Fichte, em PHILONENKO 1999, p. 84ss.

⁸ Externo à razão é apenas o fundamento, enquanto resultado do procedimento da prova negativa, e não o próprio procedimento.

boa parte da tradição analítica contemporânea. No entanto, e aqui se encontra um dos pontos centrais da presente tese, é possível afirmar que os conceitos de razão e conhecimento não são necessariamente sinônimos, nem o são pensamento e consciência, e seria possível dizer ainda que em ambos os casos, respectivamente, o segundo termo abarca o primeiro.

Esse retorno aparentemente anacrônico ao paradigma da consciência⁹, no que toca o ponto aqui em discussão, parece-me todavia incontornável. Só a consciência-de-si dá sentido e unidade à totalidade simbólica da razão. Os signos, sejam eles conceitos ou outros meios simbólicos quaisquer, sempre denotam um outro de si, servem como indicadores de uma realidade que ultrapassa a mera forma. Nesse sentido, o fundamento do conhecimento se mostra como instância última de toda significação, e, justamente por isso, problematicamente indicado e ao mesmo tempo inatingível através da linguagem. A tarefa filosófica, assim parece Fichte tê-la determinado para si, consiste, sobretudo, em tentar compreender esse *hiatus* que separa a razão de seu fundamento, ou ainda, em sentido inverso, a consciência de sua expressão no pensamento.

Se Kant condenou o uso indevido do entendimento para além de seus limites, fazendo da intuição intelectual uma simples analogia ideal de nossa faculdade intuitiva sensível, se Hegel, mais tarde, transformou este termo técnico em símbolo de irracionalidade e procedimento anti-filosófico¹⁰, Fichte, entretanto, encontrou na intuição intelectual a expressão máxima de sua orientação teórica. Enquanto idealismo transcendental, a doutrina-da-ciência pretende explicitar o papel central que a consciência exerce na construção do saber. No entanto, enquanto teoria epistemológica^{11,12}, mesmo

⁹ Para utilizar a expressão da crítica, a meu ver mais assertórica do que fundamentada, de Habermas.

¹⁰ Todavia, é interessante notar que o próprio Hegel, na fase inicial de sua obra, também considera um sentido positivo para essa expressão. Como esclarece Westphal, “em sua filosofia da identidade de 1801, Hegel considerava que a especulação era a síntese da intuição intelectual com o pensamento reflexivo. Ainda que Hegel tenha dado ao pensamento reflexivo (i.e., discursivo, conceitual) um papel subordinado, seu papel é mesmo assim constitutivo no conhecimento especulativo. O papel constitutivo do pensamento reflexivo se restringe, porém, a demonstrar (na “lógica”) que os conceitos finitos reflexivos são em última instância inadequados para captar o Absoluto. Essa demonstração, afirmava Hegel, nos prepara para o conhecimento especulativo do Absoluto via intuição intelectual.” (In: SEDGWICK 2000, pp. 285-6).

¹¹ Torres Filho (1975, p. 17 - nota 15), seguindo uma sugestão apontada por Hyppolite, observa que o termo *Wissenschaftslehre* poderia muito bem ser corretamente traduzido por epistemologia. De fato, a nota em questão explicita a seguinte afirmação bastante pertinente do autor: “toda ontologia, do ponto de vista de Fichte, é uma epistemologia que se ignora.” (*Ibidem*).

¹² É importante observar aqui que o caráter ‘epistemológico’ da teoria de Fichte recebe um significado bem distinto de qualquer acepção contemporânea do termo. A doutrina-da-ciência não pretende restringir a investigação transcendental à mera análise das propriedades formais de nosso pensar, mas sobretudo mostrar

sendo herdeira do criticismo kantiano, a doutrina-da-ciência segue um rumo notavelmente mais radical. Através de um argumento regressivo, que tem por objetivo demonstrar a insuficiência inerente à razão discursiva, a teoria de Fichte aponta para uma instância pré-reflexiva de certeza imediata, instância essa que não só constitui o próprio sujeito cognitivo, mas também deve fundamentar a veracidade de todo e qualquer procedimento lógico intra-sistêmico da razão. Denominada alternadamente pela expressão ‘consciência pura’, ou simplesmente pelo coloquial pronome ‘eu’, essa instância cognitiva imediata representa assim o ponto limítrofe de justificação do saber.

Mas o que propriamente significa postular um conhecimento intuitivo imediato de si como forma fundamental e fundamentadora do saber filosófico? Como devemos compreender este acesso intuitivo direto ao eu puro ou transcendental, e em que medida essa fonte primeva da teoria epistemológica fichtiana, que na sua terminologia técnica denomina-se ‘intuição intelectual’, pode ser de fato captada pela intencionalidade da consciência representacional? Como explicitar de maneira objetiva e determinada esta capacidade *sui generis* de autocompreensão da razão pura, se só podemos fazê-lo a partir dos limites impostos pela lógica mediata do discurso? A suposta clareza solar da intuição intelectual parece aqui ao contrário simplesmente ocultar, sob seu brilho imediato, um mundo de obscuras dificuldades argumentativas. Não por acaso, em uma importante carta escrita a Reinhold, em julho de 1795, Fichte confessa: “a entrada para minha filosofia é o absolutamente inconcebível.”¹³

O esboço de uma resposta adequada a esse contexto problemático já foi delineado anteriormente: é preciso rever o conceito de conhecimento que subjaz à idéia de uma fundamentação última. Ou melhor dito, será preciso redefinir esse conceito de modo que o próprio conceito de fundamentação receba um novo matiz teórico. Só assim talvez seja possível escapar das críticas céticas ao projeto de uma fundamentação última do conhecimento. Essa talvez a única via para libertar a investigação filosófica de sua eterna prisão circular. Ainda assim, como também já foi indicado, o processo que permite redefinir o conceito de conhecimento deve realizar um “movimento centrífugo”, isto é, deve partir desde a estrutura interna do sistema da razão discursiva em direção àquilo que

o vínculo fundamental de sua estrutura lógica com a atividade constitutiva da consciência; isso não significa que a lógica transcendental fichtiana seja uma psicologia da lógica; ela deve ser compreendida muito mais como uma espécie de teoria do conhecimento do fenômeno espiritual.

¹³ *Briefe*. Leipzig: Reclam, 1986, p. 162.

abarca e fundamenta essa mesma estrutura, ou seja, da análise da inconsistência da razão rumo a uma possível completude extra-racional. A prova da necessidade de postular a intuição intelectual como fundamento do saber é, portanto, sempre uma prova negativa, pois demonstra somente a impossibilidade de compreender tal fundamento como interno à própria razão. Só através desse procedimento negativo de argumentação Fichte consegue evitar uma tendência que parece natural ao seu projeto, e foi sem dúvida predominante dentre aqueles que, como Jacobi, recusaram a idéia de uma completude sistemática da razão *per se*: a tendência ao misticismo.

Ora, uma prova por via negativa também permanece atrelada ao misticismo se não consegue ao menos indicar em que consiste esse princípio para além da razão. Aquele mesmo discurso que na teoria de Fichte se demonstra inconsistente e incompleto deve agora revelar, seja diretamente, seja por metáfora ou analogia, a natureza dessa atividade da consciência pura que o autor denomina ‘intuição intelectual’. Eis a grande dificuldade do sistema filosófico fichtiano: conciliar o rigor de exposição do sistema da razão com o caráter não compreensível de seu fundamento último. Mais do que isso, Fichte tem como desafio desenvolver uma descrição coerente dos aspectos que definem a ação da intuição intelectual, essa pura ação que prescinde de qualquer ser. Sobretudo será necessário compreender em que sentido a atividade da autoconsciência por si só pode ou não ser vista como uma atividade cognitiva. Em diversos momentos Fichte parece afirmar justamente o contrário: isoladamente, a autoconsciência jamais constitui um estado de consciência completo ou determinado. Se ela representa apenas uma condição de possibilidade de toda e qualquer consciência determinada, como poderíamos então interpretar o sentido da fundamentação epistêmica que ela estabelece?

A dificuldade se agrava ainda mais com o aprofundamento da teoria fichtiana no período berlinense. Aquilo que antes se afigurava como esclarecimento da estrutura epistemológica do sujeito, isto é, enquanto teoria da autoconsciência, parece dar lugar a uma forma de teologia negativa. Mesmo se considerarmos que o saber absoluto – esse o termo chave das novas exposições posteriores ao período de Jena – é apenas uma transformação terminológica radical da noção de eu absoluto, tal como empregada na primeira fase do pensamento de Fichte, a doutrina-da-ciência pretende agora vincular esse saber absoluto a uma instância mais fundamental, e porque não dizer, ainda mais incompreensível. A tese central da fase tardia do pensamento de Fichte pode ser sintetizada na seguinte formulação: o saber absoluto se mostra como imagem do próprio Absoluto.

Assim, se a tarefa de elucidação da intuição intelectual, enquanto fundamento pré-discursivo do saber, apontava para uma forma outra de conhecimento, a elucidação do conceito de Absoluto esbarra no limite do irracional ou incognoscível. Pensar a intuição é em certo sentido incoerente, pois a intuição só pode ser intuída¹⁴; conceber o Absoluto, porém, como colocará de modo paradoxal a *Doutrina-da-Ciência de 1804*, significa conceber o inconcebível, justamente enquanto inconcebível.

Mostrar que a intuição é o fundamento do conhecimento, a partir da obra de Fichte, eis o principal objetivo da tese. E isso de fato só poderá ser um “mostração”, e não uma demonstração, pois não há via de acesso direto que conduza o conceito à intuição. Toda argumentação, segundo o próprio Fichte, é sempre indicação ou signo que aponta para uma ação absolutamente interna e, portanto, indizível do espírito. Compreender essa ação é realizá-la. O trabalho da tese consiste, portanto, em analisar tudo aquilo que não é capaz de cumprir essa tarefa procuratória; provar por via indireta justamente a forma de conhecimento mais direta. Por outro lado, não se faz aqui nada mais do que o trivial: toda linguagem é justamente esse indício externo que provoca uma produção interna de sentido. Provar algo a alguém é convidar esse indivíduo a reproduzir, ou melhor, reconstruir aquilo que foi por nós construído na intuição interna.

Com relação à estrutura do presente trabalho, primeiro sua linha mestra: pretendo investigar mais especificamente quais os possíveis sentidos que a expressão ‘intuição intelectual’ recebe, e por conseguinte qual papel a intuição desempenha na tentativa fichtiana de fundamentação absoluta do conhecimento. Essa investigação, tal como apresentada aqui, pode ser lida como primeiro esboço de um projeto de pesquisa maior, a saber, a investigação sobre o papel do conhecimento intuitivo e da natureza intuitiva de toda fundamentação última não só dentro da obra de Fichte como um todo, mas até mesmo em relação à própria história da filosofia. Ao mesmo tempo, uma correta compreensão da

¹⁴ “Apenas a intuição pode ser intuída ao invés de pensada. O pensamento só pode ser pensado; não pode ser intuído. De fato, cada expressão da mente só pode ser captada por si própria. (...)”. FICHTE, *WLn*. GA IV 2, p. 31.

relevância e do sentido desse termo pode sem dúvida também servir para uma reavaliação do lugar e da importância da obra de Fichte dentro da tradição filosófica ocidental.

No entanto, dentro do escopo aqui delimitado, apresentarei uma análise de dois importantes textos da obra de Fichte, cada qual referente a uma distinta fase de seu pensamento. Quero deixar claro, porém, que a análise desses textos está direcionada especificamente ao problema filosófico recém indicado, o que significa dizer que não é meu objetivo principal advogar uma defesa incondicional da obra de Fichte frente a seus adversários, como muitas vezes ocorre na literatura sobre o filósofo. Pelo contrário, como ficará evidente ao longo do texto, pretendo indicar que a posição de Fichte, no que se refere ao problema da fundamentação através da intuição intelectual, se mostra em determinados pontos inclusive como inconsistente.

O primeiro texto analisado é na verdade um conjunto de textos publicados pelo próprio autor, sob o título geral de *Ensaio de uma nova exposição da Doutrina-da-Ciência (Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre)*, em 1797/98. Esse esboço de uma segunda exposição da *Wissenschaftslehre*, que surge com o intuito de esclarecer os múltiplos erros de interpretação causados pela primeira versão de sua obra, a assim denominada *Grundlage*, consiste em duas introduções e um primeiro capítulo. O texto em questão, em particular aquele da *Segunda Introdução à WL*, se mostra especialmente importante para a discussão do trabalho, na medida em que Fichte, depois do estranho silêncio da *Grundlage*, retoma o conceito de intuição intelectual. De fato, o *Versuch* é o único texto publicado em vida pelo filósofo que traz uma apresentação clara e extensiva desse conceito central.

Na seqüência do trabalho, tentarei fazer uma ligação pouco usual entre duas fases do desenvolvimento da doutrina-da-ciência. Tomando como texto de apoio a segunda série de preleções sobre a *Wissenschaftslehre*, de 1804, considerada pelo próprio filósofo como a versão mais bem acabada de sua obra, pretendo mostrar como o método de fundamentação do conhecimento a partir da intuição intelectual, ou da certeza da consciência de si, tal como elaborado no *Versuch* do período de Jena, se mantém presente na fase berlinense do pensamento de Fichte. Ainda que muito distante dos textos anteriores na forma de sua exposição - o que fez inclusive com que grande parte dos intérpretes desse texto célebre de Fichte lessem na transformação terminológica do autor também uma conseqüente (e surpreendente, para não dizer contraditória) virada ontológica de sua

orientação teórica -, pretendo mostrar em minha análise que a idéia da intuição como princípio permanece sendo o tema central discutido nessa versão tardia da obra de Fichte.

Precedendo essas análises, que constituem a parte principal do trabalho, apresento no primeiro capítulo uma reconstrução de três posições críticas à idéia de fundamentação intuitiva do saber. A primeira delas expõe o modo como Kant postulou e ao mesmo rejeitou o conceito de intuição intelectual. A partir dessa breve exposição, baseada em passagens tanto da *Crítica da Razão Pura* como da *Crítica da Faculdade do Juízo*, indico algumas dificuldades sistemáticas do projeto crítico transcendental, geradas pela recusa kantiana daquele conceito.

Em seguida, apresento a crítica de Hegel ao conceito de intuição intelectual, que em grande parte resume também a crítica hegeliana ao próprio projeto idealista de Fichte. Mesmo estando grande parte dessa análise centrada nos dois polêmicos textos inaugurais de 1801/2, isto é, no “*Differenzschrift*” e no *Glauben und Wissen*, pretendo destacar elementos sistemáticos da crítica hegeliana, mostrando também indiretamente com isso que a posição do autor, em relação à idéia de um conhecimento imediato, não sofre mudanças consideráveis em sua obra madura.

Por fim, o teorema fichtiano da intuição como princípio deverá passar pelo crivo do trilema cético. Seguindo a exposição contemporânea de Hans Albert nos primeiros capítulos de seu *Tratado da Razão Crítica*, apresento brevemente alguns aspectos gerais da crítica ao modelo intuitivo de conhecimento. Mesmo fazendo parte de outro contexto teórico, aquele da teoria da ciência contemporânea, as observações de Albert retomam em grande medida elementos presentes nas outras duas posições críticas apresentadas. Assim, a discussão do Trilema de Münchhausen servirá como visão sinóptica dos possíveis problemas teóricos enfrentados pelo sistema do idealismo transcendental.

Se o projeto de uma fundamentação última do conhecimento a partir do conceito de intuição intelectual, tal como o pretende realizar a doutrina-da-ciência de Fichte, pode ou não ser levado a cabo, ele sem dúvida precisa primeiro dar conta das objeções levantadas pelas três posições críticas apresentadas a seguir.

I - TRÊS OBJEÇÕES À IDÉIA DA INTUIÇÃO ENQUANTO PRINCÍPIO DO CONHECIMENTO

(...) intuição intelectual, ou também pensamento absoluto, denominados mais corretamente por pensamento vazio e charlatanice.

Arthur Schopenhauer

Sem dúvida o projeto da doutrina-da-ciência de Fichte foi objeto tanto de ardorosa recepção quanto de rejeição e escárnio¹ por parte de seus contemporâneos. A obra do filósofo, genial e em igual medida também geniosa², era ou adorada, ou simplesmente odiada. Fichte foi assim a um só tempo o herói intelectual da Alemanha de sua época e o personagem de uma íngreme e incompreensível derrocada do cenário intelectual dessa mesma Alemanha do final do século XVIII.

Não bastasse um tal julgamento extremado com relação à idéia geral norteadora de seu projeto filosófico, muitas foram as polêmicas direcionadas a determinados aspectos de sua doutrina, inaugurada de forma sistemática com a publicação dos *Fundamentos da Doutrina-da-Ciência Completa*³ no ano de 1794. Assim, o uso do pronome pessoal ‘eu’ como vocábulo técnico filosófico, a idéia de natureza enquanto não-eu, o problemático termo *Anstoss*, a tentativa de estabelecer uma dedução *a priori* das categorias transcendentais da razão, poderiam constar como alguns desses aspectos criticados.

Entretanto, é no uso fichtiano do termo intuição intelectual que reside talvez o aspecto mais central e interessante de todas essas críticas. Aqui surge propriamente a discussão sobre a possibilidade de fundamentação última do conhecimento humano ou sistema da razão, discussão essa que rege os diferentes desenvolvimentos da filosofia no

¹ Um belo exemplo dessa “recepção” é a sátira de Jean Paul, intitulada *Clavis Fichteana seu Leibgeberiana*, publicada em 1800. Para uma descrição geral dos comentários negativos acerca da doutrina-da-ciência cf. VETÖ 1998, v. 1, pp. 325-7.

² Fichte tornou-se célebre em sua época não só pela argúcia lógica de seus argumentos ou pelo impressionante poder de convencimento que suas preleções manifestavam, mas além disso pelo tom muitas vezes irônico e cáustico de suas invectivas diretas a críticos e leitores desatentos de sua obra.

³ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Existem duas traduções para o português desse texto seminal de Fichte. A primeira é de Rubens R. Torres Filho, e aparece no volume dedicado a Fichte da *Coleção Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1984 (2ª ed.). A segunda tradução, publicada em Portugal, é trabalho do professor Diogo Ferrer. *Fundamentos da Doutrina-da-Ciência Completa*. Lisboa: Colibri, 1996.

período do Idealismo Alemão. Ainda que a idéia de um princípio único do saber só venha à tona explicitamente na obra de Reinhold⁴, ela já se encontra presente de modo subjacente ao longo de todo projeto crítico-transcendental kantiano. Essa raiz inescrutável que, na primeira *Crítica*, sustenta o dualismo epistêmico entre sensibilidade e entendimento, e que mais tarde, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, se tornará, *mutatis mutandis*, raiz unitária dos aspectos prático e teórico da razão, tornou-se o principal foco de investigação do debate filosófico pós-kantiano.⁵

Fichte certamente levou esse projeto de fundamentação a suas últimas conseqüências, tomando como ponto de partida a tese da intuição como princípio do saber. Não por acaso essa mesma tese *sui generis*, tão criticada e ao mesmo tempo tão incompreendida, serviu como alvo principal das objeções de seus contemporâneos, tendo tal crítica na figura de Hegel seu máximo porta-voz. Nesse sentido, pretendo apresentar brevemente no que segue três objeções importantes à idéia de fundamentação do conhecimento através da intuição. Tomarei como ponto de partida dessa reconstrução as afirmações kantianas, presentes na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica da Faculdade do Juízo*, sobre a impossibilidade de uma intuição intelectual humana. O objetivo dessa primeira análise será, sobretudo, estabelecer a distinção radical existente entre os usos kantiano e fichtiano dessa expressão, e com isto indicar a conseqüente incompatibilidade dos mesmos.

Em seguida, farei uma exposição sucinta da crítica que Hegel faz à idéia de um conhecimento imediato por intuição, crítica essa dispersa na extensa obra do autor, cuja formulação mais precisa se encontra no primeiro capítulo do primeiro livro de sua *Ciência*

⁴ Cf. REINHOLD, K.L. *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Meiner, 1978, p. 353-54. De fato, além de legítimo precursor da idéia de fundamentação do sistema da filosofia transcendental sob um único princípio, Reinhold serviu também como importante interlocutor de Fichte e Schelling (e de modo mais indireto, também de Hegel) no desenvolvimento posterior dessa mesma idéia. Para uma introdução ao tema, ver o capítulo 8 do livro de Beiser (1987, pp. 226-265); para uma abordagem sistemática mais aprofundada, cf. LAUTH, R. (Ed.). *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. Sieben Beiträge nebst einem Briefkatalog aus Anlaß seines 150. Todestages*. Bonn: Bouvier, 1974. Uma discussão mais atual se encontra na monografia de Martin Bondeli, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1995, uma das únicas obras dedicadas exclusivamente à filosofia de Reinhold. Além disso, cf. a recente coletânea de artigos editada por Bondeli e Lazzari, *Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Basel 2004. No entanto, é importante destacar que essa influência, como indica o recente livro de Franks (2005, p. 203), provém muito mais de uma consideração crítica sobre a insuficiência argumentativa do método reinholdiano do que de uma simples aceitação ou continuação de sua *Elementarphilosophie*.

⁵ Cf. GLOY 1982, p. 38.

da Lógica.⁶ Ainda que grande parte dessa crítica esteja intimamente relacionada a – e por que não dizer também diretamente condicionada por – determinados aspectos do sistema filosófico hegeliano, minha intenção é apenas indicar através do texto de Hegel algumas dificuldades centrais ao método de fundamentação adotado por Fichte.

Por fim, a terceira objeção se refere ao célebre problema do assim denominado trilema cético. Seguindo a reconstrução contemporânea de Hans Albert dos *tropoi* do ceticismo clássico grego, apresentarei aquilo que se poderia determinar como elementos fundamentais para uma crítica *in toto* da própria idéia de fundamentação última do conhecimento. Assim, se as duas primeiras objeções se referem explicita e diretamente ao termo ‘intuição intelectual’, a última retrata mais precisamente o conjunto de dificuldades que qualquer projeto filosófico fundacionista, para usar o jargão atual, acarreta. Um esclarecimento sobre tais dificuldades, do ponto de vista tanto historiográfico como principalmente sistemático, deverá trazer nova luz sobre esse obscuro ainda que crucial teorema da filosofia de Fichte.

⁶ Refiro-me especificamente ao capítulo intitulado *Com o que deve ser feito o Começo da Ciência? (Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?)*.

1. KANT E A IMPOSSIBILIDADE DA INTUIÇÃO INTELECTUAL

1.1. Determinação kantiana do conceito de intuição intelectual

Se tivéssemos que resumir a tese kantiana sobre o conceito de intuição intelectual em uma única sentença, seria simplesmente essa: não há uma intuição intelectual humanamente possível.⁷ Mantendo-se em pleno acordo com os limites impostos ao conhecimento humano pelos pressupostos de sua filosofia transcendental, Kant só pôde conceder uma determinação negativa àquele termo. Assim, toda e qualquer referência a tal forma de intuição só se dá por analogia, comparando a finitude intrínseca de nosso conhecimento discursivo a um ideal de conhecimento plenamente intuitivo, atribuível somente à onisciência divina. Vejamos em maior detalhe o que caracteriza essa definição, e qual será seu papel na discussão pós-kantiana sobre a possibilidade de um fundamento intuitivo do conhecimento.

Na edição B de sua primeira *Crítica*, ao final da *Estética Transcendental*, Kant já indica um primeiro aspecto determinante do conceito de intuição intelectual, aqui denominada ‘intuição originária’:

Não querendo considerar o tempo e o espaço formas objetivas de todas as coisas, resta apenas convertê-las em formas subjetivas de nosso modo de intuição, tanto externa como interna; modo que se denomina sensível, porque *não é originário*, quer dizer, não é um modo de intuição tal, que por ele seja dada a própria existência do objeto da intuição (modo que se nos afigura só poder pertencer ao Ser supremo), antes é dependente da existência do objeto e, por conseguinte, só possível na medida em que a capacidade de representação do sujeito é afetada por esse objeto.⁸

Kant contrasta aqui a passividade da afecção sensível, que designa o fato de que toda nossa intuição pressupõe um objeto ou substrato dado, à atividade de uma possível

⁷ Cf. *KrV*. B 72.

⁸ *KrV*. B 71-72; trad., p. 86. Excepcionalmente para as citações da primeira *Crítica*, utilizarei como de praxe sigla e página das edições originais (A e B), o que facilita a referência a outras edições e traduções. Todos os trechos citados da *Crítica da Razão Pura* tem tradução de Manuela P. Dos Santos e Alexandre F. Morujão (edição portuguesa).

intuição intelectual divina, que originaria ou criaria seus próprios objetos intuídos, isto é, teria uma capacidade *a priori* de dar existência real aos mesmos. Em certa medida, a alusão kantiana corresponde ao modelo teológico de uma criação ex-nihilo, compreendida por sua vez como parte da descrição da onipotência divina. Importante é destacar aqui que nossa intuição, ao contrário daquela originária, é, como diz Kant no trecho supracitado, “dependente da existência do objeto”. De fato, a esta breve qualificação de nosso modo sensível e receptivo de intuição pertence em grande parte toda justificativa do realismo empírico subjacente à esfera dos fenômenos transcendentais. Em outras palavras, a própria distinção, fundamental à teoria kantiana, entre fenômeno e nùmeno, ou aparência e coisa-em-si, está intimamente vinculada com a delimitação ou restrição da faculdade intuitiva humana à sensibilidade⁹. Fazendo referência à antinomia do juízo teleológico, Eckart Förster mostra claramente o vínculo em questão:

A antinomia da faculdade de julgar teleológica conduz de fato à idéia de um outro entendimento possível que o nosso. Para se compreender que o conceito de uma finalidade da natureza está condicionado pela discursividade de nosso entendimento, precisamos em última instância apenas da possibilidade de um entendimento não discursivo, tal como na *Crítica da Razão Pura* se deveria tomar em consideração a possibilidade de uma intuição não-sensível, para que se pudesse pensar objetos dos sentidos enquanto fenômenos. (2002, p. 176).

Assim podemos destacar, por contraposição, uma segunda característica para a acepção kantiana da expressão ‘intuição intelectual’: a idéia de uma captação direta ou positiva do próprio nùmeno. É o que Kant nos indica claramente na seguinte passagem:

Se quiséssemos, pois, aplicar as categorias a objetos que não são considerados fenômenos, teríamos, para tal, que tomar por fundamento uma outra intuição, diferente da sensível, e o objeto seria então um nùmeno em *sentido positivo*. Como, porém, tal intuição, isto é, a intuição intelectual, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de

⁹ Em *The Bounds of Sense*, Strawson (1993, p. 41) aponta para esse problema, quando, ao comentar sobre a idéia de uma percepção da coisa-em-si, isto é, de uma intuição intelectual, observa: “Kant indica que somos incapazes de compreender a possibilidade de uma tal percepção. Mas ele não indica que, seja qual for a obscuridade em torno dessa noção, a mesma obscuridade envolve toda a doutrina de que coisas no tempo e no espaço são aparências”.

conhecer, a aplicação das categorias não pode transpor a fronteira dos objetos da experiência;¹⁰

Por isso Kant designa por problemático¹¹ não só o conceito de númeno, enquanto conceito-limite¹² necessário à compreensão da idéia de causalidade e conseqüentemente também da tese sobre o realismo empírico, mas também o conceito de um entendimento que possa conhecer esse númeno, ou seja, o conceito correspondente de um entendimento intuitivo, “possibilidade esta de que não podemos ter a mínima representação.” Mesmo sem a capacidade de representar um tal entendimento, podemos sim pensá-lo sem contradição, e assim a idéia de intuição intelectual se mostra na verdade como um ideal regulador do conceito que temos da limitação de nossa própria faculdade cognitiva.¹³ Kant esclarece esse ponto no seguinte trecho da *Crítica da Faculdade do Juízo*:

Não é aqui de modo nenhum necessário demonstrar que seja possível um tal *intellectus archetypus*, mas simplesmente que nós somos conduzidos àquela idéia pelo contraste com nosso entendimento discursivo, que necessita de imagens (*intellectus ectypus*) e com a contingência de uma tal constituição. Tampouco tal idéia contém qualquer contradição.¹⁴

De fato, o *locus* clássico da investigação kantiana acerca da possibilidade de uma intuição intelectual se encontra nos célebres parágrafos 76 e 77 da terceira *Crítica*. Kant inicia a exposição do parágrafo 76 através de exemplos que devem servir como indicação das determinações da natureza finita e discursiva de nossa faculdade de julgar. Assim, o autor toma primeiramente a distinção entre os conceitos de possibilidade e efetividade para, em seguida, mostrar que tal distinção está diretamente vinculada à raiz dúplice da

¹⁰ *KrV*. B 308; trad., p. 269.

¹¹ É o que afirma explicitamente a seqüência do texto de Kant: “O conceito de um *númeno*, tomado apenas como problemático, é, todavia, não só admissível, mas também inevitável como conceito limitativo da sensibilidade. Mas então o númeno não é um *objeto inteligível* particular para o nosso entendimento; um entendimento a que pertencesse esse objeto é já de si um problema, a saber, um entendimento que conheça o seu objeto, não discursivamente por categorias, mas intuitivamente, por uma intuição não sensível, possibilidade esta de que não podemos ter a mínima representação.” (*KrV*. B 311-12; trad., p. 271)

¹² Cf. KANT, *KrV*. B 311; trad., p. 270.

¹³ “Vale notar que, já nesse momento, a percepção da limitação humana se dá baseada na verificação de um limite próprio à razão, e não com base em algum tipo de acesso a uma inteligência divina.” (PIMENTA 1997, p. 25).

¹⁴ *KdU*. AA V, p. 408; trad., p. 249.

razão, qual seja, as faculdades do entendimento e da sensibilidade. O primeiro estabelece aquilo que é possível ser pensado sem contradição, esta última delimita o que é efetivo ou concreto em nossa experiência. Caso contrário, observa Kant, “se o nosso entendimento fosse intuente, não possuiria qualquer objeto que não fosse o efetivo”¹⁵, o que significa dizer que tal distinção, no que se refere ao conceito kantiano de intuição intelectual, não faria propriamente sentido.

O segundo exemplo kantiano refere-se à distinção entre liberdade e necessidade. Aqui também o dualismo presente em nossa natureza racional determina o concurso entre duas esferas da ação moral. Por um lado, o entendimento pensa a lei moral enquanto ideal de autonomia da liberdade, mas este ideal só se torna um **dever** moral porque se encontra contraposto à cadeia necessária da causalidade natural. Em outras palavras, a realização da liberdade só se torna um dever na medida em que o agente moral, para fazer aquilo que deve ser, precisa superar a limitação ou imperfeição da realidade concreta do mundo (e isso inclui sua própria natureza enquanto corpo físico). Assim, em consonância com a explicação do primeiro exemplo apresentado anteriormente, a distinção entre aquilo que deve ser e aquilo que é de fato, de acordo com Kant,

não aconteceria se a razão, sem sensibilidade (como condição subjetiva da sua aplicação a objetos da natureza), segundo sua causalidade, por conseguinte como causa, fosse considerada, num mundo inteligível, completamente concordante com a lei moral, mundo em que não existisse nenhuma diferença entre dever e fazer (...).¹⁶

No terceiro exemplo Kant retoma a discussão sobre a relação causal recíproca existente entre as partes e o todo de um organismo natural, e mostra sumariamente que nosso entendimento, por ser discursivo, só compreende tal relação enquanto causação desde as partes em direção ao todo¹⁷, mas não o contrário. Contudo, como o entendimento só pode compreender a totalidade do organismo na medida em que este último se encontra em conformidade a um fim, nossa limitação impõe à faculdade do juízo um princípio

¹⁵ *KdU*. AA V, pp. 401-2; trad., p. 243.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 403-4; trad., p. 245.

¹⁷ “O entendimento humano é, do ponto de vista crítico, discursivo: ele não vai do todo para as partes mas, ao contrário, das partes para a idéia do todo. Se, ao contrário, nosso entendimento fosse intuitivo, o todo do mundo seria dado como efetividade em uma só intuição, sem restrições de espaço e tempo.” (PIMENTA, 1997, p. 25).

subjetivo ou regulador, que postula como regra geral para a interpretação da natureza, enquanto organismo, uma lei de conformidade a fins.

Agora, deixando de lado o segundo exemplo citado, que diz respeito a outro âmbito filosófico, a saber, a filosofia moral¹⁸, pode-se, seguindo a fina análise proposta por Förster, distinguir a partir dos outros dois exemplos duas capacidades cognitivas¹⁹ em contraposição ao entendimento humano finito: primeiramente, uma **intuição não-sensível ou intelectual**, que coaduna possibilidade e efetividade, na medida em que esta forma de intuição cria efetivamente os próprios objetos de sua intuição. Tal acepção já foi considerada mais acima, no contexto da primeira Crítica. Mais tarde será visto como essa idéia de uma intuição que constrói seu próprio objeto, aplicada não mais ao conceito de um entendimento divino, mas à espontaneidade da apercepção transcendental, servirá como ensejo à teoria fichtiana de autoposição do eu; alternativamente, pode-se falar sobre um **entendimento intuitivo**, cuja capacidade judicativa seria capaz de intuir as partes imediatamente a partir do todo, de maneira necessária, “já que ele [i.e., o entendimento intuitivo] não é como o nosso, discursivo, mas sim intuitivo – vai do *universal-sintético* (da intuição de um todo como tal) para o particular, isto é, do todo para as partes; entendimento que, por isso, não contém em si (...) a contingência da ligação das partes”²⁰. Como indica Förster sinteticamente, “no primeiro caso se trata da alternativa: receptivo/espontâneo, no segundo caso da alternativa: discursivo/intuitivo.” (2002, p. 177).

Além disso, a análise de Förster estabelece, dentro dessa distinção entre intuição intelectual e entendimento intuitivo, duas possíveis qualificações para cada uma das expressões. No primeiro caso, se trata de distinguir entre uma intuição imediata produtiva e uma intuição imediata não-sensível. Devo confessar que nesse caso específico não fica nada claro o motivo de uma tal distinção, considerando que o próprio Kant contrapõe intuição sensível e intuição intelectual justamente a partir da respectiva oposição entre receptividade e espontaneidade da razão.

¹⁸ Sem dúvida a antinomia moral pode ser compreendida também em sentido modal, ou seja, dentro da oposição possibilidade/efetividade, neste caso aplicada à ação do sujeito concreto no mundo. A exclusão, portanto, visa aqui apenas clareza na exposição que se segue. Ainda que não faça parte do foco do presente trabalho, espero poder esclarecer em linhas gerais, ao longo do mesmo, qual a verdadeira relação entre liberdade e intuição intelectual, no que se refere à acepção fichtiana desses conceitos.

¹⁹ Reproduzo aqui de maneira livre a distinção apontada por Förster (2002, p. 177). O artigo de Förster talvez seja um dos poucos, dentro da imensa literatura sobre Kant, a levantar nuances de extrema importância para uma correta interpretação da expressão ‘intuição intelectual’, como ficará evidente logo abaixo. Uma delimitação próxima, porém menos detalhada, se encontra em GRAM 1981.

²⁰ KANT, *KdU*. AA V, p. 407; Trad., p. 248.

No que se refere ao segundo caso, o autor oferece duas caracterizações para a idéia de um entendimento intuitivo²¹: uma diz respeito à determinação por negação de um conhecimento universal-sintético, face a nosso modo universal-analítico de conhecimento. Como já foi referido antes, essa propriedade permite ao entendimento intuitivo ter uma representação da ligação necessária entre as partes e o todo de um produto da natureza diretamente a partir de idéia da totalidade. A outra possível caracterização dessa forma de conhecimento designa a representação da natureza como um todo, enquanto sistema total organizado. Nesse sentido, esse entendimento se compreenderia como própria causa originária do mundo. É justo estabelecer aqui uma correlação teológica para essa noção, pois tal entendimento visto como causalidade final da natureza, ou simplesmente um conhecimento da própria totalidade do real, não é senão uma possível definição da onisciência divina. Eis como Kant coloca a questão na conclusão do parágrafo 77:

(...) nos é completamente impossível retirar da própria natureza princípios de explicação para as ligações finais e é necessário, segundo a constituição da faculdade de conhecimento humana, procurar para isso o fundamento supremo num entendimento originário como causa do mundo.²²

Pode-se concluir, portanto, que Kant utiliza ao menos duas expressões distintas para designar a idéia de uma capacidade cognitiva que ultrapassa os limites do entendimento humano. Além disso, segundo a análise de Förster, tanto a expressão ‘intuição intelectual’ como a idéia de um entendimento intuitivo podem ser compreendidas de dois modos. Assim, temos o seguinte quadro de determinações possíveis para tais conceitos:

1) intuição intelectual como a) unidade produtiva de possibilidade (pensamento) e efetividade (ser), e b) enquanto intuição não sensível de coisas-em-si; e 2) entendimento intuitivo como a) entendimento universal-sintético e b) enquanto entendimento originário, i.e., causa do mundo. (FÖRSTER 2002, p. 179).

²¹ Cf. FÖRSTER 2002, p. 179.

²² *KdU*. AA V, p. 410; trad., p. 251.

Devo aqui discordar de Förster quando ele afirma que os casos 1b e 2b jamais foram defendidos pelo desenvolvimento pós-kantiano da filosofia, atribuindo assim o caso 1a aos projetos de Fichte e do jovem Schelling, bem como o caso 2a às especulações filosóficas de Goethe²³. A meu ver, no que se refere à acepção cognitiva do termo intuição intelectual, pois sem dúvida é possível delimitar também um sentido moral e um sentido religioso para esse termo, o projeto filosófico de Fichte pretende interpretar os dois primeiros casos (1a e 1b) como dois modos de ver o mesmo problema. Dentro da linguagem da doutrina-da-ciência de Fichte, poderia ser afirmado o seguinte: se o primeiro caso (1a) determina a autoconsciência como princípio de unidade entre pensamento e ser, ou ainda, entre a representação do mundo enquanto fenômeno e a realidade concreta do mundo, não tomado como coisa-em-si, mas no sentido de auto-limitação da própria consciência, o segundo caso (1b) indica o modo como a própria unidade da autoconsciência será captada, ou seu modo de manifestação.

É claro que nesse caso o termo coisa-em-si será rejeitado por Fichte²⁴, pois o princípio da autoconsciência, ainda que ultrapasse os limites de uma descrição ostensiva realizada por nosso entendimento discursivo, não pode ser visto propriamente como uma coisa, enquanto resultado de um processo objetivo, que se apresente como fato diante da faculdade de representação. Na verdade, essa impropriedade de se tentar determinar a autoconsciência como um objeto ou fato da razão (mesmo que tal fato, enquanto absoluto antípoda de qualquer facticidade representacional, seja simplesmente uma coisa-em-si incognoscível) é justamente o que ocasiona o problema de fundamentação última inerente ao projeto crítico-transcendental kantiano. Vejamos em maior detalhe esse problema.

²³ Cf. FÖRSTER 2002, pp. 179-180.

²⁴ De fato, Fichte utilizará o termo 'eu em si' (*Ich an sich*), pois pretende evitar a confusão de sentido com o problemático termo kantiano. Cf. ZE. SW I, p. 427 (nota ao final da página).

1.2. Intuição intelectual e unidade da apercepção: sobre uma dificuldade na fundamentação do sistema transcendental

Dentro do projeto da filosofia transcendental, especialmente no que concerne à primeira *Crítica*, duas afirmações centrais de Kant parecem incompatíveis entre si: a afirmação da unidade da apercepção enquanto fundamento último de toda arquitetônica da razão pura²⁵, e a tese sobre a autofundamentação da filosofia transcendental enquanto sistema absolutamente completo e transparente à razão²⁶. Em outras palavras, a idéia kantiana de um sistema da razão pura encontra uma dificuldade fundamental: se o princípio da unidade da apercepção ou autoconsciência deve ser compreendido a partir das restrições impostas pelo dualismo fenômeno/númeno, não é possível se obter um conhecimento efetivo sobre esse mesmo princípio, e assim não se realiza o ideal de uma autofundamentação da razão. O resultado do paralogismo da razão, qual seja, que jamais podemos ter um conhecimento adequado da consciência pura e unitária que subjaz toda experiência humana²⁷, parece aniquilar toda construção do edifício racional desde seu eixo mais central. Além disso, tal resultado parece fragmentar a consciência de si em duas acepções inconciliáveis entre si:

Kant divide a mais elevada certeza cartesiana, por um lado, em um ‘eu penso’ puro, compreendido como um princípio da lógica sem qualquer conhecimento de existência, e, por outro lado, em uma certeza psíquica ainda não determinada ou uma percepção indeterminada de performances concretas do pensamento, pelas quais o ego adquire certeza de sua própria existência determinável no tempo. (DÜSING 1993, p. 506).

²⁵ Como afirma Kant: “assim, a unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento.” *KrV*. B 134 (nota). Cf. também o parágrafo 17 da Dedução Transcendental, em B 136ss.

²⁶ Cf. *KrV*. A XIII, B 89, B 502, B 869.

²⁷ A literatura sobre esse tema kantiano é abundante. Para uma discussão mais detalhada sobre esse ponto, cf. dentre outros STURMA 1985, KITCHER 1990 e BROOK 1997. Permitam-me também fazer remissão a meu artigo intitulado *De Kant a Fichte: Apercepção como Fundamento*. (SANTORO 2007).

Deve-se observar aqui, porém, o seguinte: tal ambigüidade metodológica, que dentro do projeto crítico produz duas acepções inconciliáveis da subjetividade, reflete uma conseqüência inevitável do projeto crítico kantiano. A instância incognoscível do eu, denominada por Kant pela obscura variável X, isto é, o *status* de númeno atribuído à subjetividade transcendental é a única garantia, para Kant, de que o eu não esteja em sua essência absolutamente condicionado pela cadeia causal de determinações empíricas da natureza, ou, em poucas palavras, é a garantia da liberdade do eu.

Nesse sentido, a idéia de intuição intelectual, tal como adotada pela filosofia de Fichte, pode ser vista como estratégia teórica para se tentar superar o impasse de fundamentação do projeto kantiano, pois a doutrina-da-ciência pretende mostrar a partir desse conceito justamente o vínculo necessário entre o conhecimento de si do eu e sua liberdade de ação. Mais do que isso, a teoria de Fichte concebe essa relação não como uma síntese entre duas faculdades distintas, mas como dois aspectos de uma mesma atividade do espírito. O conhecimento, para Fichte, enquanto originado na intuição pura, é ele próprio um agir. Espero esclarecer essa tese fichtiana inovadora, e muitas vezes bastante obscura, ao longo da presente investigação.

É claro que existe uma outra saída para o problema em questão, qual seja, simplesmente considerá-lo um pseudo-problema. Poderíamos permanecer, como de fato o fazem muitos intérpretes da obra de Kant, atrelados em sentido estrito aos limites do conhecimento empírico-discursivo impostos pela crítica transcendental. Nesse caso, deve-se aceitar a impossibilidade de conhecer o princípio ou fundamento último do sistema da razão, e isto justamente enquanto corolário inevitável da teoria kantiana. Essa opinião, em certa medida, é muitas vezes compartilhada pelo próprio Kant.²⁸

Entretanto, se a observação de Düsing (1993, p. 503) é correta, a possibilidade de uma intuição intelectual foi em parte defendida pelo próprio filósofo de Königsberg:

Em reflexões de meados de 1770, em contrapartida, Kant projeta uma teoria do ego (...) na qual um tal *autoconhecimento intelectual* é assumido. Essa teoria é importante não apenas enquanto precursora da *Crítica*, mas também como documento de uma concepção idealista que

²⁸ “É certo que não se pode dar resposta alguma ao problema de saber que espécie de natureza possui um objeto transcendental, por outras palavras, *o que ele seja*, mas pode-se certamente dizer que o próprio *problema nada é*, pelo fato de não lhe ser dado objeto algum. (...) a ausência de resposta é ainda uma resposta, a saber, que é inteiramente nula e vazia uma pergunta acerca da natureza dessa qualquer coisa que não pode ser pensada por nenhum predicado determinado (...)”. *KrV*. B 506 (nota).

será mais tarde desenvolvida por Fichte, ainda que este não tivesse conhecimento do esboço pré-crítico kantiano.

O texto de Düsing se refere especificamente às *Lições sobre Metafísica* de Kant, editadas por Poelitz, cujo trecho em questão, devido à sua importância para a presente discussão, traduzo na íntegra abaixo:

Este eu é no entanto um sujeito absoluto, ao qual podem ser atribuídos todos os acidentes e predicados, e que não pode de modo algum ser predicado de uma outra coisa. Portanto o eu exprime o substancial; pois aquele *substratum* ao qual todos acidentes inerem, é o substancial. Este é o único caso em que **podemos intuir imediatamente** a substância. Não podemos intuir de nenhuma coisa seu *substratum* e sujeito primeiro; porém **em mim intuo imediatamente a substância**. O eu assim exprime não apenas a substância, mas também o próprio substancial. Além disso, o conceito que temos em geral de toda substância, nós o tomamos emprestado deste eu. Esse é o conceito originário da substância.²⁹

De fato, essa questão crucial sobre a natureza do conhecimento de si parece, no fundo, revelar um ponto indeterminado do idealismo transcendental kantiano. Outra passagem do mesmo texto de Kant é utilizada por Klemme para demonstrar exatamente a tese contrária.³⁰ Além disso, em algumas notas de seu *Opus postumum*, Kant reafirma aquela determinação negativa desenvolvida na primeira *Crítica*, a saber, que nossa autoconsciência ou o conhecimento reflexivo do eu jamais pode conter um objeto real da intuição, nos dando apenas a conhecer a unidade formal da apercepção como condição de possibilidade de todo objeto. Ele caracteriza essa consciência de si fundamental pela obscura expressão de um “simples ato lógico”.³¹ Mesmo a teoria da assim denominada *Selbstsetzunglehre* (*Doutrina da Autoposição*) do *Opus postumum* kantiano, cujos termos

²⁹ KANT, AA XXVIII, p. 225.

³⁰ Klemme afirma de modo categórico essa posição: “Kant em nenhum estágio de seu desenvolvimento filosófico considerou que o entendimento discursivo humano fosse capaz de ter uma intuição intelectual da alma ou dos objetos da experiência.” (1996, p. 119). Em seguida ele confirma a asserção indicando diversos pontos da obra de Kant, e destaca o seguinte trecho das *Lições sobre Metafísica*: “Eu intuo a mim próprio, os corpos porém somente como eles me afetam. (...) Os corpos são entretanto puros fenômenos, os quais devem ter algo que os fundamenta. Até aqui filosofei corretamente. Se contudo pretendo seguir além na determinação[,] então caio no idealismo místico. Se eu sustento que há seres inteligíveis, dos quais tenho uma intuição intelectual; isso é então místico. A intuição é contudo somente sensível; pois apenas os sentidos intuem;” KANT, AA XXVIII, p. 207.

³¹ Cf. KANT, AA XXII, p. 77.

parecem fazer referência direta ao desenvolvimento da doutrina-da-ciência de Fichte, tem na verdade objetivos bem distintos.³² Por outro lado, várias outras reflexões kantianas de sua obra póstuma, como indica o texto de Tilliette (1995, p. 17), parecem apontar novamente para uma teoria da intuição intelectual.³³

Grande parte do status problemático asserido sobre o princípio da autoconsciência reside na forma como se compreende **o que** deve ser tomado por princípio. A idéia de uma alma ou *substratum*, idéia sem dúvida herdada da assim denominada psicologia racional, presente nos textos supracitados de Kant, foi sem dúvida por ele próprio combatida. No entanto, Kant não conseguiu se desvencilhar de uma certa hipóstase numênica do sujeito cognitivo e, portanto, a fundamentação última da teoria transcendental kantiana permanece impossibilitada por aquilo que Dieter Henrich denominou como erro fundamental da “teoria reflexiva da consciência”³⁴. Por isso, Fichte, em suas *Lições sobre Metafísica*, faz a seguinte e pertinente comparação:

Devesse o espírito intuir a si próprio interna e imediatamente como uma coisa-em-si, haveria assim uma intuição da coisa-em-si, e isto seria a intuição intelectual kantiana. Nós relacionamos a intuição intelectual apenas ao nosso agir; para Kant, porém, ela deve se dirigir a uma coisa-em-si, e nesse sentido essa asserção é com razão rejeitada; uma tal intuição intelectual deveria se dar de acordo com o sistema dualista. Então se pergunta: o que é o intuente nessa intuição? E se responde: a coisa-em-si; e então se pergunta novamente: como se chega de novo à intuição disso? etc. Jamais chegamos a um ponto final, se não assumimos algo que é apenas através de seu pôr, um simples agir.³⁵

Ainda que mais de uma vez Fichte assevere explicitamente que seu uso da expressão ‘intuição intelectual’ não é o mesmo de Kant³⁶, constata-se que ambos os casos compartilham uma mesma problemática. Sem dúvida a recusa da possibilidade da intuição intelectual, mesmo que se considere esta última apenas na acepção de um conhecimento imediato de si do eu, ou da unidade da autoconsciência, permite desbancar *a fortiori*

³² Cf. BEISER 2002, p. 194.

³³ Cf. também o artigo de Mohr em AMERIKS, K., STURMA, D. 1995.

³⁴ *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1967, p. 13). Esse importante problema será discutido em maior detalhe mais adiante.

³⁵ FICHTE, *Vorlesung über Logik und Metaphysik* (1797). GA IV 1, p. 366.

³⁶ Cf. segunda parte do presente trabalho.

grande parte dos esforços sistemáticos da filosofia idealista pós-kantiana. Não por acaso Kant é muitas vezes visto como a âncora da tradição que interliga o racionalismo clássico diretamente à nossa tradição analítica contemporânea, perfazendo nesse trajeto um enorme desvio “marítimo” para evitar as turbulentas tempestades especulativas de seus sucessores mais imediatos.

Todavia, se tal recusa possibilita fazer da arquitetônica da razão pura um sistema consistente, fechado em si mesmo, ela o faz em detrimento de sua completude sistemática. Restringir a absoluta autonomia da razão (e por conseguinte sua absoluta liberdade) à legislação da estrutura lógico-discursiva de regras finitas do entendimento significa condenar a tarefa de fundamentação da filosofia à eterna insuficiência metodológica. O projeto filosófico de Fichte não só pretende ser um preciso diagnóstico dessa insuficiência, mas oferece também uma possível saída a tal impasse. Resta saber se esta saída, cujo ponto arquimediano se encontra justamente no problemático conceito de intuição intelectual, não coloca a teoria Fichte naquele célebre dilema postulado por Jacobi.³⁷

³⁷ Substituindo-se, neste caso, a coisa-em-si kantiana pela intuição intelectual. Cf. JACOBI, F. H. *Ueber den transzendentalen Idealismus*. Apêndice de *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. In: *Werke* II, p. 304.

2. HEGEL E A CRÍTICA AO CONHECIMENTO IMEDIATO

“O fundamento do *sistema fichtiano* é a intuição intelectual, o puro pensamento de si próprio, pura autoconsciência, eu=eu, eu sou; o Absoluto é sujeito-objeto, e o eu é essa identidade de sujeito e objeto.”³⁸ No entanto, a filosofia não poderia iniciar, como mais de uma vez o alude Hegel, com um “tiro de pistola”.³⁹ Essa recorrente metáfora hegeliana simboliza a idéia de uma apreensão intuitiva imediata do fundamento do saber, e portanto refere-se ironicamente ao conceito, utilizado tanto pelo jovem Schelling quanto por Fichte, de uma intuição intelectual. Porém, se deixarmos de lado seu *penchant* a utilizar-se de meios retóricos para destruir adversários, Hegel nos apresenta, no contexto de sua obra, uma importante análise crítica sobre a possibilidade de fundamentação do conhecimento através da intuição imediata.

A apresentação dessa crítica hegeliana de Fichte enfrenta, contudo, uma série de dificuldades. A primeira delas pode ser considerada uma dificuldade textual. Hegel postula tal crítica em pelo menos seis pontos distintos de sua obra: em dois de seus primeiros textos publicados⁴⁰, no denso prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, no capítulo sem número do primeiro livro da *Ciência da Lógica*⁴¹, e, de maneira mais indireta, entre os parágrafos 61 e 78 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e nas *Lições sobre História da Filosofia*. Entretanto, somente em dois momentos encontramos uma argumentação direcionada especificamente ao conceito de intuição intelectual: nos capítulos de *Differenzschrift* e *Glauben und Wissen* dedicados à interpretação de Fichte, e no capítulo previamente indicado da grande *Lógica*.⁴²

³⁸ HEGEL, *Differenz*. W II, p. 52.

³⁹ A expressão encontra-se tanto no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* quanto na primeira parte da *Ciência da Lógica*. Cf. respectivamente: *PhG*. W III, p. 31; e *WdL*. W V, p. 65.

⁴⁰ Me refiro aqui ao “*Differenzschrift*” (*Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*) e a *Glauben und Wissen* (*Fé e Saber*).

⁴¹ Trata-se aqui do capítulo *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? (Com o que deve ser feito o Começo da Ciência?)*.

⁴² Tanto Siep (1970, p. 14) quanto Gloy (1982, p. 26) apontam para o fato de que a crítica de Hegel a Fichte, tal como desenvolvida nos dois primeiros textos mencionados, não sofre modificações relevantes ao longo da obra do autor.

Além disso, e aqui surge uma segunda e mais profunda dificuldade, o sentido da crítica em questão ultrapassa em muito a mera análise textual dos trechos mencionados, pois a compreensão adequada da crítica hegeliana sobre o problema do princípio envolve necessariamente uma avaliação do projeto de Hegel como um todo. Subjacente a grande parte da argumentação ostensiva de Hegel encontra-se um conjunto de pressuposições não explicitadas de seu sistema filosófico. Qual o *status* da autoconsciência na ontologia de um idealismo absoluto⁴³, como é possível uma fundamentação absoluta do conhecimento através da justificação circular holista⁴⁴, em que sentido podemos compreender a distinção entre entendimento e razão na obra de Hegel, e como essa distinção justifica uma superação do ponto de vista do entendimento; eis algumas questões que a crítica hegeliana do fundamento do saber acarreta. Assim, a crítica ao conceito de intuição intelectual serve de ensejo para uma discussão muito mais ampla sobre a natureza e os limites da própria atividade filosófica. No entanto, tal confrontação direta entre as filosofias de Fichte e Hegel, como observa Stolzenberg (1986, p. 3 – nota 14), ainda não foi adequadamente reconstruída.⁴⁵

Uma terceira dificuldade surge com relação à interpretação hegeliana da expressão ‘intuição intelectual’. Não só Fichte, mas além dele pensadores entre si tão distintos como Reinhold, Jacobi, Maimon, Hölderlin, Novalis e Schelling, só para mencionar alguns dos principais nomes da época, fizeram uso dessa expressão, muitas vezes, porém, considerando a mesma em sentidos completamente divergentes. Sabemos também, devido à estreita relação de amizade entre Hegel e Schelling, que a recepção hegeliana do termo foi diretamente influenciada pela interpretação de seu colaborador. De fato, algumas acusações de Hegel direcionadas a Fichte tomam de empréstimo a descrição de intuição

⁴³ Para uma discussão detalhada desse ponto, cf. DÜSING 1976.

⁴⁴ Cf. por exemplo KÜMMEL 1968. Tomando como apoio a idéia hegeliana de uma justificação sistemática circular, alguns intérpretes contemporâneos pretendem alegar que o projeto de Hegel não pode ser compreendido como estritamente fundacionalista. O melhor exemplo disso é a monografia de Rockmore, *Hegel's Circular Epistemology*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. Mais do que isso, em trabalhos posteriores Rockmore defende a tese (essa a meu ver indefensável) de que a própria doutrina-daciência de Fichte dá margens a uma interpretação anti-fundacionalista. Cf. ROCKMORE 1996. Williams (1992, p. 35ss) defende uma posição similar.

⁴⁵ Por razões óbvias, a completa reconstrução desse enfrentamento teórico constituiria tarefa de dimensões titânicas, visto a complexidade e extensão da obra completa dos dois autores em questão. Ainda assim, algumas monografias tentaram realizar parcialmente essa contraposição. Cf. GIRNDT 1965, SIEP 1970 e JANKE 1970, ou ainda LAUTH 1987.

intelectual feita pelo jovem Schelling na sua fase fichtiana⁴⁶. Espero trazer na segunda parte do trabalho um esclarecimento mais detalhado não só sobre a polissemia dessa expressão, mas sobretudo sobre a acepção fichtiana da mesma.

À parte tais dificuldades, e sem qualquer pretensão de realizar uma análise exaustiva do tema em questão, apresento logo abaixo, em linhas gerais, uma exposição da crítica de Hegel à tese fichtiana sobre um conhecimento intuitivo imediato enquanto fundamento do saber. O argumento crítico de Hegel traz à tona diversos aspectos problemáticos interconectados, e, na medida em que uma leitura sistemática o permite, os mesmos serão articulados de acordo com os seguintes tópicos: 1) a intuição intelectual é unilateral. Sendo o conceito de intuição intelectual uma simples determinação abstrata do entendimento, como pressupõe a discussão de Hegel, não é possível estabelecer a partir do mesmo a unidade última do saber. Pelo contrário, o conceito de intuição intelectual parece engendrar contraposições conceituais a partir de sua determinação unilateral, como, por exemplo, na distinção entre concreto e abstrato, ou na oposição entre subjetividade e objetividade; 2) a intuição intelectual é arbitrária. Nesse caso, surge como problema a ser discutido o critério de validade ou necessidade do princípio ou começo do saber. Hegel pretende contrapor ao “subjetivismo” da teoria fichtiana a tese de que o fundamento do conhecimento exige uma instância absoluta e puramente objetiva, representada pelo desenvolvimento autônomo do “Lógico”; 3) a intuição intelectual é inescrutável. Trata-se aqui mais precisamente de investigar a possibilidade de uma verificação objetiva (ou melhor, intersubjetiva) dessa instância de saber imediato. Para Hegel, somente a mediação discursiva do pensamento pode estabelecer a universalidade requerida para tal verificação.

Fica então delimitado o debate: uma investigação acerca da possibilidade de fundamentação absoluta do conhecimento, seja esta última uma consequência imediata da dialética de mediações sistemáticas proposta por Hegel, seja a mesma uma decorrência mediada pela liberdade incondicional da intuição intelectual, esta imediatez cognitiva da autoconsciência proposta por Fichte. Se os anseios de Hegel por uma determinação objetiva e completa do Absoluto são críticas aceitáveis ao conceito de intuição intelectual, e conseqüentemente ao projeto da doutrina-da-ciência, ou se essa mesma crítica pode ser vista aqui como absoluta ultrapassagem dos limites transcendentais da filosofia, isto só poderá ser determinado posteriormente, como corolário da presente investigação.

⁴⁶ Philonenko é mais categórico nessa afirmação: “todas as propriedades da intuição intelectual atribuídas por Hegel a Fichte são schellingianas.” (1999, p. 93). Cf. também p. 84.

2.1. A Intuição intelectual é unilateral

O início da *Lógica* hegeliana desenvolve, a partir da contraposição dialética entre as categorias do ser e do nada, aquilo que poderíamos denominar por teoria da síntese dialética, que nas palavras do próprio autor recebe a famosa formulação da “identidade da identidade e da não-identidade”⁴⁷. Em outros termos, Hegel pretende mostrar que a unidade de sentido de uma determinada categoria lógica, na medida em que encontra-se delimitada por sua própria finitude, jamais pode se dar de uma forma autônoma e imediata, ou melhor, o início da grande *Lógica*, reproduzindo de forma análoga a estratégia argumentativa desenvolvida na *Fenomenologia*, estabelece um holismo semântico-ontológico⁴⁸ que pressupõe uma prioridade da mediação sobre qualquer elemento imediato constitutivo das relações sistêmicas do universo categorial. Eis o motivo porque Hegel assume, no desenvolvimento de sua *Lógica*, o devir, unidade entre o ser e o nada, e não o ser pura e simplesmente, como primeira manifestação concreta do Absoluto.⁴⁹

Outra conseqüência da defesa de um holismo semântico-ontológico é a seguinte: se o começo, para seguir de perto a letra hegeliana, só pode ser verdadeiramente compreendido através do fim, ou melhor, se toda justificação lógica deve adotar a inevitável circularidade que a mediação das partes finitas exige para estruturar a verdade complexa do todo, podemos antever o começo do sistema, retrospectivamente, como mera posição instável de uma abstração unilateral. “O essencial para a ciência não é tanto que o início seja um puro imediato, mas que a totalidade mesma circunde em si própria, na qual o primeiro se torna também o último e o último, o primeiro.”⁵⁰

Dito de outro modo, a construção do sistema hegeliano é um processo de desenvolvimento categorial por resolução de contradições, onde cada contraposição de

⁴⁷ HEGEL. *WdL*. W V, p. 74. A expressão já aparece desde 1801, no *Differenzschrift*. W II, p. 96.

⁴⁸ Por isso Hegel assevera: “a verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico.” *PhG*. W III, p. 14; tradução de Paulo Menezes, p. 23. Minha pretensão ao adotar a expressão ‘holismo semântico-ontológico’ é simplesmente tentar indicar, de modo conciso, tanto a visão hegeliana da verdade como sistema quanto o duplice status que os elementos desse sistema, i.e., as categorias do “Lógico”, recebem. Mesmo sendo um tema controverso na interpretação da obra de Hegel, será importante para a presente discussão considerar se, e em que medida, a diferença entre os níveis lógico e ontológico do sistema hegeliano acaba se tornando indeterminada.

⁴⁹ HEGEL. *WdL*. W V, p. 74. Assim afirma o autor: “o começo contém portanto ambos, ser e nada; é a unidade entre ser e nada (...)”. E, mais adiante, complementa: “este conceito poderia ser considerado como a primeira, mais pura, i.e., mais abstrata definição do Absoluto.”

⁵⁰ HEGEL. *WdL*. W V, p. 71.

determinações finitas deve ser unificada pela síntese em uma categoria superior, ou ainda, tal processo descreve um caminho de superação da insuficiência lógica que cada síntese parcial representa frente ao sistema como um todo. Como nos diz Hegel na célebre passagem do prefácio de sua *Fenomenologia*:

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o Absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo.⁵¹

Somente através dessa breve descrição abstrata do procedimento ou método geral da síntese dialética⁵², tal como adotado por Hegel já desde o início de sua *Lógica*, e considerando a concepção sistêmica de verdade que o mesmo acarreta, podemos avaliar adequadamente um primeiro aspecto da crítica hegeliana ao conceito de intuição intelectual, qual seja, que tal intuição é unilateral. De fato, segundo Hegel, não só a intuição intelectual, mas simplesmente qualquer determinação conceitual fixada pelo entendimento é sempre unilateral, sempre uma manifestação parcial e incompleta da verdade, pois, devido à intrínseca finitude dessa determinação, esta só é possível mediante sua oposição a um outro, àquilo que determina o seu limite. Por isso, na sua avaliação do projeto filosófico fichtiano, Hegel assere:

O metódico nesse saber ou a filosofia sobre a consciência comum consiste no seguinte, que se deve partir de algo simplesmente verdadeiro e certo, do eu, do próprio saber em todo saber, da pura consciência. Mas na medida em que isso se mostra imediatamente como princípio da dedução, sendo pura e simplesmente incompleto e apenas finito, sua verdade e certeza são de tal sorte que serão rechaçadas da filosofia; pois

⁵¹ *PhG*. W III, p. 25; trad., p. 31.

⁵² Interessante notar aqui que esse método dialético já estava presente na primeira versão da doutrina-da-ciência de Fichte, como nos mostra a seguinte passagem da *Grundlage*: “(...) todo nosso método de agora em diante (pelo menos na parte teórica da doutrina-da-ciência, pois na parte prática é o inverso, como se mostrará a seu tempo) será sintético; cada proposição conterà uma síntese. – Mas nenhuma síntese é possível sem uma antítese prévia, da qual, porém, na medida em que é ação, fazemos abstração, e procuramos meramente o produto, o oposto. Portanto, em cada proposição, temos de partir da indicação dos opostos que devem ser unificados. – Todas as sínteses estabelecidas devem estar contidas na síntese suprema, que acabamos de empreender, e deixar-se desenvolver a partir dela.” FICHTE. *Grundlage*, SW I, p. 114; trad., p. 57. Sobre esse ponto, cf. LUFT 2001a, p. 97. No entanto, Fichte concebeu essa progressão dialética como uma tarefa infinita, jamais consumada, cuja verdadeira unidade só poderia ser alcançada na lei prática da razão, na medida em que esta deve determinar ou concretizar sua própria liberdade.

para essa, a verdade e a certeza residem somente naquilo que não é nem incompleto, nem uma abstração, nem condicionado.⁵³

No entanto, segundo a interpretação de Hegel, o conceito fichtiano de intuição intelectual constitui um caso especial dessas determinações, pois tem a pretensão de designar, tal como o Conceito especulativo o faz na teoria hegeliana, o próprio fundamento de unidade do múltiplo, a idéia de totalidade, ou, se quisermos empregar uma terminologia mais próxima da doutrina-da-ciência, o modo cognitivo da síntese originária da consciência. Eis a definição que o texto de Hegel apresenta:

A intuição intelectual é por esse meio posta como igual a tudo, ela é a totalidade. O ser idêntico de toda consciência empírica com a [consciência] pura é saber, e a filosofia que se sabe como esse ser idêntico, é a ciência do *saber*; ela tem que mostrar a multiplicidade da consciência empírica como idêntica com a [consciência] pura através do ato, através do desenvolvimento efetivo do [que é] objetivo a partir do eu, e tem que descrever a totalidade da consciência empírica como totalidade objetiva da autoconsciência; no eu=eu está dada toda multiplicidade do saber.⁵⁴

Ao menos duas teses interpretativas sobre a teoria fichtiana da intuição intelectual estão contidas já nessa primeira descrição da análise crítica feita por Hegel: primeiramente, a expressão ‘intuição intelectual’ é tomada aqui como sinônimo de ‘consciência pura’. Essa primeira tese, implícita no texto, só emerge como conseqüência da segunda e mais problemática tese: que a multiplicidade da experiência, constitutiva de nossa consciência empírica, deve ser “deduzida” da totalidade do saber ou da consciência pura, ou “reduzida” a essa última. A segunda tese parece problemática por pressupor uma determinada interpretação, a meu ver equivocada, do projeto filosófico de Fichte, qual seja, a de que a doutrina-da-ciência tem a pretensão de realizar uma dedução *a priori* de todas determinações particulares de nossa representação do mundo.

Mais do que isso, na passagem do texto supracitado não fica claro em que sentido devemos compreender o predicado ‘efetivo’, especialmente quando Hegel afirma que a filosofia, e portanto no caso de Fichte também a intuição intelectual, “tem que mostrar a

⁵³ *GW*. W II, p. 399.

⁵⁴ *Differenz*. W II, p. 55.

multiplicidade da consciência empírica como idêntica com a [consciência] pura através do ato, através do desenvolvimento **efetivo** do [que é] objetivo a partir do eu”. Ainda que possa existir uma relação de determinação entre a unidade da consciência pura e a estrutura categorial que constitui a consciência empírica e suas representações, ou seja, uma relação interna entre o princípio da consciência e as determinações transcendentais do pensamento, sem dúvida não podemos interpretar esse “desenvolvimento efetivo” da objetividade a partir da consciência pura no sentido obtuso de uma criação da realidade a partir de conceitos.⁵⁵

O objetivo principal da argumentação de Hegel será distinguir a consciência pura da consciência sensível, e com isso explicitar a necessária contraposição que existe entre ambas. Justamente a partir dessa oposição fundamental, constituída pela diferença entre o caráter meramente abstrato atribuído à consciência pura e o conteúdo concreto da consciência empírica usual, Hegel pretenderá mostrar a insuficiência e a unilateralidade inerentes ao princípio da filosofia de Fichte, i.e., à intuição intelectual. O mesmo princípio⁵⁶, na versão historicamente consagrada da doutrina-da-ciência, a *Grundlage* de 1794, foi representado pela expressão “eu=eu”. Essa a formulação utilizada por Hegel:

Eu=eu é princípio absoluto da especulação, mas tal identidade não será indicada desde o sistema; o eu objetivo não será igual ao eu subjetivo, ambos permanecem absolutamente contrapostos entre si. O eu não encontra a si próprio na sua manifestação ou em seu pôr; para encontrar-se como eu, ele deve aniquilar sua manifestação. A essência do eu e seu pôr não coincidem: *o eu não se torna objetivo.*⁵⁷

A diferença entre um eu objetivo e outro subjetivo, que não é senão outra forma de referência àquela distinção entre dois modos da consciência, um empírico e outro transcendental, parece simplesmente retomar a discussão anterior sobre o problema kantiano do paralogismo da razão. De fato, Hegel reproduz aqui de maneira geral a definição dada por Kant às noções de eu transcendental e eu empírico, de modo que o

⁵⁵ Como na crítica que o próprio Hegel faz às exigências dedutivas do Sr. Krug. Cf. HEGEL, W II, p. 194ss. Nesse sentido, o texto da *Grundlage* de Fichte esclarece: “a doutrina-da-ciência é possível *a priori*, ainda que deva ir a objetos. O objeto não é *a priori*, mas só é dado [ao eu] na experiência; a validade objetiva é fornecida a cada um por sua própria consciência do objeto, consciência que *a priori* pode apenas ser postulada, mas não deduzida.” SW I, p. 253; trad. p. 136.

⁵⁶ Ainda que esta identidade seja ponto polêmico na literatura sobre Fichte. Mais sobre isso na segunda parte.

⁵⁷ *Differenz*. W II, p. 56.

primeiro é visto como mera forma lógica abstrata da unidade da experiência e o segundo como um conjunto de representações ou manifestações psicológicas determinadas. Por isso, como é possível depreender da passagem supracitada, se o eu puro pode conhecer a si mesmo, “para encontrar-se como eu, ele deve aniquilar sua manifestação”. Em outras palavras, a intuição intelectual, de acordo com a crítica de Hegel, nada mais é do que um processo de abstração. “Na sua contraposição em relação à consciência empírica, a intuição intelectual, o puro pensar a si mesmo, se mostra como conceito, isto é, como abstração de todo múltiplo, de toda diferença entre sujeito e objeto.”⁵⁸

Essa dicotomia interna à própria consciência, no entanto, se revela como origem dos inúmeros impasses teóricos que o idealismo fichtiano (meramente subjetivo aos olhos de Hegel) enfrenta. De modo análogo à contraposição entre a consciência pura e a empírica, também o dualismo entre consciência e mundo, ou sujeito e objeto da experiência, será visto como consequência do caráter unilateral, abstrato e subjetivo da intuição intelectual.

Existe fora do pensar a si mesmo ainda outro pensar, fora da autoconsciência ainda uma consciência empírica múltipla, fora do eu como objeto ainda múltiplos objetos da consciência. O ato da autoconsciência se diferencia certamente de outra consciência pelo fato de que seu objeto é igual ao sujeito; eu=eu está por isso contraposto a um infinito mundo objetivo.⁵⁹

Sem dúvida, a objeção de Hegel invoca justamente o temido fantasma que assombra qualquer teoria idealista radical, a saber, o problema do solipsismo. Ainda que tal problema possa se referir à inexistência de um critério intersubjetivo de verificação da verdade⁶⁰, trata-se aqui do problema de estabelecer um critério de justificação da realidade do mundo exterior a partir da própria consciência. Fichte apresenta uma tentativa de resposta a esse problema na terceira parte da *Grundlage*, a partir da noção um tanto

⁵⁸ HEGEL, *Differenz*. W II, p. 54. A mesma crítica aparece mais tarde em *Glauben und Wissen*: “que no entanto exista uma falha no que é posto como absoluto, que ele seja apenas uma parte, [perceber] essa unidade só é possível através da idéia de totalidade ou em geral somente através da consciência de que para o propósito da assim chamada intuição intelectual, do pensar a si mesmo e do puro saber, **se abstraíu daquilo que lhe é estranho**, o qual será depois retomado.” *GW*. W II, p. 399-400.

⁵⁹ *Differenz*. W II, p. 54.

⁶⁰ Essa outra aceção do problema será tratada logo adiante, na seção 2.3 do presente capítulo.

problemática de *Anstoss*. Enquanto travo ou impulso original⁶¹, o *Anstoss* deve ser produzido por uma auto-limitação ou autodeterminação do eu absoluto, que contrapõe internamente um eu limitado a um não-eu limitado. Essa auto-imposição de um limite determinado pelo eu produz uma resistência objetiva à atividade infinita desse mesmo eu. Dieter Henrich (1967, p. 44) observa que essa formulação problemática da *Grundlage* será superada, a partir de 1798, na compreensão plena de uma auto-referência interna do eu, de seu “pôr a si mesmo *enquanto* pondo”. Ainda assim, uma estratégia de solução similar já aparece em 1794, mesmo que sem a clareza da exposição de 1798-9, pois que sua formulação beira quase a contradição, como indica o final da seguinte passagem da *Grundlage* de Fichte:

Através disso, como igualmente foi exigido, foi encontrado no próprio eu o fundamento da possibilidade de uma influência do não-eu sobre o eu. O eu põe a si mesmo pura e simplesmente, e com isso é [completo] em si mesmo, e está fechado a toda impressão externa. Mas também, se deve ser um eu, tem de **pôr-se como posto por si mesmo**,⁶² e por esse novo pôr, que se refere a um pôr originário, ele se abre, por assim dizer, à atuação do exterior; exclusivamente por essa repetição do pôr ele põe a possibilidade de que também possa estar nele algo que não seja posto por ele próprio.⁶³

Se a doutrina-da-ciência deve fundamentar a possibilidade cognitiva de nossa experiência do mundo, ela precisa explicar de que modo formamos a impressão de um mundo objetivo independente de nós, impressão que se mostra como fato necessário da consciência comum. No entanto, para se manter consistente com a imanência metodológica do idealismo transcendental, Fichte tem que adotar uma explicação da objetividade a partir da própria atividade pura da consciência. Nesse sentido, o conceito de *Anstoss* na verdade se apresenta como resultado de uma relação reflexiva, ou melhor, de uma auto-relação da consciência, cuja tensão interna, entre a infinitude da liberdade indeterminada ou impulso à atividade e a finitude da determinação de um objeto para essa atividade, ou simplesmente,

⁶¹ Essa é a sugestão de Druet para traduzir *Anstoß*. Cf. a interessante discussão sobre os possíveis problemas de tradução que esse termo acarreta, no artigo do mesmo autor: *L'Antoss fichtéen: Essai d'Élucidation d'une Métaphore*.

⁶² No original alemão de Fichte: “sich setzen, als durch sich selbst gesetzt”. O texto difere um pouco da formulação apontada por Henrich na *Wissenschaftslehre nova Methodo*: “Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend”, mas mantém o elemento essencial de sua análise, o “als”.

⁶³ SW I, p. 276; trad. p. 148.

entre razão prática e razão teórica, é condição de possibilidade da própria atividade do eu. Como mostra claramente Isabelle Thomas-Fogiel (2000, p. 238), indicando dois erros de interpretação dessa relação:

A oposição que estrutura a *GWL* [*Grundlage*] é a oposição à qual chegamos aqui, a saber, a oposição do finito e do infinito no interior do eu. (...). A oposição é portanto interna ao sujeito e não uma oposição entre o sujeito e a coisa exterior (o mundo) ou entre o sujeito finito e outrem. Nem a interpretação de M. Gueroult (o não-eu é o mundo exterior), nem aquela de A. Philonenko (o não-eu é outrem) podem dar conta do fato de que a oposição eu/não-eu encontra seu sentido último na oposição entre o infinito e o finito.

Porém, ainda que seja possível considerar a acusação de Hegel como válida, exigindo da teoria fichtiana não uma simples dedução genética da objetividade enquanto “sentimento de restrição”⁶⁴ da consciência, mas sim uma fundamentação teórica da própria “efetividade” real, o mesmo *deficit* pode ser apontado na própria teoria hegeliana. O problema da defasagem entre o lógico e o real, reformulando assim em linguagem ontológica aquele problema epistêmico da teoria fichtiana, não é de modo algum ponto pacífico dentro do sistema do idealismo absoluto.⁶⁵

Em suma, podemos dizer que o argumento acerca da unilateralidade da intuição intelectual é em certa medida uma instância particular da argumentação geral de Hegel contra o idealismo “subjetivo” fichtiano.⁶⁶ Assim, a intuição intelectual, enquanto princípio de unidade da consciência, é reduzida pela crítica hegeliana a mera unidade formal, unidade que resulta em um conceito, produzido através da abstração de toda e qualquer determinação, e portanto unidade limitada e contraposta à natureza concreta do mundo, ou, para usar o jargão do filósofo suábico, oposta ao outro de si.

Foi recordado mais acima como o sistema se eleva até o lado negativo do Absoluto, da infinitude, até o eu como absoluto pensar, e por isso ele é puro idealismo, o qual se torna formal, porque aquele lado negativo será

⁶⁴ FICHTE, *WLn*m. GA IV 2, p. 21.

⁶⁵ Sobre esse ponto, que pode também ser definido como a tensão existente entre necessidade e contingência na teoria de Hegel, cf. LUFT 2001, especialmente p. 178ss.

⁶⁶ Siep (1970, p. 14) também remete a esse ponto: “essa unilateralidade do princípio absoluto, que leva a um absoluto dualismo e à falência de um “sistema especulativo” – i.e., para Hegel, uma totalidade de determinações do saber que desenvolve a si mesma –, será exposta em nossa interpretação como o núcleo da crítica hegeliana”.

ele próprio posto como o absolutamente positivo, e tem um realismo contraposto a si. Assim, como ele só consegue unificar essa contraposição no infinito, i.e., como converte em absoluto o pensamento abstrativo, a pura atividade oposta ao ser, então não a anula verdadeiramente, mas essa intuição intelectual é algo formal, tal como o idealismo, e em contraposição ao pensamento se apresenta a realidade, em contraposição à unidade da intuição intelectual, seu oposto (...).⁶⁷

2.2. A Intuição intelectual é arbitrária.

Com o que deve ser feito o começo da ciência? Partindo dessa questão, que literalmente dá título ao capítulo sem número da primeira parte de sua *Ciência da Lógica*, Hegel pretende estabelecer uma crítica definitiva à discussão sobre o princípio ou fundamento do conhecimento humano. Depois de percorrer o longo e penoso caminho de desenvolvimento das figuras do Espírito na *Fenomenologia*, transformando a simples consciência sensível em saber absoluto, o sistema hegeliano pretende ter alcançado um ponto de partida neutro, livre de pressupostos, que servirá de base para a construção categorial necessária do próprio Conceito⁶⁸. Rigorosamente falando, não há sequer um ponto de partida, uma proposição ou princípio fundamental na filosofia hegeliana, pois o sentido de fundamentação última do saber recebe nas mãos de Hegel o matiz holista de um sistema dinâmico auto-regulado, cujas pressuposições são ao mesmo tempo preservadas como momentos constitutivos do todo e superadas enquanto determinações finitas unilaterais⁶⁹. A *Lógica* apresenta, então, contra o esquema transcendental do sujeito da cognição, uma exposição onto-lógica necessária e autônoma do próprio Absoluto.

Com o objetivo de esclarecer essa estratégia argumentativa, farei a seguir uma análise mais detalhada do capítulo inicial já mencionado da *Doutrina do Ser*, livro primeiro da *Ciência da Lógica* de Hegel. Assim, a partir da discussão hegeliana sobre a idéia do começo ou princípio da ciência (i.e., do conhecimento), pretendo elucidar mais um importante aspecto da crítica de Hegel ao projeto filosófico de Fichte.

⁶⁷ HEGEL, *GW*. W II, p. 394-5.

⁶⁸ Sem dúvida, fica pendente aqui determinar como e até que ponto a *Ciência da Lógica* consegue superar sua afirmada pressuposição da *Fenomenologia*. Esse tema foi profusamente discutido na literatura sobre Hegel. Cf., por exemplo, FULDA/HENRICH (eds.) *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*.

⁶⁹ Eis uma breve definição do termo técnico de Hegel *Aufhebung*, cuja polissemia dificulta a tradução.

Logo no início do texto em questão, Hegel estabelece uma distinção aparentemente formal entre os conceitos de começo (*Anfang*) e princípio (*Prinzip*). Tal distinção, entretanto, mostrar-se-á crucial a toda argumentação desenvolvida posteriormente. Se o início ou começo do saber pode ser compreendido como o caminho ou forma de exposição do fundamento, o princípio (Hegel utiliza o termo latino *Prius*) apresenta-se propriamente como o conteúdo do mesmo fundamento.⁷⁰ No primeiro caso, a pergunta gira em torno do método ou modo de conhecer, no segundo ela se dá acerca da “coisa”, do “verdadeiro” ou ainda do “fundamento absoluto”.⁷¹ A síntese necessária desses dois momentos do saber, como afirma Hegel, é exigência do debate moderno sobre o tema.

Se o pensamento abstrato dos antigos se interessa primeiramente só pelo princípio enquanto *conteúdo*, se o progresso da cultura, por outro lado, deve considerar o procedimento do *conhecer*, então a atividade *subjéctiva* será compreendida como momento essencial da verdade objetiva, e surge aqui a necessidade de que o método seja unificado com o conteúdo, a *forma* com o *princípio*.⁷²

Tal distinção entre conteúdo e forma do princípio do saber aparece também como tema central nas reflexões da fase inicial do pensamento de Fichte.⁷³ Porém, se o fundamento do saber, para atingir o *status* de princípio necessário e incondicionado, deve revelar uma intrínseca unidade entre forma e conteúdo, essa mesma unidade, vista sob a ótica do idealismo absoluto de Hegel, é revelada como mediação objetiva do próprio saber. De fato, poderíamos dizer que nesse breve trecho supracitado já se apresenta o esquema geral da crítica hegeliana: a idéia originária do idealismo transcendental de Kant, compartilhada por Fichte, investigar as condições de possibilidade da experiência e do conhecimento humanos – ou o “procedimento do *conhecer*”, como escreve Hegel – deve ser reduzida a momento constitutivo, porém parcial, da unidade de uma “verdade objetiva”.

⁷⁰ Cf. HEGEL, *WdL*. W V, p. 66.

⁷¹ *Loc. cit.*

⁷² *Ibidem.*

⁷³ “Nenhuma proposição é possível sem conteúdo ou sem forma. Tem de haver algo de que se sabe e algo que se sabe desse algo. A primeira proposição de toda a doutrina-da-ciência tem, portanto, de ter a ambos, conteúdo e forma. Além disso, tem de ser certa imediatamente e por si mesma, e isso só pode querer dizer que seu conteúdo determina sua forma e, inversamente, sua forma determina seu conteúdo” FICHTE, *Begriff*. SW I, p. 49; trad. p. 16.

Nesse sentido, a tentativa fichtiana de estabelecer uma fundamentação última do conhecimento a partir da unidade da autoconsciência, ou simplesmente de uma intuição intelectual imediata, será avaliada como arbitrária. “Sem esse movimento objetivo o puro saber, também determinado como *intuição intelectual*, aparece como ponto de vista arbitrário ou mesmo como um *estado* empírico da consciência (...)”.⁷⁴ Se há um começo imediato a ser considerado na construção do saber, a determinação desse “imediato” não se dá através de uma atividade cognitiva da consciência. Aqui a diferença entre os projetos filosóficos de Hegel e Fichte, inclusive no que toca à terminologia, se mostra marcante:

a inteligência é, para o idealismo, um *atuar*, e absolutamente nada mais; nem sequer deve denominar-se um *ser ativo*, já que por esta expressão denota-se algo subsistente dotado de atividade. Mas o idealismo não tem nenhum fundamento para admitir algo semelhante, dado que isto não se encontra no seu princípio (...).⁷⁵

Hegel, pelo contrário, afirma explicitamente que o início imediato do saber reside na pura ausência de determinações, em uma instância abstrata que carece de qualquer propriedade ou complexidade interna. Essa instância primeira é aquilo que Hegel denomina pela expressão “puro ser”. Como afirma o texto da *Lógica*, o começo absoluto é

fundamento de toda a ciência. Ele deve por isso ser pura e simplesmente um *imediato*, ou melhor, apenas *o próprio imediato*. Como ele não pode ter uma determinação oposta a um outro, então ele também não pode ter em si, não pode conter nenhum conteúdo, pois o mesmo seria uma distinção e uma relação a um outro, e portanto uma mediação.⁷⁶

Assim, em contraste com a simplicidade do puro ser, com seu caráter “não analisável”⁷⁷, o conceito de eu puro, como explicita Hegel, retomando a oposição entre um eu puro e um eu empírico analisada na seção anterior, “*não é* mais um imediato, nem o eu conhecido; não é o eu ordinário de nossa consciência”.⁷⁸ Hegel sugere que nosso acesso a um eu puro, ao sujeito transcendental de toda experiência, já pressupõe um caminho

⁷⁴ HEGEL, *WdL*. W V, p. 76.

⁷⁵ FICHTE, *EE*. SW I, p. 440.

⁷⁶ HEGEL, *Op. cit.*, p. 69.

⁷⁷ *Nichtanalysierbares* no original. *Ibidem*, p. 75.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 76.

altamente complexo de abstrações progressivas, não constitui dessa forma um começo verdadeiramente imediato, e portanto não deve ser considerado propriamente como absoluto e necessário. Em outras palavras, Hegel quer mostrar que a complexidade metodológica pressuposta no conceito fichtiano de intuição intelectual deve se tornar explícita dentro do próprio desenvolvimento lógico do *Conceito*, tarefa que o autor pretende ter realizado na *Fenomenologia do Espírito*.⁷⁹

Para que o eu seja princípio e fundamento da filosofia, será exigida a separação desse concreto, o ato absoluto a partir do qual o eu purifica-se de si próprio e surge como eu abstrato na sua consciência. Porém esse eu puro *não* é mais um eu imediato, nem o eu conhecido e familiar de nossa consciência, a partir da qual a conexão com a ciência deveria ser dada imediatamente para todos. De fato, aquele ato não seria outra coisa que a elevação até o ponto de vista do puro saber, no qual a distinção entre subjetivo e objetivo desaparece.⁸⁰

Ora, seguindo cuidadosamente os passos da objeção hegeliana, poderíamos levantar a seguinte questão: não ocorre justamente o mesmo problema de justificação ao se postular o começo do saber a partir de um “puro ser”? Qual deve ser a via de acesso para se compreender este conceito “absolutamente vazio” e livre de toda determinação, já que o mesmo também não faz parte de nossa experiência comum, ou de nossa capacidade discursiva de representação? Se ambos conceitos em questão, a intuição intelectual e o puro ser, de acordo com Hegel, denotam um ponto extremo no processo de abstração da razão, não é plenamente evidente que possamos ter uma compreensão conceitual clara de um, o puro ser, e uma total incompreensão em relação ao outro. Nesse sentido a resposta de Fichte parece mais adequada: só podemos “compreender” a intuição intelectual intuindo⁸¹, somente através de sua performance imediata na consciência, pois o fundamento último do saber não é ele próprio transparente ao conceito. Além disso, o processo de absoluta abstração, para não cair em plena contradição performática, parece ter

⁷⁹ Cf. *WdL*. W V, p. 67. A meu ver, a pretensa superação alçada no percurso da *Fenomenologia do Espírito*, que erige o próprio saber absoluto a partir da certeza sensível, incorre desde seu início em algumas dificuldades. Discuto brevemente esse problema em SANTORO 2008.

⁸⁰ HEGEL, *WdL*. W V, p. 76.

⁸¹ “Intuição intelectual, para mim, não é intuição de algo consistente. O que ela seja, justamente porque toda intuição está em um plano superior ao conceito, não pode tornar-se concebível; só é possível travar conhecimento com ela tendo-a.” FICHTE, *Ankündigung*. GA I 7, pp. 159-60; trad. p. 192.

justamente no eu puro, na própria consciência, seu ponto limite intransponível.⁸² Enfim, não estaríamos nós, nesta máxima abstração lógica de qualquer conteúdo de pensamento, seguindo tal qual o procedimento cartesiano da dúvida hiperbólica, simplesmente diante do próprio sujeito que abstrai?

Não só o conceito de um puro ser se mostra como inconsistente em relação ao começo imediato e incondicionado do saber, mas a própria noção de um começo imediato, dentro da teoria hegeliana, parece cair por terra. O verdadeiro imediato, não aquele que Hegel supôs ter superado na primeira etapa de argumentação da *Fenomenologia* – a consciência sensível, mas sim o puro ser do início da *Lógica*, também se mostrará insuficiente. Afinal, um dos objetivos centrais de Hegel na discussão presente, e que de certo modo reafirma a concepção sistêmico-relacional de um holismo ontológico adotada pelo autor, será justamente invalidar a idéia de uma oposição estrita entre o imediato e a mediação. Eis o sentido da expressão contundente que toma o seguinte trecho do texto de Hegel:

(...) não existe nada, nada no céu ou na natureza ou na mente ou em lugar qualquer, que não contenha tanto imediatez quanto mediação, tal que estas duas determinações revelam-se *não separadas* e inseparáveis e a oposição entre elas uma nulidade.⁸³

No entanto, essa dissolução da oposição rígida entre os conceitos de imediatez e mediação só é possível mediante uma mediação entre os mesmos. Como nos diz o próprio Hegel, “a pura imediatez é ela própria uma expressão da reflexão e se refere à diferença em relação ao mediato.”⁸⁴ Mais uma vez emerge aqui uma idéia subjacente a toda argumentação da dialética hegeliana, qual seja, a teoria de uma primazia da mediação ou da relação conceitual frente a qualquer instância de saber imediato. De fato, essa primazia da mediação também fundamenta o argumento que rege o terceiro aspecto fundamental da crítica hegeliana, como veremos no que segue.

⁸² “Não podemos pensar nada, sem introduzir o pensamento de nosso eu, como consciente de si mesmo; não podemos nunca abstrair de nossa autoconsciência”. FICHTE, *Grundlage*. SW I, p. 97; trad. pp. 46-47.

⁸³ *WdL*. W V, p. 66.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 68.

2.3. A Intuição intelectual é inescrutável

“A intuição intelectual é certamente a mais violenta recusa da mediação e da reflexão demonstrativa e extrínseca.”⁸⁵ Com essa asseveração, Hegel, confirmando uma postura predominante na tradição filosófica ocidental, postula uma dificuldade central à tarefa de fundamentação última do conhecimento através da intuição. Se deve existir uma prova ou justificação do fundamento do saber, tal prova deve guiar-se por uma demonstração conceitual explícita, isto é, todo argumento que justifica uma tal argumentação precisa tomar a forma objetiva de um encadeamento lógico entre enunciados. Em contrapartida, como indica acima Hegel, fundamentar o conhecimento na intuição significa postular como justificativa uma instância imediata e ao mesmo tempo inescrutável de nossa experiência interna. Nesse sentido, a intuição pode ser comparada a um sentimento, ou à própria fé religiosa, como podemos depreender da seguinte passagem da *Fenomenologia do Espírito*:

Com efeito, se o verdadeiro só existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer saber imediato do Absoluto, religião, ser (...), então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes, o contrário da forma do conceito. O Absoluto não deve ser conceitualizado, mas somente sentido e intuído; não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão.⁸⁶

A intuição, na medida em que se contrapõe à conceitualização, parece contradizer a própria compreensão do *métier* filosófico enquanto tal, o processo de esclarecer um problema teórico através de conceitos.⁸⁷ Essa recusa de toda e qualquer mediação conceitual, para utilizar a expressão de Hegel, acarreta a grave consequência de transformar a justificação do conhecimento em uma arte esotérica, cuja via de acesso não se dá pela linguagem compartilhada por todos, mas a partir de uma experiência pessoal e incomunicável. Ao contrário disso, a construção sistemática do conhecimento, segundo

⁸⁵ HEGEL, *WdL*. W 5, p. 78.

⁸⁶ *PhG*. W III, p. 15; trad. p. 24.

⁸⁷ “Deve-se fazer aqui ainda a seguinte observação essencial: ainda que o *eu em si* pudesse ser determinado como puro saber ou intuição intelectual e afirmado como começo, na ciência não se trata de realizar aquilo que seria *em si* ou *internamente* dado, mas realizar o ser-aí do intrínseco *no pensamento* e na *determinidade* (...).” HEGEL, *WdL*. W V, p. 78.

Hegel, tal como se requer na ciência e na filosofia, exige esse elemento racional de mediação do saber:

Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos. A justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar, é o puro eu em geral. O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à ciência e à consciência não-científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar-se na ciência.⁸⁸

De fato, a própria *Fenomenologia*, enquanto descrição da experiência da consciência em seu desenvolvimento ou formação rumo ao saber absoluto, não é senão o processo de construção desse “caminho” à ciência, ou, o que para Hegel é sinônimo, ao conhecimento filosófico sistemático. A falta dessa “escada”⁸⁹ que permite a qualquer indivíduo “atingir esse ponto de vista” da ciência gera assim o problema do solipsismo epistêmico, isto é, a tese que postula a intuição intelectual enquanto fundamento do conhecimento não pode ser comprovada intersubjetivamente, pois tal comprovação intersubjetiva requer um critério objetivo de verificação daquilo que supostamente constitui o fundamento. Por isso Hegel caracteriza essa forma de intuição imediata ou sentimento como uma espécie de oráculo.⁹⁰

Subjacente ao problema da verificação intersubjetiva do princípio do saber encontra-se outra questão mais geral e profunda, que se refere ao significado da oposição entre um critério subjetivo e outro objetivo de determinação do conhecimento, ou ainda, que diz respeito à tensão existente entre os conceitos de verdade objetiva e certeza subjetiva. Essa contraposição se torna mais evidente na medida em que o projeto do idealismo absoluto de Hegel é comparado com o idealismo transcendental “subjetivo” de Fichte. Como observa Ludwig Siep (1970, p. 29), “o princípio de Fichte, de acordo com

⁸⁸ *PhG*. W III, p. 20; trad. p. 27.

⁸⁹ A expressão é de Hegel: *Op. cit.*, p. 29; trad. p. 34.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 64; trad. p. 60. Luft resume muito bem esse ponto: “ocorre que toda a forma de saber imediato, justamente por seu caráter de imediaticidade, é *intersubjetivamente inescrutável* (um ‘oráculo’, como diria Hegel). Somente podemos compartilhar o conhecimento de algo porque compartilhamos as mediações que nos conduzem à afirmação de algo como algo: não há conhecimento sem método; não há algo para nós – e não apenas para mim – sem que tenhamos acesso ao caminho comum que temos de percorrer para a obtenção de algo como intersubjetivamente conhecido.” (2001b, p. 93).

Hegel, escolhido a partir da necessidade de se começar por ‘algo pura e simplesmente verdadeiro e certo’, serve assim como ‘princípio da dedução’ somente através de sua incompletude.”

No entanto, especialmente em relação ao problema mencionado, devemos proceder com certa cautela nessa comparação, pois há sem dúvida uma convergência entre os projetos de ambos os autores: nos dois casos, pretende-se encontrar uma síntese entre os conceitos de certeza e verdade, de modo que tais conceitos se tornem uma e a mesma realidade. Em poucas palavras, a diferença crucial das duas posições consiste no seguinte: se para Hegel aquela síntese se realiza na transformação da consciência-de-si em razão objetiva, para Fichte a mesma síntese se dá através da vinculação de toda e qualquer validade objetiva à esfera da consciência.

Hegel vê na certeza da consciência-de-si apenas uma asseveração imediata de um processo de desenvolvimento e justificação conceitual progresso que ali permanece oculto. Assim, a certeza da consciência não expressa com sua imediatez a verdade plena de conteúdo, a verdade compreendida como produto ou resultado do caminho de mediações conceituais que conduz a consciência-de-si à razão objetiva. Por isso, no capítulo da *Fenomenologia* intitulado *Certeza e Verdade da Razão*, afirma Hegel o seguinte:

A consciência, que é tal verdade, deixou para trás esse caminho e o esqueceu, ao surgir imediatamente como razão; ou seja, essa razão, que surge imediatamente, surge apenas como certeza daquela verdade. Assevera somente que é toda realidade, mas não conceitua sua asserção; ora, aquele caminho esquecido é o conceituar dessa asserção expressa de modo imediato. (...) Somente quando a razão surge como reflexão a partir dessa certeza oposta é que surge sua afirmação de si, não mais apenas como certeza e asserção, mas como verdade; e não ao lado de outras verdades, mas como única verdade.⁹¹

Essa única verdade, ou razão objetiva, enquanto resultado da *Fenomenologia*, servirá como premissa fundamental⁹² na elaboração de uma teoria ontológico-categorial exposta na *Ciência da Lógica*. Agora, no contexto da *Lógica*, como já foi indicado nas

⁹¹ *PhG*. W III, pp. 180-1; trad., p. 154.

⁹² “Naquela obra [i.e., na *Fenomenologia*] a consciência imediata é também na ciência o primeiro e imediato, portanto a pressuposição; na *Lógica*, no entanto, a pressuposição é aquilo que se mostrou naquela consideração como resultado, - a idéia enquanto puro saber. *A Lógica é a ciência pura*, i.e., o puro saber em toda amplitude de seu desenvolvimento. Essa idéia se determinou porém naquele resultado, em ser a certeza que se tornou verdade.” HEGEL, *WdL*. W V, p. 67.

discussões das seções anteriores, não lidamos mais com o procedimento dialético de construção de categorias a partir da experiência da própria consciência, mas devemos nos colocar na posição *sui generis*⁹³ de uma pura objetividade, isto é, de um processo necessário de estruturação do lógico enquanto tal. É o que expressa, por exemplo, a seguinte passagem do texto hegeliano:

Ainda que princípios racionais, teóricos ou éticos pertençam apenas ao subjetivo, à consciência, o em-e-para-si-essente desses [princípios] é de fato denominado objetivo; o conhecimento da verdade será posto ali, em reconhecer o objeto como sendo objeto livre de adições da reflexão subjetiva, e na retidão em seguir as leis objetivas, as quais não têm origem subjetiva e cuja necessidade não se permite corromper pelas manobras do arbítrio.⁹⁴

Fichte, em contrapartida, jamais abandonará o imanentismo epistêmico do idealismo transcendental⁹⁵, pois o esclarecimento da própria objetividade da experiência deve ocorrer sempre a partir de um esclarecimento sobre os modos de ação, e conseqüentemente autodeterminação, da consciência. Assim, a pergunta sobre o critério objetivo da verdade e, por conseguinte, também a pergunta sobre a possibilidade de verificação intersubjetiva desse critério só obtêm resposta adequada através da análise da universalidade inerente à estrutura transcendental do eu, e mais particularmente através da necessidade de postular como fundamento dessa estrutura a atividade da intuição intelectual. Por isso Fichte questiona:

Como é que atribuímos ao meramente subjetivo, todavia, validade objetiva? Ou também, se quisermos: posto que a validade objetiva vem caracterizada pelo ser, como chegamos a admitir um ser? Dado que esta pergunta tem seu ponto de partida na introjeção em si mesmo, na observação de que o objeto imediato da consciência não é outro que a própria consciência, não pode referir-se a nenhum outro ser que a um ser para nós; e seria completamente absurdo considerar que ela é idêntica a pergunta por um ser que carece da relação a uma consciência.⁹⁶

⁹³ Mesmo não sendo muito claro como um “sujeito” poderia assumir esse ponto de vista “incondicionado”.

⁹⁴ *WdL*, p. 408.

⁹⁵ Ainda que alguns interpretes não aceitem essa afirmação como válida para a fase tardia da doutrina-da-ciência, pretendo mostrar mais adiante que ela também se aplica a esse período da filosofia de Fichte.

⁹⁶ FICHTE. *ZE*, p. 456.

Como ficará mais claro na segunda parte do presente trabalho, o sentido de uma verdade objetiva, de acordo com a doutrina-da-ciência fichtiana, receberá transformação epistemológica radical, perdendo seu *locus* clássico dentro de uma teoria ontológica. A intuição intelectual, enquanto conhecimento pré-discursivo e imediato da identidade entre sujeito e objeto que constitui o eu puro ou a consciência, é justamente a instância que possibilita tanto a compreensão da objetividade concreta, no sentido de mundo vivido, quanto a fundamentação da objetividade dos juízos *a priori*, isto é, do universo lógico do discurso. Ainda que nosso meio de comunicação seja sempre o conceito, o fim último de qualquer comunicação, a verdade do que é dito, em se tratando de um discurso filosófico sistemático, em última instância, parece residir para além de todo conceito.

3. ALBERT E O TRILEMA CÉTICO

Todo discurso racional dotado de sentido deve pressupor determinadas regras sintáticas estruturais e certo universo semântico correspondente. Em outras palavras, dizer alguma coisa com sentido significa poder articular o que se pretende dizer dentro de uma linguagem determinada e visando um significado particular. Na medida em que tal sentença deva comunicar algo a algum interlocutor, este último deve comungar dos mesmos pressupostos originários à sentença em questão. Sendo a mesma sentença algo que se supõe verdadeiro, deve existir um critério de verificação ou justificação de sua verdade, critério este que na sua universalidade permita um entendimento mútuo entre os participantes do diálogo racional. Afirmar uma verdade, ou simplesmente proferir uma proposição, portanto, pressupõe a possibilidade de investigação sobre a justificativa ou sobre o fundamento desta verdade.

Assim, podemos dizer com Platão que o conhecimento discursivo é, em certa medida, nada mais do que uma crença verdadeira e bem fundamentada. Mas o que se entende aqui por boa fundamentação? Se nossa crença se refere a uma parte determinada do conhecimento humano, poderíamos afirmar neste caso que uma fundamentação adequada apresenta as condições necessárias e suficientes para explicar tal postulado. Porém, se nossa afirmação se refere à totalidade do conhecimento humano, o sentido de uma fundamentação adequada parece esbarrar em limites conceituais intransponíveis. Aquilo que servia como fundamento de uma determinada parte do universo do discurso não pode mais ser tomado como fundamento da totalidade da razão. A tentativa de fundamentar a verdade da totalidade do discurso parece exigir um fundamento de todos os fundamentos, uma fundamentação última e indubitável que sustente a veracidade do próprio sistema da razão.

Eis aqui a questão crucial, saber o que pode servir como critério de justificação deste fundamento último. No entanto, esclarecer este passo derradeiro de qualquer argumentação acarreta uma série de dificuldades. Qualquer tentativa filosófica de fundamentação última ou absoluta do conhecimento humano, independente da natureza ou método de sua argumentação, deve primeiramente passar sob o crivo da crítica cética. Desde a antiguidade clássica, a busca por uma legitimação absoluta da racionalidade enfrentou o desafio postulado por aquilo que, através de Sexto Empírico, ficou conhecido

como os *tropoi* de Agrippa, ou modos céticos de refutação.⁹⁷ Em meados do último século, a mesma crítica cética recebeu uma importante reformulação e atualização no trabalho de Hans Albert⁹⁸, que destacou três dentre os cinco *tropoi* originais. Assim surge, na discussão filosófica contemporânea sobre o problema da fundamentação, o célebre Trilema de Münchhausen.

De acordo com a formulação de Albert, as três possíveis objeções céticas à tentativa de fundamentar o conhecimento de modo absoluto ou último são resumidamente as seguintes: 1) ou para cada fundamento postulado podemos perguntar o que serve de fundamento do mesmo, o que implica um **regresso ao infinito** na cadeia de razões; 2) ou explicamos a validade do fundamento através do próprio elemento ou sistema fundado, o que acarreta um **círculo vicioso**; 3) ou, por fim, determinamos uma **parada dogmática** na cadeia de razões.⁹⁹ Se alguma forma de fundamentação última do conhecimento é possível, ela precisa evitar todas essas objeções, ou ao menos mostrar que alguma dessas posições céticas não se sustenta enquanto crítica.

Uma primeira leitura das objeções mencionadas já indica, sem maiores dificuldades, os problemas lógicos subjacentes a cada um dos modos céticos de refutação: no primeiro caso, o regresso ao infinito na cadeia de razões torna a fundamentação insuficiente, na medida em que jamais atingimos um ponto fixo de certeza. Assim, o fundamento permanece sempre uma instância indeterminada; por outro lado, o círculo vicioso expressa justamente o que seus termos denotam, a saber, a inconsistência lógica de uma fundamentação baseada em uma argumentação auto-referente ou circular, inconsistência essa também denominada pela expressão latina *petitio principii*; A parada dogmática, por outro lado - e esse será sem dúvida o caso exemplar a ser examinado na crítica de Albert à idéia de uma fundamentação última -, pretende resolver os problemas constatados nas outras duas alternativas. Interromper o processo argumentativo naquilo que se mostra certo e evidente significa tanto determinar um ponto de partida ou

⁹⁷ Na sua obra principal, *Πυρόωνειοι ὑποτύψεις* (*Linhas Gerais do Pirronismo*), Sexto Empírico analisa tanto os dez modos céticos atribuídos a Aenesidemus quanto os cinco modos ou técnicas de refutação do ceticismo tardio, atribuídos a Agrippa. Sem dúvida, essa crítica cética exerce grande influência no período do idealismo alemão, como demonstra por exemplo a análise sobre o ceticismo publicada por Hegel no início de sua carreira em Jena.

⁹⁸ ALBERT, H. *Traktat über kritische Vernunft*. 5.ed. Tübingen: Mohr, 1991. Cf. especialmente os dois primeiros capítulos da obra. Todas as citações de Albert seguem a tradução e paginação da seguinte edição: *Tratado da Razão Crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

⁹⁹ Cf. ALBERT, *Ibidem*, pp. 26-27. Esta tripartição contemporânea corresponde, respectivamente, ao segundo, ao quinto e ao quarto modo de refutação cética de Agrippa.

fundamento bem delimitado para a construção do saber como também definir esse fundamento enquanto premissa ou pressuposição de todo sistema da razão. Hans Albert (1976, p. 27) denomina essa instância última de fundamentação por ‘ponto arquimediano do conhecimento’:

Costuma-se, em relação a enunciados nos quais se está disposto a interromper o processo da fundamentação, falar de auto-evidência, de auto-fundamentação, de fundamentação no conhecimento imediato - na intuição, na vivência ou experiência - ou descrever de outra maneira que se está disposto a interromper o regresso da fundamentação num determinado ponto, e conseqüentemente suspender o postulado da fundamentação neste ponto, o qual é então denominado de ponto [arquimediano] do conhecimento.

A descrição crítica de Albert não poderia ser mais precisa. Enquanto toda estrutura argumentativa discursiva tem no princípio da razão suficiente¹⁰⁰ seu modelo metodológico de fundamentação, a noção de um ponto arquimediano do conhecimento, pelo contrário, parece implicar necessariamente a assunção de um critério auto-evidente de fundamentação. Por isso Albert enumera como modos possíveis dessa autofundamentação diferentes formas de conhecimento imediato: intuição, vivência, experiência. De fato, o modelo historicamente consagrado para tal autofundamentação reside na idéia de um conhecimento imediato por intuição.¹⁰¹ Além disso, o modelo de justificação ou fundamentação última do saber a partir da intuição se encontra intimamente ligado à tese de um monismo teórico¹⁰², cuja unidade absoluta deve expressar a necessária vinculação entre certeza e verdade do conhecimento.

Assim, parece natural que aspiremos à *certeza* de que o que resultou também é verdadeiro, e uma tal certeza parece ser somente alcançável quando possuímos um *fundamento* do nosso saber, isto é, quando podemos fundamentar esse saber de tal forma, que ele esteja acima de qualquer dúvida. De acordo com isso, parece que **verdade e certeza estão estreitamente ligadas** para o conhecimento humano. (ALBERT 1976, p. 22).

¹⁰⁰ Cf. ALBERT 1976, p. 23.

¹⁰¹ Nesse sentido, referindo-se ao projeto fundacionista de Descartes, Albert observa: “a dedução aparece, pois, como um processo derivativo para a compreensão intuitiva de determinadas realidades dadas. Através da combinação entre a intuição evidente e a dedução necessária toda verdade, de uma maneira geral, pode, em princípio, ser alcançada.” (*Ibidem*, p. 34)

¹⁰² Cf. ALBERT, *Ibidem*, p. 24.

Como já foi observado anteriormente, essa unidade entre verdade e certeza constitui o cerne da estratégia de fundamentação da doutrina-da-ciência de Fichte, e de certo modo é condição intransponível de todo idealismo transcendental, quando a idéia por trás da reviravolta kantiana é tomada em sentido pleno. Por isso a consciência do eu e a conseqüente intuição de si que ela acarreta servirão, na própria experiência subjetiva de construção do objeto de conhecimento, como ponto de apoio para unificar verdade e certeza. Essa atividade livre de construção do saber será o legítimo *fundamentum inconcussum* do projeto filosófico idealista, como atesta a seguinte observação de Fichte:

Toda filosofia pressupõe algo, alguma coisa que ela não demonstra e que toma por base para explicar e demonstrar todo o resto. Isto é válido também para o idealismo (...). Mas o idealista não pressupõe nada fora de sua consciência; ele apenas postula que esta atividade livre do seu eu é aquele princípio que não pode ser derivado de nada mais. O primeiro e imediato princípio com o qual ele inicia é sua consciência da liberdade.¹⁰³

Com isso, o idealismo transcendental de Fichte, ao postular uma instância pré-reflexiva de saber na consciência pura, instância que fundamenta a posterior reflexividade essencial ao pensar de si do eu, acaba se tornando imune ao menos às duas primeiras objeções do trilema¹⁰⁴, pois tanto o regresso ao infinito na série de condições quanto a circularidade viciosa de uma argumentação autoreferente só são aplicáveis a uma cadeia proposicional de justificação. De fato, como veremos mais adiante no presente trabalho, Fichte estava plenamente consciente desses impasses. Referindo-se ao texto do *Ensaio de uma Nova Exposição da Doutrina-da-Ciência*, Luft (2002, p. 231) faz a seguinte observação: “a intuição intelectual, que terá papel tão importante em todas as obras posteriores do autor, já aqui surge como chave para escapar dos dilemas da Filosofia da Reflexão. Esses dilemas ocorrem pela estrutura *mediata* da fundamentação reflexiva”. Nesse sentido, a determinação fichtiana de um método intuitivo de fundamentação do

¹⁰³ Fichte, *WLn*m. GA IV 2, p. 22.

¹⁰⁴ “Se Fichte pode realizar sua fundamentação última sem uma ordenação metódica de proposições, pois cada uma dessas proposições já está fundamentada de maneira transcendental, então a crítica do Trilema de Münchhausen acaba sem objeto. Mas Fichte não abre assim as portas para o irracionalismo, pois sua fundamentação última transcendental está enraizada em um estado-de-ação do eu, que possui a estrutura racional da reflexividade.” LÜTTERFELDS 1977, p. 309. Importante observar aqui que Hegel, como já foi discutido na seção anterior do trabalho, acusa a teoria fichtiana de incorrer numa espécie de “progresso” ao infinito, isto é, o sistema filosófico de Fichte jamais consegue efetivar a totalidade de suas determinações deduzidas a partir do princípio único postulado.

conhecimento de modo algum provém de uma escolha pessoal, ou de um súbito incurso no irracionalismo típico do romantismo de sua época, mas de uma estrita necessidade, inerente à razão, ou melhor, à insuficiência da razão.

Albert, no entanto, fazendo uma comparação com o método falibilista da investigação científica, pretende ressaltar o caráter arbitrário do recurso à intuição imediata. A certeza absoluta reivindicada pelo método intuitivo de conhecimento representa, de acordo com a crítica de Albert, um mero substituto epistêmico da certeza dogmática da fé revelada, ou do testemunho da percepção empírica imediata de um realismo ingênuo.¹⁰⁵ O criticismo da teoria da ciência, por outro lado, ao recusar a possibilidade de uma tal certeza indubitável, mantém a postura cética de trabalhar apenas com hipóteses¹⁰⁶, cuja comprovação jamais pode ser definitiva. Somente essa abertura crítica para a revisão de quaisquer pressupostos dentro de um determinado paradigma teórico garante o legítimo progresso do conhecimento científico.¹⁰⁷

Assim, defender a idéia da certeza da intuição como instância de fundamentação última, sob a análise de Albert (e em surpreendente contraste com as recorrentes afirmações anti-dogmáticas do próprio Fichte), acaba se transformando na defesa do mais profundo dogmatismo:

(...) todo *infalibilismo* é um *dogmatismo em potencial*. Um *criticismo conseqüente*, que não permite nenhum dogma, envolve necessariamente, em troca, um *falibilismo* em relação a qualquer instância possível. Enquanto o racionalismo clássico elevou determinadas instâncias - a razão ou os sentidos - ao nível de autoridades epistemológicas e procurou torná-las infalíveis e, conseqüentemente, imunes à crítica, pois de outro modo a meta da fundamentação segura não parecia possível de ser alcançada, o racionalismo crítico não pôde conceder infalibilidade a nenhuma instância, e, por isso mesmo, o direito à dogmatização de determinadas soluções de problemas. (ALBERT 1976, pp. 53-54).

¹⁰⁵ Como afirma o autor: “também a teoria clássica do conhecimento, que se desenvolveu paralelamente ao surgimento da ciência moderna, trabalhou com uma teoria de revelação da verdade, aliás uma teoria na qual a *revelação* foi, de certo modo, *naturalizada e democratizada*, isto é, seu caráter sobrenatural e ao mesmo tempo histórico foi retirado e transferido para a intuição ou para a percepção individual (...)” (ALBERT 1976, p. 32). E mais adiante complementa: “mas, em princípio, isto significa somente que uma autoridade irracional é substituída por outras instâncias com funções dogmáticas semelhantes, mas o esquema da justificação autoritária foi, em última análise, conservado.” (*Ibidem*, p. 33).

¹⁰⁶ “A metodologia da verificação crítica, que surge em lugar da metodologia da fundamentação suficiente, contenta-se com o fato de que não existe um ponto [arquimediano] do conhecimento, a menos que ele seja produzido. (...) A solução do problema resultou da transferência do princípio de fundamentação do *status* de um *dogma* - ou, caso se queira, de evidência - para o *status* de uma *hipótese* (...)”. ALBERT, *Ibidem*, p. 52.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 53.

Contudo, poderíamos dizer que até mesmo o racionalismo crítico parece, em última instância, não conseguir escapar da acusação de dogmatismo. De fato, a teoria do racionalismo crítico precisa ela própria partir de uma outra teoria subliminar, isto é, de um conjunto de pressuposições simplesmente aceito que determina o sentido dos conceitos de verdade, conhecimento e realidade. Esse pressuposto teórico, contudo, não é por sua vez questionado, pois é condição de possibilidade do próprio falibilismo científico.¹⁰⁸ Mais ainda, a crítica que o falibilismo teórico imputa à idéia de conhecimento intuitivo talvez esteja condicionada também por uma interpretação distorcida do que propriamente constitui tal forma de conhecimento, qual seu método e sua verdadeira *praxis*.¹⁰⁹

A discussão sobre o método adequado de justificação ou fundamentação do conhecimento parece, de acordo com a contraposição exposta acima, mais uma vez resultar em um dúplice caminho de direções que jamais se encontram. Lidamos aqui com duas posições teóricas incomensuráveis, pois a idéia de justificação intuitiva proposta pela doutrina-da-ciência não compartilha dos mesmos pressupostos sobre a definição de racionalidade que o criticismo científico da escola de Albert adota. Nesse sentido, resta perguntar com Lütterfelds (1977, p. 294) se a exposição discursiva realizada pelo projeto de Fichte concede alguma via racionalmente aceitável de acesso ao fundamento último e indubitável do conhecimento, i.e., à intuição intelectual:

Existirá porventura na teoria transcendental, além da pretensa fundamentação última através de uma cadeia lógica (i.e., dedutiva ou não-dedutiva) de proposições, um outro procedimento que nos conduza absolutamente a um fundamento último, sem estar fora da „dimensão lógica“ e fazer uso de uma irracionalidade que transcende a linguagem?

¹⁰⁸ Cf. LÜTTERFELDS 1977, cf. p. 314. Em outro contexto, Höhle apresenta uma argumentação similar, ao mostrar que a crítica cética apresentada pelo Trilema de Münchhausen afirma ao menos a universalidade e necessidade da afirmação dessa crítica, e portanto contradiz a si mesma. Cf. a exposição do problema em OLIVEIRA 1997, especialmente pp. 90-91.

¹⁰⁹ Isso fica evidente na seguinte passagem do texto de Albert, a qual, sem saber, alude a uma série de temas fichtianos sobre a natureza da atividade de fundamentação do saber, i.e., da intuição intelectual: “No lugar da *visão* - sensorial ou espiritual - aparecem a construção e o experimento, portanto, a *atividade* humana que articula as produções da força imaginativa em construções simbólicas e as experimenta em contextos de pensamento e também em experiências reais, isto é, mediante intervenções ativas, a fim de que se possa julgar o seu desempenho e, conseqüentemente, os resultados comparáveis. O conhecimento se movimenta, portanto, entre a construção e a crítica; é uma parte da *praxis* humana, na qual *decisões* têm que ser permanentemente tomadas.” (1976, pp. 68-69).

II - INTUIÇÃO INTELCTUAL COMO FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO

Não há outro conhecimento que o intuitivo. A dedução e o discurso, impropriamente denominados por conhecimento, não são senão instrumentos que conduzem à intuição.

Jean-P. Sartre

Desde que se começou a falar de uma crítica da razão, de um conhecimento da razão, como conhecida, e tornou-se tarefa da razão conhecer em primeiro lugar a si mesma, e somente a partir disso deduzir como pode conhecer algo fora de si mesma, deveria ter-se tornado claro que essa razão, para apreender-se e captar-se, não poderia fazê-lo em algo derivado, que não tem seu fundamento em si mesmo, como o conceito, mas teria de fazê-lo no único imediato, na intuição; que, portanto, se de agora em diante só se deve chamar de filosofia o conhecimento da própria razão por si mesma, a filosofia não pode absolutamente ser um conhecimento por conceitos, mas tem de ser um conhecimento por intuição.

J. G. Fichte

Nas respostas às *Segundas Objeções* de Mersenne, Descartes esclarece literalmente aquilo que grande parte dos intérpretes contemporâneos desconsideraram sobre o verdadeiro sentido do *cogito*:

(...) quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: penso, logo sou, ou existo, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito.¹ Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer essa premissa maior: *tudo o que pensa é ou existe*. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista.²

¹ A tradução para o português se mantém literal, pois a expressão no original é “*inspection de l’esprit*”; a tradução inglesa (Cottingham et al.) apresenta “intuition of the mind”.

² DESCARTES, *Oeuvres* I, p. 427; trad., v. 2, p. 90.

Apesar de ainda preservar na sua concepção de sujeito resquícios das categorias escolásticas tradicionais, atribuindo ao eu o problemático *status* de substância (o que acarreta uma série de dificuldades para a explicação do *cogito*), a *res cogitans* cartesiana, como indica o texto acima, não pode ser mero produto de um silogismo. Aqui surge o aspecto negligenciado da teoria de Descartes, sem dúvida mais citado do que realmente compreendido: o conhecimento evidente dessa noção, dessa “coisa conhecida por si”, de acordo com o trecho citado, se dá por “simples inspeção do espírito”, ou, como aparece em outros trechos de sua obra, por intuição.³ Nesse sentido, tal conhecimento de si do sujeito que pensa é considerado como uma “primeira noção”, em sentido ainda mais fundamental do que aquele referente a primeiras noções ou axiomas de qualquer construção matemática, como o argumento hipotético do “gênio maligno” desenvolvido na *Meditação Primeira* parece indicar.⁴

Interessante notar aqui que Fichte, em certa passagem de sua *Grundlage*, faz uma comparação entre a proposição fundamental da doutrina-da-ciência, a unidade da apercepção transcendental de Kant, e a sentença do *cogito*, ressaltando o caráter intuitivo desse último, de forma incrivelmente similar à explicação cartesiana citada anteriormente:

Nossa proposição, como princípio absoluto de todo saber, foi apontada por Kant em sua dedução das categorias, mas ele nunca a estabeleceu determinada *como* princípio. Antes dele Descartes propôs uma semelhante: *cogito, ergo sum*, que não deve, justamente, ser a premissa menor e a conclusão de um silogismo cuja premissa maior fosse: *quodcumque cogitat, est*; e que ele pode muito bem ter considerado como fato imediato da consciência. Então ela significaria tanto quanto *cogitans sum, ergo sum* (como nós diríamos, *sum, ergo sum*). Mas nesse caso o acréscimo *cogitans* é totalmente supérfluo; não se pensa necessariamente, se se é, mas é-se necessariamente, se se pensa.⁵ O pensar não é de modo nenhum a essência, mas apenas uma determinação particular do ser; e há, além dessa, muitas outras determinações de nosso ser.⁶

³ Para uma análise detalhada da interpretação do *cogito* como intuição, cf. SARKAR 2003.

⁴ No entanto, nas *Regras para a Direção do Espírito*, Descartes equipara a certeza do conhecimento intuitivo sobre a existência do eu com outras formas elementares de saber por intuição: “assim, qualquer um pode ver por intuição que ele existe, que ele pensa, que um triângulo se completa com três linhas, que um globo não contém mais do que uma superfície, e outras verdades semelhantes (...)”. *Oeuvres* XI, p. 212.

⁵ No original: “man denkt nicht nothwendig, wenn man ist, aber man ist nothwendig, wenn man denkt.” Minha sugestão: “não pensamos necessariamente, se existimos, mas existimos necessariamente, se pensamos.”

⁶ *Grundlage*. SW I, pp. 99-100; trad. p. 48.

A análise de Fichte destaca, portanto, ao menos dois aspectos importantes da idéia de um conhecimento imediato de si do eu, aspectos já presentes de modo incipiente na teoria cartesiana: a impossibilidade de deduzir a existência do eu, ou mesmo seu conceito adequado, a partir de um silogismo (ou a partir de qualquer demonstração conceitual ostensiva, como será visto mais adiante); além disso, a impropriedade de atribuir ao pensamento o *status* de essência do eu. De fato, também Descartes evita reduzir o eu à pura atividade do pensar, como parece indicar a seguinte descrição da *res cogitans*: “é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.”⁷ O sujeito do conhecimento se mostra assim, já na teoria moderna da subjetividade, como um conjunto de ações do espírito.

Entretanto, a observação de Fichte não se restringe a delimitar distintas atividades da alma, para utilizar o vocabulário do racionalismo clássico, enumerando assim propriedades pertencentes a um e o mesmo sujeito, ou como diria Descartes, atributos pertencentes a uma substância. Ao contrário disso, e agora distanciando-se bastante da ontologia cartesiana do sujeito⁸, a doutrina-da-ciência compreende o conceito de subjetividade epistêmica como uma atividade de autoconstrução da própria consciência. Mais do que isso, essa autoconstrução do sujeito deve ser considerada como puro ato, atividade da própria consciência que prescinde de fundamentação a partir de uma instância objetiva, e que, portanto, só existe na medida em que continuamente realiza essa construção de si.⁹ Sem dúvida essa tese inovadora sobre a caracterização do sujeito cognitivo como pura ação da consciência, devido à sua importância dentro da teoria de fundamentação do conhecimento desenvolvida por Fichte, receberá uma análise em pormenor mais à frente.

Por ora, interessa aqui apenas esclarecer em que sentido esse conceito de um conhecimento de si do eu, ou seja, a idéia de uma intuição intelectual, pode ser considerada fundamento último do saber. Também nesse sentido é possível estabelecer certa

⁷ *Oeuvres* I, p. 253; trad., v. 2, p. 27.

⁸ “O cartesianismo prescreve assim paradoxalmente dois caminhos divergentes: por um lado, pela *intuição intelectual* dos *Regulae*, ele se encontra no início do idealismo absoluto; de outra parte, graças às conseqüências que se quis deduzir do *cogito* e ao tipo de intuição intelectual que aí está implicada, Descartes até hoje é considerado pai do realismo metafísico.” JOLIVET 1934, p. 90.

⁹ Em certa medida, seria possível afirmar que a própria argumentação do *cogito* cartesiano envolve uma prova performática, isto é, o *cogito* só se estabelece a partir da ação reflexiva de afirmá-lo. Por isso Descartes esclarece que tal proposição é verdadeira “todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.” *Oeuvres* I, p. 248; trad. p. 24. Sobre essa possível interpretação do *cogito*, cf. o influente artigo de HINTIKKA 1962.

aproximação entre os projetos de Fichte e Descartes. Se para Descartes a verdade necessária e indubitável do *cogito* deve servir como base sólida de todo saber científico subsequente, “(...) a intuição intelectual inicial do filósofo funciona como um *ponto de partida absoluto* da dedução (ao modo do *cogito* cartesiano) (...)”¹⁰

De acordo com a análise realizada no capítulo anterior, especialmente na parte que trata sobre os impasses gerados pelo Trilema de Münchhausen, a tentativa de fundamentar o conhecimento de modo último através da intuição aparece como solução falha à crítica cética, pois envolve uma ilegítima “parada” arbitrária ou dogmática em algum ponto da cadeia de justificação. No entanto, a determinação de um ponto arquimediano do conhecimento no saber imediato ou intuitivo, na medida em que permite evitar tanto o problema do regresso *ad infinitum* de condições de justificação quanto a inconsistência de uma argumentação circular viciosa, já aparece no capítulo conclusivo dos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles. Como bem observa Luft (2001b, p. 81), fazendo referência à obra mencionada:

Aristóteles também reconheceu a dificuldade mencionada. É esta a sua resposta, ao menos parcialmente antecipada por Platão: se o conhecimento realizado por mediações (provas ou argumentos) é incapaz de dar acesso último à verdade, e se a ciência só se dá sempre por meio de razões, então tem de existir um tipo de conhecimento mais fundamental do que o saber científico. Este conhecimento primordial deve possuir pelo menos duas características: de um lado, ele deve ser **imediat**o, ou seja, as verdades conhecidas por meio dele devem ser estabelecidas sem a necessidade de passos pregressos; de outro, ele deve ser ainda mais **certo e infalível** do que o conhecimento científico, pois fornecerá as bases para este e, sendo ele incerto, também seria duvidosa toda a ciência possível. Aristóteles denominara esta forma de conhecimento *nous* (cf. *Anal. Seg.*, 100b).¹¹

A pressuposição de um fundamento ou princípio indubitável para o conhecimento, na medida em que constitui condição de possibilidade de todo saber sistemático, não representa assim mero dogmatismo, como queria Albert. Pelo contrário, essa pressuposição apenas revela, para adotarmos uma distinção kantiana, o necessário “procedimento

¹⁰ PERRINJAQUET 1999, p. 165.

¹¹ Em sua recente tese sobre Aristóteles, Biondi reafirma a interpretação tradicional, mesmo que muitas vezes controversa, do ato de *noêsis* como intuição, fundamentando-a porém a partir de uma nova tradução do último capítulo dos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles. Cf. BIONDI 2004.

dogmático”¹² inerente à razão. A crítica de Albert parece não ter levado em consideração o seguinte fato: uma de suas pressuposições centrais, a saber, a afirmação de que toda justificação racional ou toda espécie de fundamentação deve seguir cegamente o princípio da razão suficiente¹³, pode ser justamente a causa do problema. Dito de outro modo, a crítica cética, diante da falência de fundamentação evidenciada pelo método dedutivo ou indutivo de comprovação lógica pelo entendimento discursivo¹⁴, conclui simplesmente que tal fundamentação não é possível, e que a alternativa metodológica do recurso à intuição “contradiz” o princípio da razão suficiente¹⁵. Assim, a incapacidade de responder à inevitável demanda por completude da razão se transforma em sinônimo de rigor do método científico, recebendo a alcunha técnica de “falibilismo”.

No entanto, a tensão existente entre a necessidade de postular um fundamento para todo o saber e a impossibilidade de prová-lo a partir da lógica do entendimento faz com que o impasse da justificação última permaneça presente. Portanto, devemos sim levar a sério a posição teórica que defende a intuição como fundamento, posição essa representada de maneira emblemática pelo conceito de intuição intelectual na obra de Fichte, mostrando com isso que um fundamento intuitivo do saber não é somente adequado como também estritamente necessário à demanda teórica em questão.

Um primeiro passo nessa direção será analisar os possíveis sentidos da expressão ‘intuição intelectual’, cuja inerente obscuridade produziu interpretações muitas vezes completamente divergentes entre si. Em seguida, realizarei uma análise da acepção fichtiana dessa expressão, tal como apresentada pelo próprio autor no *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (*Ensaio de uma nova Exposição da Doutrina-da-Ciência*), conjunto de textos posterior à *Grundlage* e fundamental à presente discussão. Espero a partir dessa análise poder indicar sumariamente alguns dos pontos centrais do projeto fichtiano de fundamentação do saber a partir da intuição.

¹² Cf. *KrV*, B XXXV-VI.

¹³ Cf. ALBERT 1976, p. 23.

¹⁴ Mais sobre isso na terceira parte do trabalho.

¹⁵ Cf. ALBERT 1976, p. 27.

1. SOBRE O SENTIDO DO TERMO ‘INTUIÇÃO INTELECTUAL’

“Intuição intelectual é a mais discutida e ambígua expressão do idealismo alemão.”¹⁶ De Goethe¹⁷ a Schopenhauer¹⁸, intercalados por nada menos do que Fichte, Schelling e Hegel, podemos dizer que este termo de arte permaneceu subjacente a grande parte da discussão sobre os problemas gerados pelo dualismo crítico kantiano. Por outro lado, em meio à efervescente atividade intelectual da Alemanha do final do século XVIII, a mesma expressão acabou se transformando também indevidamente em “*slogan*” ou “palavra-chave” da comunidade literata daquela época.¹⁹ Ambas as situações, portanto, serviram para forjar a complexa polissemia desse conceito.

Entretanto, o conceito de intuição intelectual não é nem produto da inspiração do *Sturm und Drang*, nem criação *ex nihilo* do idealismo pós-kantiano. Sem dúvida seria possível, em linhas gerais, encontrar o sentido da expressão ‘intuição intelectual’ já em algumas teses de Descartes e Leibniz²⁰. Decisivo, porém, foi o texto da primeira *Crítica* de Kant para a determinação da mesma. Como já descrito na primeira parte do trabalho, Kant define a intuição intelectual como uma idéia reguladora da razão, um modelo ideal de cognição completa e absolutamente autônoma. Assim, a possibilidade da intuição intelectual – que para Kant delimita as capacidades de produção real do objeto da representação, captação direta do *noumenon*, intuição das partes imediatamente a partir do todo, e além disso postula uma causa originária do mundo –, corresponde apenas à idéia de um *intellectus archetypus*, isto é, só pode ser atribuída ao próprio ser divino. Portanto, a intuição intelectual não é uma possibilidade cognitiva para o ser humano, não se aplica a nosso entendimento discursivo finito.

¹⁶ JANKE 1999, p. 163.

¹⁷ Uma análise da influência desse conceito kantiano nas especulações teóricas de Goethe aparece no excelente artigo de FÖRSTER (2002) já mencionado na parte anterior do presente trabalho.

¹⁸ Cf. especialmente as duas monografias seguintes: LEHMANN, G. *Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer*. Bern: Scheitlin, 1906; e MATZUN, E. *Der Begriff der intuitiven Erkenntnis bei Schopenhauer*. (Dissertação) Kiel, 1926.

¹⁹ Cf. TILLIETTE 1995, p. 54.

²⁰ De fato, talvez seja inclusive possível fazer uma reconstrução histórica desse conceito diretamente a partir da *visio intellectualis* de Nicolau de Cusa, ou, antes ainda, desde Plotino. Para uma breve exposição desse percurso, cf. os verbetes ‘*intellektuelle Anschauung*’ e ‘*Intuition*’ do canônico *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

Essa recusa kantiana, somada aos impasses resultantes do projeto crítico-transcendental, gerou um movimento de reavaliação da filosofia de Kant, e com isto uma necessária transformação no significado do conceito de intuição intelectual. Contudo, tal transformação acarretou uma multiplicidade de significados àquela expressão.²¹ Excetuando seu emprego meramente literário ou metafórico, pode-se afirmar que o desenvolvimento histórico da expressão “intuição intelectual” revelou ao menos quatro acepções principais para o termo. Assim, esse conceito denota uma intuição estética ou artística (também ilustrada pela figura da “genialidade”), denota também uma intuição ética ou compreensão imediata da lei moral, pode indicar ainda uma intuição místico-religiosa ou apreensão direta do Absoluto, e por fim, enquanto intuição epistêmica ou cognitiva, apresenta-se como fundamento de uma teoria da autoconsciência.

Todos esses aspectos encontram-se certamente imbricados entre si. Mesmo considerando que, em certa medida, a própria doutrina-da-ciência contempla cada um²² dos distintos significados acima indicados, pretendo elucidar mais especificamente a relação entre o sentido epistemológico e o sentido místico-religioso atribuídos ao conceito de intuição intelectual, visto que essa problemática contraposição permaneceu eixo central tanto das discussões dos primeiros pós-kantianos como dos conflitos de interpretação na recente literatura sobre Fichte. Vejamos primeiramente como essa contraposição delimita duas grandes direções teóricas tomadas pelos seguidores ou críticos de Kant, para a partir daí tentar esclarecer o rumo da discussão atual sobre o tema.

²¹ “Falava-se de intuição espiritual, de intuição intelectual, para poetas bem como para Swedenborg; ela indicava no plural um variegado de vivências e experiências; tinha frequentemente um cunho teológico, místico. É uma particularidade de Kant, por um lado, e de Fichte, por outro, terem por assim dizer “confiscado” a intuição intelectual para dentro da unidade, este último no eu, aquele em Deus.” TILLIETTE 1981, p. 538.

²² Se os três últimos sentidos indicados podem ser encontrados explicitamente na obra de Fichte, o primeiro, sobre a idéia de uma intuição intelectual estética, pode apenas ser suposto como parte do plano fichtiano de desenvolver uma “doutrina da estética” como corolário de seu sistema filosófico (plano não realizado devido à morte prematura do filósofo). No trecho final da *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, Fichte expõe brevemente o papel conciliador que a estética desempenha entre os pontos de vista transcendental e comum. Cf. GA IV 2, p. 266. Outra indicação dessa preocupação é a polêmica com Schiller, como atesta o breve texto de Fichte *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie* (SW VIII, p. 270ss). Sobre essa discussão, cf. SANTOS 2002. Essa vacância teórica deixou amplo espaço para que Schelling, sem dúvida influenciado por Hölderlin e Schiller, desenvolvesse uma teoria da intuição intelectual estética. Para uma exposição mais detalhada desse ponto, cf. TILLIETTE 1995, p. 115ss.

1.1. Duas interpretações pós-kantianas: Reinhold e Jacobi

A primeira vertente da interpretação pós-kantiana do conceito de intuição intelectual reside na tentativa de prosseguimento do projeto crítico-transcendental efetuada por Reinhold. Sob esse ângulo, o conceito de intuição intelectual será articulado como princípio de unidade inerente ao sistema da razão pura. Tal expressão adquire aqui um sentido estritamente epistemológico, pois a teoria de Reinhold se mantém atrelada rigidamente aos limites impostos pela crítica transcendental de Kant. De fato, a reabilitação do conceito de intuição intelectual dentro de uma articulação filosófica sistemática não se deve primeiramente a Fichte, como alguns poucos comentadores observam, senão antes dele, já em 1790, a Reinhold.²³

Todo desenvolvimento da Filosofia Elementar de Karl L. Reinhold se fundamenta no conceito de representação - ainda que, como reivindica a crítica cética do *Aenesidemus* de Schulze, e mais tarde também o mostrará Fichte, a idéia de representação não permita uma fundamentação última do idealismo transcendental. Eis como Reinhold formula o princípio da *Filosofia Elementar*, com a célebre ‘proposição da consciência’ (*Satz des Bewusstseins*): “na consciência a representação, através do sujeito, será diferenciada de sujeito e objeto e a ambos vinculada.”²⁴ Sem dúvida, essa formulação de Reinhold ainda se mantém estritamente vinculada à distinção kantiana sobre as duas faculdades do conhecimento, entendimento e sensibilidade, na medida em que a relação da representação ao sujeito designa a forma pura da representação intelectual (correspondente portanto à faculdade do entendimento) e a relação da representação ao objeto determina a forma pura da sensibilidade.

²³ Cf. STOLZENBERG 1986, p. 34, bem como p. 40ss; cf. também TILLIETTE 1995, p. 40; ou ainda THOMAS-FOGIEL 2000, p. 54. Nesse último texto, a autora chama atenção também para o caso de Maimon, que postula simultaneamente a concepção de intuição intelectual, sem influência direta de Reinhold. Cf. nota, p. 56. Mais importante do que isso, a concepção de Maimon do conceito de intuição intelectual é a que mais se aproxima do uso fichtiano, como se depreende da seguinte passagem fundamental de seu *Ensaio sobre a Filosofia transcendental (Versuch über die Transzendentalphilosophie)* (2004, pp. 116-7): “O Sr. Kant considerou o eu, enquanto objeto da psicologia, como uma representação em si vazia de conteúdo, e portanto todas as proposições deduzidas a partir dela como puros paralogismos. Eu, em contrapartida, considero o eu como uma pura intuição *a priori* que acompanha todas nossas representações, ainda que não possamos designar qualquer propriedade dessa intuição, porque ela é simples.”

²⁴ *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen (Contribuições à retificação dos mal-entendidos havidos até agora entre os Filósofos)* I, p. 167.

No entanto, a tese sobre o princípio da consciência ou da representação apresenta algumas dificuldades com relação às pretensões sistemáticas de Reinhold. Seguindo seu projeto de reformulação da crítica transcendental a partir de um único princípio²⁵, o autor precisará explicar como é possível unificar esses dois modos de representação, estabelecendo ao mesmo tempo tal unidade a partir da própria razão. Como tentativa de resolução dessa dificuldade, Reinhold desenvolve sua teoria da intuição intelectual, a partir da idéia kantiana de auto-afecção²⁶. O projeto de uma fundamentação última da filosofia crítica, representado pelo sistema de Reinhold, precisa assumir assim um conceito de verdade calcado no conteúdo imanente à consciência. Desse modo, a intuição intelectual terá a função de compatibilizar o conceito de representação (e sua relação entre sujeito e objeto) com o conceito de uma apreensão da própria faculdade de representação. Em outras palavras, Reinhold busca com essa expressão determinar justamente a síntese dos dois modos de conhecimento postulados por Kant, a saber, a apreensão empírica dos dados sensíveis e a construção *a priori* das categorias do entendimento.

a teoria da intuição intelectual de Reinhold surge assim como a única alternativa possível às concepções inadequadas de um observar empírico, por um lado, e de uma certa criação *a priori*, por outro lado; mais precisamente, a teoria da intuição intelectual de Reinhold surge como a unificação de ambas as concepções, ao mesmo tempo evitando suas respectivas inconveniências.²⁷

Ainda assim, a resolução proposta por Reinhold não se mostra muito consistente. Devido à primazia do conceito de representação na teoria da *ElementarPhilosophie*, Reinhold não consegue distinguir adequadamente o princípio da consciência enquanto intuição intelectual de uma simples representação da própria faculdade de representação, isto é, uma representação de segundo nível. Não por acaso o autor identifica a expressão intuição intelectual com o termo ‘representação *a priori*’²⁸. Nesse sentido, a explicação da unidade da consciência na teoria de Reinhold não deixa claro como o sujeito da representação pode compreender seu *status* de sujeito autoconsciente na medida em que se

²⁵ Cf. mais acima, nota 4 da primeira parte do trabalho.

²⁶ STOLZENBERG 1986, p. 46. Cf. BONDELI 1995, p. 142.

²⁷ Cf. STOLZENBERG 1986, pp. 53-4.

²⁸ *Ibidem*, p. 49. Cf. também TILLIETTE 1995, p. 41.

torna uma mera representação ou objeto para si, nem fica esclarecido como o princípio da representação explica o fato de que as representações são minhas representações. Assim, a tentativa de explicitar a autoconsciência a partir do princípio da representação, tal como ocorre no *Beyträge* de Reinhold, parece incorrer em circularidade²⁹.

Em suma, podemos dizer que o exemplo da teoria de Reinhold, cujo princípio se demonstra inadequado à tentativa de fundamentação última do sistema da razão pura, e conseqüentemente do conhecimento humano, serve como paradigma a determinada forma de compreensão do conceito de intuição intelectual. Refiro-me aqui à interpretação aparentemente contraditória de se tentar, ao mesmo tempo, reduzir a intuição intelectual à estrutura dual da consciência representativa, ou ao dualismo inerente da lógica de predicados, e, por outro lado, buscar na idéia de intuição intelectual uma estratégia de solução ao impasse de fundamentação gerado por aquela mesma dicotomia da razão.

Em sentido diametralmente oposto surge outra vertente de interpretação do conceito de intuição intelectual, representada sobretudo pela importante contribuição de Friedrich H. Jacobi³⁰ na discussão sobre a filosofia de Kant. Considerada a mais imponente crítica à *Aufklärung* e sua correspondente exaltação da razão, a obra de Jacobi desempenha papel fundamental na presente discussão, especialmente pela influência direta que exerce sobre a doutrina-da-ciência de Fichte.³¹ Além disso, a postura de Jacobi frente à “fé na razão”, característica do Iluminismo, serviu como diagnóstico mais amplo para possíveis conseqüências negativas desse racionalismo exacerbado. Como atesta o seguinte trecho da reprodução de Beiser,

a razão, argumentou Jacobi, não estava sustentando mas sim arruinando todas as verdades essenciais da moralidade, da religião e do senso comum. Se fossemos consistentes, levando nossa razão até o seu limite, então teríamos que assumir o ateísmo, o fatalismo e o solipsismo. (1987, p. 46).

²⁹ Cf. STOLZENBERG 1986, p. 44 (nota).

³⁰ Para uma análise detalhada da contribuição de Jacobi, cf. o recente trabalho de SCHICK, S. *Vermittelte Unmittelbarkeit: Jacobis "Salto mortale" als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. Outro livro a ser consultado é a coletânea de artigos editada por Walter JAESCHKE e Birgit SANDKAULEN, *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner, 2004.

³¹ Essa influência é confirmada pelo próprio Fichte, em sua carta a Jacobi, de Agosto de 1795. *Briefe*, p. 183. Por isso, como afirma Philonenko, “Fichte se encontra muito mais próximo desse pensador do que de Kant: a filosofia inicial de Fichte consiste, como aquela de Jacobi, em defender a “não-filosofia” (...)”. (1999, p. 58).

Esse diagnóstico realizado por Jacobi tem seu ponto de partida na análise, tão elementar quanto poderosa, do dualismo da primeira *Crítica* kantiana: trata-se de saber em que medida o idealismo transcendental garante ou não a realidade e veracidade de nossa experiência concreta no mundo. Por um lado, de acordo com os próprios pressupostos da *Crítica da Razão Pura*, se nossa experiência cognitiva tem de fato um conteúdo real, devemos pressupor a existência de uma coisa-em-si como causa da afecção dos sentidos; por outro lado, se só podemos conhecer aquilo que constitui um fenômeno, isto é, se só conhecemos os objetos construídos por nossa representação, então a coisa-em-si se torna uma quimera incognoscível dentro do sistema da razão pura. Para Jacobi, portanto, um idealismo levado realmente a cabo deve extirpar essa inconsistência interna, recusando a idéia da coisa-em-si e mostrando que toda objetividade provém de uma construção da própria consciência. Contudo, essa a conclusão de Jacobi, tal idealismo radical nos leva necessariamente à posição insustentável de um absoluto niilismo. Da mesma forma, a crítica que se dirige ao conhecimento da realidade do mundo exterior se aplica à realidade do próprio eu. Para Jacobi, o resultado do Paralogismo da Razão kantiano faz da autoconsciência, enquanto pura forma lógica de unidade da experiência, um verdadeiro “fantasma”³².

Mas o objetivo de Jacobi não reside simplesmente em apontar inconsistências internas específicas do sistema de Kant, senão em mostrar com tal análise a inconsistência inerente a qualquer tentativa de justificação última através da lógica do entendimento. Nesse sentido, a crítica de Jacobi reflete em parte uma idéia central à doutrina-da-ciência de Fichte, e sem dúvida também central à noção de intuição intelectual, a saber, a idéia de que deve existir uma instância de certeza que não precisa e sequer pode ser justificada ou fundamentada. O texto de Jacobi não deixa dúvidas com relação a esse ponto:

Como poderíamos aspirar à certeza, se a certeza não é já desde antes por nós conhecida, e como ela pode ser conhecida por nós senão através de algo que já reconhecemos com certeza? Isso conduz ao conceito de uma certeza imediata, a qual não só não requer qualquer fundamento, mas pura e simplesmente exclui todo fundamento (...).³³

³² Cf. JACOBI, *David Hume über den Glauben*. Werke II, p. 217.

³³ *Über die Lehre des Spinoza*. Werke IV (1ª parte), p. 210. Cf. FICHTE, *Begriff*. SW I, pp. 43, 48.

Assim, ao acusar todo “procedimento construtivo-especulativo”³⁴ de insuficiente, Jacobi compartilha com a doutrina-da-ciência de Fichte, como indica Christian Klotz, “a alegação de que há um abismo entre a especulação assim entendida e a vida (...)”³⁵. Nesse sentido, a construção conceitual de explicação da realidade deve estar sempre subjugada à certeza imediata da experiência da consciência, o que significa dizer que a racionalidade *per se* jamais consegue alcançar o fundamento real de si mesma (e muito menos criá-lo a partir de si). De fato, o “*standard* de racionalidade” da filosofia do iluminismo, herdado das ciências naturais, segundo Jacobi, faz exatamente o contrário, determinando uma inevitável redução de todo o real “ao que é acessível à dedução e à comprovação por explicação (mecânico-causal)”³⁶.

A resolução de Jacobi ao impasse em questão, no entanto, difere bastante do percurso fichtiano. O resultado da avaliação crítica da doutrina kantiana faz com que Jacobi postule uma outra forma de garantir a fundamentação do conhecimento, contrapondo ao método da especulação (enquanto construção mediada por conceitos do entendimento) a certeza imediata da fé. Assim, o uso que Jacobi faz do termo ‘intuição intelectual’ representa também a contraposição radical ao modelo de Reinhold. Jacobi interpretará o conceito de intuição intelectual em sentido místico-religioso, independente do conhecimento racional-discursivo, enquanto sinônimo de um “sentimento” (*Gefühl*), ou de uma fé inabalável em relação ao próprio Absoluto. Essa é, segundo o autor, a única forma de garantir a certeza sobre a realidade tanto do mundo sensível quanto de sua origem inexplicável no ser divino. Por isso o conflito entre a especulação e a fé, ou entre a razão e o sentimento, não pode ser solucionado por nenhuma forma de mediação conceitual. O mesmo só poderá ser eliminado, como aparece de forma emblemática na expressão vívida de Jacobi, através de um *salto mortale*.

³⁴ KLOTZ 2002, p. 37. De fato, essa distinção é reproduzida por Fichte na dupla série de ações da consciência, uma série ontológica da própria vida do eu observado, outra série fenomenológica ou epistemológica do filósofo que observa esse eu. Cf. PAREYSON 1976, pp. 172-177.

³⁵ *Ibidem*, p. 39. Em relação a essa aproximação, Klotz observa: “a reflexão autônoma, segundo Fichte, leva ao ‘ceticismo’, enquanto Jacobi se refere a ‘niilismo’.” *Ibidem*, p. 39.

³⁶ HORSTMANN 1991, pp. 61-2.

1.2. Duas interpretações contemporâneas: Philonenko e Tilliette

Tomando agora certa distância do contexto histórico pós-kantiano, podemos encontrar novamente uma contraposição significativa de interpretações dentro da recente discussão sobre o conceito de intuição intelectual, no que concerne à filosofia de Fichte. Refiro-me aqui mais especificamente ao debate travado entre os intérpretes Alexis Philonenko e Xavier Tilliette sobre o tema em questão. À luz do que já foi apresentado anteriormente e a partir da reconstrução desse diálogo interpretativo será possível esclarecer, mesmo sem considerar ainda uma descrição da própria posição de Fichte, ao menos alguns excessos ou distorções a serem evitados na tentativa de compreender o complexo conceito de intuição intelectual.

Dois problemas, em dois níveis distintos, são discutidos nesse debate: em termos histórico-textuais, ambos intérpretes se perguntam como se pode compreender a ausência da expressão ‘intuição intelectual’ no célebre trabalho inaugural de Fichte, o texto da *Doutrina-da-Ciência de 1794/5* (a *Grundlage*). Farei uma breve apresentação das razões dadas a esse problema periférico, pois em certo sentido ele pode levantar dúvidas acerca da tese sobre o papel absolutamente central do conceito de intuição intelectual no sistema filosófico de Fichte. Em relação ao segundo nível da discussão, i.e., o debate sobre a determinação do sentido da intuição intelectual, tentarei mostrar que ambas as interpretações não permitem uma avaliação correta desse conceito.

De fato, muitos intérpretes consideram que a própria relação entre as concepções de Fichte e Schelling sobre o conceito em questão representa justamente o melhor exemplo dessa contraposição radical (como fica evidente, por exemplo, na exposição crítica de Philonenko). Ainda que essa afirmação seja em parte verdadeira, um dos objetivos da presente investigação, o qual só poderá ter êxito após a análise detalhada da posição fichtiana, consiste em mostrar que essa contraposição entre as interpretações epistêmica e teológica do conceito de intuição intelectual é na verdade reflexo de uma tensão interna à própria concepção fichtiana do termo. Esse é também um dos motivos pelos quais as diferentes fases de desenvolvimento da doutrina-da-ciência não serão compreendidas aqui como verdadeiras rupturas, senão como um aprofundamento necessário das teses já implícitas nas primeiras versões da obra de Fichte.

Em relação ao primeiro aspecto indicado mais acima, sobre a ausência da expressão ‘intuição intelectual’ na *Doutrina-da-Ciência de 1794/5*, Philonenko é, como sempre, categórico: “a leitura mais atenta da obra fundamental de Fichte, a *Grundlage*, não permite indicar um só [trecho do] texto no qual Fichte fale de intuição intelectual.” (1999, p. 79). Isso é sem dúvida um fato inegável, excetuando talvez, como também observa Philonenko (*Ibidem*), a referência no prefácio da obra à “faculdade da liberdade da intuição interna”³⁷. Se levarmos à risca essa exigência nominal, então o conceito de intuição intelectual se torna imediatamente um conceito secundário na obra como um todo, pois sua ocorrência em várias outras fases do pensamento de Fichte é pouco significativa.

Se, no entanto, algumas evidências históricas contrárias forem observadas, pode-se demonstrar que o conceito de intuição intelectual, mesmo não aparecendo textualmente na primeira versão publicada da doutrina-da-ciência, ao menos permanece presente no contexto de sua elaboração. Isso fica claro, por exemplo, se considerarmos que tanto imediatamente antes, nas suas *Meditações Pessoais sobre a Filosofia Elementar* (1793)³⁸, como logo depois, nos textos do *Ensaio de uma nova Exposição da Doutrina-da-Ciência* (1797/8), os trabalhos de Fichte apresentam de maneira inequívoca a intuição intelectual como fundamento último do sistema da filosofia transcendental³⁹. Outra aparente evidência, se Tilliette tem razão⁴⁰, é a recepção desse conceito por Novalis diretamente de Fichte, em 1795. Além disso, e essa é talvez a justificativa mais importante, a confecção do texto da *Grundlage* se deu como verdadeiro “*work in progress*”⁴¹. Nesse sentido, concordo com a seguinte observação de Tilliette:

Por que a intuição intelectual está presente na *primeira Doutrina-da-Ciência* apenas de modo oculto? Nós buscamos por razões. Em primeiro lugar, uma obra no espírito de Kant não poderia tão bruscamente

³⁷ FICHTE, *Grundlage*. SW I, p. 88; trad. p. 40.

³⁸ Não se compreende por que Philonenko, citando esse texto (1981, p. 103), o ignora em sua análise.

³⁹ Cf. sobre esse ponto o comentário de Isabelle Thomas-Fogiel na introdução de sua tradução francesa do texto das *Meditações Pessoais*. (Paris: Vrin, 1999; p. 16).

⁴⁰ Cf. TILLIETTE 1995, p. 145.

⁴¹ O próprio Fichte, na nota introdutória à primeira edição da *Grundlage*, confessa: “eu mesmo qualifico esta exposição de altamente incompleta e lacunosa, em parte, porque teve de aparecer em fascículos separados, à medida que eu precisava deles para minhas preleções, e se destinava a meus ouvintes, que eu podia auxiliar pela explanação oral; em parte, porque procurei evitar tanto quanto possível uma terminologia fixa (...)”. SW I, p. 87; trad., p. 40. A mesma justificativa é repetida em várias cartas dessa época, como por exemplo a carta à F. A. Weishuhn (julho de 1794), ou à Goethe (junho do mesmo ano), ou ainda à Reinhold (julho de 1795). Outros detalhes em LEON 1922, v. I, p. 265.

contradizer suas palavras. Em segundo lugar, suponho que a teoria ainda não estava completamente madura; algumas reflexões ainda estavam a caminho. (1981, p. 537).

Deixando agora de lado o problema historiográfico sobre a gênese do conceito de intuição intelectual na obra de Fichte⁴², vejamos como transcorre o debate sobre o sentido dessa expressão. Em sua descrição do conceito de intuição intelectual⁴³, Philonenko, ao enumerar os textos de Fichte nos quais tal expressão aparece, faz a seguinte observação acerca da *Recensão de Aenesidemus*: “a intuição intelectual vincula o ‘eu sou’ e o ideal, e parece constituir a consciência de uma atividade pela qual o sujeito se realiza infinitamente, no lugar de uma consciência de si como [consciência] de um ser absoluto.” (1999, p. 79). Essa distinção entre um simples ‘eu sou’ e o eu ideal, distinção que só é plenamente esclarecida no capítulo final da parte teórica da *Grundlage*, é reformulada do seguinte modo por Philonenko (*Ibidem*, p. 83): como distinção entre o eu finito, que percorre o caminho de construção da consciência, descrito pela exposição dialética da *Grundlage*, e o eu ideal prático, que se encontra como fim último de autodeterminação absoluta, jamais alcançável. Por isso, o autor afirma que “pela ordem de razões a intuição intelectual encontra sua verdadeira significação ao fim da ‘*Grundlage*’ e não em seu início.” (1999, p. 82). Nesse sentido, a intuição intelectual se torna a meta, e não o princípio da doutrina-da-ciência. Com essa distinção, Philonenko pretende demarcar o solo kantiano onde pisa a especulação de Fichte. Como deixa claro a formulação pregnante do autor:

Pode-se dizer que a intuição intelectual seria a *ratio cognoscendi* e o ideal a *ratio essendi* do eu. Essa é a razão pela qual a *Neue Bearbeitung*, da mesma forma que a *WL nova methodo* de 1798, postula como princípio de seu desenvolvimento: ‘a intenção é de fato apenas essa, demonstrar a intuição intelectual como condição de toda consciência possível’⁴⁴. (1981, p. 96).

⁴² Cf. mais detalhes sobre essa questão em LAUTH 1971.

⁴³ Há duas referências para a tese de Philonenko: a principal consta do capítulo V de sua grande obra, *La Liberté Humaine dans la Philosophie de Fichte* (1999; 1ª edição: 1966). Outra versão reduzida e com a mesma linha argumentativa se encontra na coletânea *Der Transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes* (1981).

⁴⁴ FICHTE, GA II 5, p. 331.

No entanto, o objetivo principal da interpretação de Philonenko consiste em tentar mostrar, a partir dessa via dupla característica da noção de autoconsciência, que o conceito de intuição intelectual não pode ser compreendido como sinônimo de uma intuição imediata do eu absoluto. Por isso a exposição de sua tese interpretativa inicia com uma análise crítica da obra que melhor representa essa posição, a saber, a filosofia do jovem Schelling. Sem entrar no mérito da discussão sobre a correção dessa análise⁴⁵, a meu ver bastante procedente, trata-se aqui de avaliar as conseqüências dessa posição e de tentar indicar o erro inerente à acepção mística do conceito de intuição intelectual.

De acordo com Philonenko, postular uma capacidade especial de apreensão imediata do eu absoluto (e no caso de Schelling, também do próprio Absoluto⁴⁶), além de ser um procedimento transcendente com relação aos limites da razão, simplesmente acarreta a hipóstase do eu, determinando com isso uma teoria ontológica do sujeito, já bastante alheia ao projeto epistemológico do idealismo de Fichte:

A determinação do eu por Schelling apresenta na verdade um retorno à metafísica aristotélica; no lugar de uma reflexão transcendental sobre a unidade do método, ele postula outra vez a idéia de uma essência superior como fundamento eminente da realidade. (PHILONENKO 1981, p. 92).

Ao contrário disso, Philonenko, sem dúvida apoiado pela argumentação de sua grande obra⁴⁷, defende a tese de que a filosofia de Fichte tem como meta principal explicar a verdade da consciência comum, e nesse sentido não pode recorrer a uma forma de consciência extra-mundana ou sobre-humana. (1999, p. 85). “Fichte concede desde o início um sentido bem prosaico à idéia de intuição intelectual, aproximando-a assim da consciência comum, enquanto Schelling a compara ao sentimento místico.” (*Ibidem*, pp. 88-9). Nesse sentido, Philonenko utiliza a célebre passagem da *Segunda Introdução à WL*⁴⁸ para reforçar a tese fichtiana sobre a necessária ligação entre intuição intelectual e intuição sensível, tese esta a ser analisada mais adiante no presente trabalho.

⁴⁵ Sobre Schelling, cf. o breve comentário na Introdução, nota 7.

⁴⁶ Como diz Luft a respeito de Schelling: “a intuição intelectual é esse ato que permite o acesso ao Absoluto de modo imediato.” (2001a, p. 102).

⁴⁷ *La Liberté humaine dans la Philosophie de Fichte*.

⁴⁸ Cf. *Segunda Introdução*. SW I, p. 463.

Assim, a recusa de uma auto-apreensão imediata do próprio eu, tomada muitas vezes como princípio (e também começo expositivo) do sistema de Fichte, delimita a necessária mediação discursiva que interliga o eu finito à sua tarefa ideal infinita. Como observa Philonenko: “só o raciocínio filosófico, que por abstração decompõe a totalidade concreta e vivente da consciência, fundamenta o acesso à intuição intelectual pura (...)” (1999, p. 90). De fato, ainda que na *Grundlage* Fichte não faça uso do conceito de intuição intelectual, o seguinte trecho da obra parece indicar justamente essa via de acesso à consciência pura, a partir de um processo de abstração radical semelhante à dúvida metódica cartesiana:

Portanto, esta é também, efetivamente, a fonte evidente, e que após sua indicação não pode mais ser ignorada, de toda autoconsciência. Tudo aquilo de que posso fazer abstração, que posso deixar de pensar (mesmo que não de uma vez, ao menos fazendo posteriormente abstração daquilo que agora conservo, e conservando em seguida aquilo de que agora faço abstração), não é meu eu, e o oponho a meu eu simplesmente por considerá-lo como tal que posso deixar de pensá-lo. Quanto mais objetos um determinado indivíduo pode deixar de pensar, tanto mais sua autoconsciência empírica se aproxima da consciência pura;⁴⁹

Nesse sentido, o procedimento de abstração metódica conduz a análise do filósofo desde a determinação da consciência empírica do sujeito até uma possível aproximação à consciência pura, que se mostra como “condição de possibilidade”⁵⁰ da primeira. Para Philonenko – eis o aspecto mais surpreendente de sua interpretação –, esse procedimento pode ser descrito como um caminho de retificação da “ilusão transcendental”⁵¹ engendrada pela idéia inicial, e neste caso provisória, do eu absoluto. O eu absoluto torna-se assim, tal como na filosofia kantiana, uma idéia necessária da unidade da consciência, cujo caráter absoluto se transforma em ideal da razão.

A partir desse retorno a Kant, Philonenko argumenta que o princípio da filosofia de Fichte deve ser compreendido pela terceira proposição fundamental da *Grundlage*, cuja formulação correta é destacada pelo autor, que cita a seguinte sentença fichtiana: “eu

⁴⁹ SW I, p. 244; trad., p. 130.

⁵⁰ PHILONENKO 1981, p. 99.

⁵¹ *Ibidem*, p. 103.

oponho, no eu, ao eu divisível, um não eu divisível.”⁵² O grifo do próprio Fichte leva Philonenko a considerar essa formulação, que sem dúvida parece confirmar sua hipótese interpretativa, em sentido absolutamente literal. Destarte, esse **eu** que unifica duas determinações parciais de si, eu e não-eu divisíveis, como indiretamente indica a passagem de Fichte, não é caracterizado como eu absoluto, mas simplesmente como eu. Philonenko complementa ainda (1981, p. 98) com a seguinte pergunta: “como se poderia então esclarecer essa formulação, senão lendo assim: ‘eu enquanto filósofo digo: eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não eu divisível’?”

Com relação a este último ponto, gostaria de levantar algumas dificuldades que a argumentação de Philonenko apresenta. A primeira delas é textual. O recorte de leitura proposto pelo autor não faz jus ao texto mencionado. Na seção anterior à sentença citada por Philonenko, Fichte escreve:

O **eu absoluto** do primeiro princípio não é *algo* (não tem e não pode ter nenhum predicado); é pura e simplesmente *o que é*, e isso não pode mais ser explicado. Agora, **mediante esse conceito, toda realidade está na consciência**; e desta cabe ao não-eu aquela que não cabe ao eu e vice-versa. Ambos são algo; e o não-eu aquilo que o eu não é, e vice-versa. **Oposto ao eu absoluto** (ao qual, porém, só pode ser oposto na medida em que é representado, não na medida em que é em si, como se mostrará a seu tempo), o não-eu é *pura e simplesmente nada*; oposto ao eu limitável, ele é uma *grandeza negativa*.⁵³

Nessa passagem do texto, o que está em jogo é simplesmente uma explicação formal da distinção entre o princípio de unidade da consciência, aqui explicitamente equiparado ao eu absoluto, e as determinações finitas internas a essa mesma consciência. Por isso Fichte pode afirmar que “toda realidade está na consciência”, isto é, no eu absoluto. A relação desse princípio supremo de unidade com suas partes sub-determinadas é delimitada mais claramente já no parágrafo seguinte, quando Fichte então assere: „por conseguinte, **o eu**, na medida em que lhe é oposto um não-eu, **está ele mesmo oposto ao eu absoluto**.”⁵⁴ Sobre essa formulação de Fichte, é preciso porém observar o seguinte: em

⁵² FICHTE, *Grundlage*. SW I, p. 110; trad., p. 55.

⁵³ *Ibidem*, p. 109; trad., p. 54.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 110; trad., p. 54. Philonenko, para escapar desse problema, simplesmente afirma que todas essas passagens compreendem uma “multiplicidade de sentidos”, indicando que tais sentenças podem sempre ser determinadas com valor ontológico ao invés de transcendental. (cf. 1981, p. 103).

termos lógicos, existe aqui uma complicação na definição do conceito de oposição, pois a relação de oposição entre eu e não-eu (que constitui uma relação de delimitação recíproca por negação entre duas partes do universo de discurso) não é a mesma relação de oposição existente entre o eu absoluto (i.e., a totalidade, ou conjunto de todos universos de discurso possíveis) e seus subconjuntos (suas „determinações“).⁵⁵

Mesmo quando se procura fundamentar a finitude do eu na infinitude de sua realidade prática, de seu impulso ou esforço infinito, como faz Philonenko, e como de fato foi a estratégia de Fichte na construção de sua *Grundlage*, permanece ainda o problema de demonstrar como essa esfera prática consegue explicar a totalidade cognitiva da consciência. Além disso, surge o problema inverso, a saber, explicitar como o eu pode conhecer (ou melhor, intuir) sua liberdade de ação. A meu ver, a argumentação desenvolvida por Fichte no texto de 1794 não traz uma solução adequada aos problemas apontados, pois a divisão da explicação da consciência em uma parte teórica e outra prática não permitiu ao autor estabelecer de modo apodíctico a unidade interna do próprio conceito de eu.

A tentativa fichtiana de unificar os conceitos de conhecimento e ação através do neologismo *Tathandlung* (*estado-de-ação*⁵⁶), muitas vezes também considerado por alguns intérpretes como sinônimo de ‘intuição intelectual’, não consegue suplantar a deficiência da estrutura geral dessa primeira versão da obra: a razão teórica não possui uma justificação interna para a oposição de suas determinações finitas, e assim não elimina o problema de um *Anstoss* inexplicável; a razão prática, por sua vez, não esclarece de modo suficiente o vínculo entre liberdade e saber. Ainda no texto da *Doutrina-da-Ciência de 1794*, Fichte tentou resolver esse impasse através da faculdade da imaginação, enquanto capacidade de alternância da consciência entre elementos contrários, mas logo abandonou essa estratégia argumentativa.⁵⁷

⁵⁵ Discuto brevemente esse problema na terceira parte do trabalho.

⁵⁶ Sigo aqui a brilhante solução de Torres Filho. Cf. a explicação sobre a escolha dessa expressão na sua tradução da *Grundlage*, p. 43 (nota 9).

⁵⁷ De acordo com Philonenko, a faculdade da imaginação pode ser interpretada como o equivalente, na *Grundlage*, à intuição intelectual. „Digamos que para Fichte a faculdade da imaginação é a psiquê (*Gemüt*) como *noumenon*, que deve ultrapassar a si mesma em direção à idéia transcendental, até a representação daquilo que representa, dito de outro modo, à representação daquele que representa.“ (1981, p. 100). O estudo de Stolzenberg, ao contrário, mostra que essa tese é inaceitável. Cf. 1986, p. 167 (nota 153).

Se podemos ou não compreender tal instância máxima de unidade da consciência, isso que Fichte denomina ‘eu absoluto’, é algo que pode legitimamente ser levantado como problema. No entanto, e aqui devo discordar da interpretação de Philonenko, a aparente impossibilidade de descrever conceitualmente essa instância última de fundamentação da própria consciência – e mesmo Fichte enfrentará essa dificuldade⁵⁸ – não nos obriga a rejeitá-la como ilusão transcendental, muito menos destituí-la de sua função fundamentadora. A bem dizer, essa leitura “finitista” do fundamento da doutrina-da-ciência, isto é, a redução de todo e qualquer aspecto “infinito” ou incondicionado do princípio do conhecimento à esfera do ideal da razão, e portanto ao conceito de finalidade, indica precisamente o ponto insuficiente de uma interpretação estritamente epistemológica da intuição intelectual. Nesse caso, o rigor do método, ao invés de tentar explicar a cor para um cego⁵⁹, para usar a expressão de Fichte, simplesmente lhe diz que ela não existe.

Sob esse aspecto, a contraposição radical de Tilliette à interpretação de Philonenko traz uma contribuição importante. No seu amplo estudo historiográfico sobre o conceito de intuição intelectual, Xavier Tilliette ressalta justamente esse aspecto negligenciado pela interpretação excessivamente analítica da obra de Fichte: a idéia de que a intuição intelectual é uma forma de conhecimento imediata da consciência, tão certa quanto incompreensível. Em certo sentido, esse caráter incompreensível da intuição está intimamente relacionado ao seu caráter originário. Por isso Tilliette observa:

Disso que pode apenas ser visto, intuído, derivam todos os processos do espírito humano. A posição-oposição-partição originária não é nem pensamento, nem intuição (no sentido banal e corrente), nem sensação, nem sentimento, nem desejo... ela inaugura tudo isso, a atividade total do espírito humano. (1995, p. 44).

A partir de uma análise do desenvolvimento do conceito de intuição intelectual desde as *Eigne Meditationen* de Fichte, Tilliette afirma mais de uma vez que esse conceito se mantém implicitamente presente mesmo no texto “canônico” da *Grundlage*, através da

⁵⁸ Refiro-me aqui ao fato de Fichte mais de uma vez afirmar que esse fundamento último da autoconsciência, essa intuição intelectual, não constitui um estado de consciência determinado, e portanto não pode ser conhecido. Essa dificuldade central da teoria fichtiana da autoconsciência será analisada com maior detalhe na seção seguinte.

⁵⁹ Cf. FICHTE, *ZE. SW I*, p. 463. Mesmo que isso seja, em última instância (e a partir de conceitos), impossível: eis o grande *insight* da teoria da intuição intelectual fichtiana.

noção de autopoisição do eu, noção essa que representa o princípio fundamental da doutrina-da-ciência.⁶⁰

No entanto, essa identificação entre o ato de autopoisição do eu e a intuição intelectual gera uma série de dificuldades para a construção do sistema fichtiano. Refiro-me aqui especialmente à tentativa de Fichte de compatibilizar sua exposição sistemática com a inegável herança kantiana de sua teoria. As reflexões do autor no texto das *Meditações Pessoais* indicam uma constante dúvida acerca do *status* dessa intuição originária. Por um lado, Fichte pretende refutar as críticas céticas dirigidas a Reinhold no *Aenesidemus* de Schulze, e nesse sentido ele afirma que só a existência de uma verdadeira intuição intelectual do eu permite uma tal refutação cabal. Por outro lado, a doutrina-da-ciência, enquanto teoria de fundamentação do conhecimento, não pode abnegar seu rigor teórico e simplesmente postular ‘por decreto’ a tese da intuição intelectual. Nesse caso, Fichte precisa demonstrar a partir das determinações da consciência representacional, cujo paradigma se estabeleceu com a dúplici esquematização da razão em intuições e conceitos, como é possível se chegar a essa intuição originária⁶¹. A intuição intelectual se encontra assim na posição paradoxal de ser, simultaneamente, pressuposição necessária do sistema da razão e, por outro lado, elemento exógeno ao próprio sistema.

Independente dessa dificuldade estrutural da doutrina-da-ciência, a certeza de seu princípio fundamental, da consciência de si ou simplesmente do eu, permanece inabalada. Ela constitui o verdadeiro *factum* da razão, ainda que não seja propriamente um fato. “Intuição significa consciência, é a consciência efetiva de si prévia a todo pensamento, a única coisa sobre a qual estamos certos. Intuído quer dizer, portanto, simplesmente vindo à consciência.” (TILLIETTE 1995, p. 46). A exemplo de Descartes, Fichte também busca o alicerce último que permita construir o sistema da razão a partir de um fundamento indubitável. E tal fundamento último, ecoando novamente o *cogito* cartesiano, porém não mais enquanto *res cogitans*, só se estabelece através da atividade da consciência pura, isto é, da autoconsciência.

Nenhuma razão pode ser dada para a consciência imediata. A consciência imediata é ela própria a razão última ou fundamento sobre o qual tudo

⁶⁰ Cf. por exemplo, TILLIETTE 1995, p. 45. Essa posição é corroborada por Stolzenberg (1986, pp. 167-8).

⁶¹ Cf. TILLIETTE 1995, pp. 46-7.

mais está fundado, e tudo mais deve ser remetido a ela, se nosso conhecimento deve ter algum fundamento.⁶²

Com relação àquele estatuto paradoxal da intuição intelectual, enquanto fundamento impensável, como bem observa Tilliette (1995, p. 48) seguindo as reflexões iniciais de Fichte, faz-se necessário distinguir entre a função do pensamento e a função da intuição no tocante ao conhecimento de si do eu:

O eu penso se pensa e não se intui (...): ele é o pensamento espontâneo, a espontaneidade do pensar, e nada mais. Se ele próprio é pensado, o é como objeto do conhecimento, sob a condição da objetividade ou do não-eu. Mas o eu intuído intelectualmente, uma vez pensado, é idéia.

Essa distinção radical entre o pensamento de si e a intuição intelectual pode ser considerada como o ponto menos compreendido da teoria fichtiana, justamente porque tangencia a linha limite que separa as duas correntes interpretativas aqui investigadas. Quero dizer com isso o seguinte: se, por um lado, a interpretação epistêmica estrita simplesmente recusa a idéia de uma esfera cognitiva que ultrapassa e ao mesmo fundamenta o âmbito discursivo da razão, e assim acaba perpetrando as inconsistências da teoria reflexiva da consciência, por outro, a interpretação místico-religiosa não apenas assume aquela idéia, mas pretende com isso fundamentar a possibilidade de um conhecimento do próprio Absoluto, e assim ultrapassa um limite que mesmo Fichte não ousou ultrapassar, aquele entre a totalidade do saber e a totalidade *per se*.

Sem dúvida, a interpretação de Tilliette parece corroborar em parte a tese aqui defendida, quando o autor assim afirma: “o eu puro da consciência de si ultrapassa todo pensamento, todo raciocínio, a ação que ele postula não é acessível senão à intuição.” (1995, p. 51). Mas tal afirmação de forma alguma justifica por si só que a intuição intelectual seja ao mesmo tempo uma “visão do Absoluto” (*Ibidem*, p. 50), nem mesmo se pode justificar que ela seja identificada com o “*Dasein* de Jacobi” (1981, p. 540). Isso revela apenas como o horizonte interpretativo de Tilliette está marcado por seu estudo aprofundado da obra de Schelling.

⁶² FICHTE, *WLn*m. GA IV 2, p. 31.

Em suma, o objetivo principal das duas contraposições acima realizadas, entre a recepção do conceito de intuição intelectual por Reinhold e Jacobi bem como entre duas interpretações contemporâneas da recepção fichtiana desse conceito, consiste em apontar algumas distorções possíveis a serem evitadas. A intuição intelectual, de acordo com a doutrina-da-ciência, nem se reduz a um ideal regulador da razão, isto é, a uma meta ou finalidade inalcançável para a consciência, que porém rege a tarefa de autoconstrução infinita do próprio eu, nem se resume à intuição ou visão mística de uma realidade que ultrapassa todo limite da compreensibilidade, seja ela visão do Absoluto enquanto tal, seja ela acesso imediato a uma coisa-em-si, verdadeira quimera da razão.⁶³ Se de fato é possível se encontrar uma *via media* entre tais extremos, eis o que pretendo esclarecer no que segue.

⁶³ Cf. FICHTE, *Segunda Introdução à Doutrina-da-Ciência (ZE)*, SW I, p. 472.

2. FICHTE E A INTUIÇÃO INTELECTUAL: SOBRE O ENSAIO DE UMA NOVA EXPOSIÇÃO DA DOCTRINA-DA-CIÊNCIA (1797/8)

A exposição mais clara e extensiva do conceito de intuição intelectual, na obra de Fichte publicada⁶⁴ pelo próprio filósofo, certamente se encontra no assim denominado *Ensaio de uma nova Exposição da Doutrina-da-Ciência*⁶⁵. Com a publicação desse conjunto de textos, Fichte pretende acabar de uma vez por todas com os mal-entendidos que cercaram sua teoria filosófica desde o surgimento daquele manual para seus ouvintes de 1794, mais conhecido como *Grundlage*. O objetivo central do *Versuch*, e em especial de sua *Segunda Introdução*, é esclarecer a verdadeira natureza do fundamento do saber, e por conseguinte também esclarecer o fundamento da própria doutrina-da-ciência, isto é, a intuição intelectual.

Mas o que significa uma fundamentação última do conhecimento? Responder a essa questão é, para Fichte, delimitar o sentido e a tarefa da filosofia. Seguindo o paradigma traçado por Kant na assim denominada virada transcendental, o idealismo fichtiano também define a tarefa de fundamentação do conhecimento como uma investigação sobre as condições de possibilidade da experiência. Para Fichte, assim como para a filosofia kantiana, explicitar as condições de possibilidade da experiência significa, sobretudo, mostrar aquilo que pode servir como fundamento de nossas representações necessárias, isto é, tal demonstração pretende indicar quais elementos constituem ou estruturam nossa forma de conhecimento *a priori*, i.e., nossos juízos de validade universal. Isso vale tanto para a estruturação do conhecimento do mundo externo quanto para aquela

⁶⁴ Sem dúvida não se pode deixar de observar aqui a importância crucial, para a discussão sobre o conceito de intuição intelectual, de dois textos póstumos. O primeiro é a assim denominada *Wissenschaftslehre Nova Methodo (WLnM)*, texto editado a partir de dois manuscritos dos alunos de Fichte, visto que o original do autor se perdeu. De fato, as duas introduções e o primeiro capítulo do *Ensaio de uma nova Exposição da WL (Versuch)*, publicados em 1797 por Fichte, constituem o início do projeto, jamais concluído pelo autor, de publicação revisada dessas preleções. Uma discussão específica do texto da *WLnM*, tomando em consideração também os textos do *Versuch*, se encontra no excelente trabalho de Klotz (2002); Cf. também KOCH 1989; e CRONE 2005. Stolzenberg (1986) faz uma análise da *WLnM* na segunda parte de sua monografia. O segundo texto póstumo, conhecido por *Darstellung der Wissenschaftslehre 1801/2*, texto denso e muitas vezes bastante obscuro, recebe um estudo analítico aprofundado na terceira parte do mesmo trabalho de Stolzenberg.

⁶⁵ Como já referido na nota anterior, o *Ensaio (Versuch)* inclui a *Primeira Introdução à Doutrina-da-Ciência (EE)*, a *Segunda Introdução à Doutrina-da-Ciência (ZE)* e o *Primeiro Capítulo* (abreviado aqui também pelo termo *Versuch*).

relativa ao conhecimento dos fenômenos internos ao sujeito, como deixa claro a seguinte passagem da *Primeira Introdução à Doutrina-da-Ciência*:

Qual é o fundamento do sistema de representação acompanhadas do sentimento da necessidade, e [qual o fundamento] do próprio sentimento da necessidade? Responder essa pergunta é a tarefa da filosofia; (...). O sistema das representações acompanhadas do sentimento de necessidade se denomina também experiência: interna assim como externa. A filosofia tem que indicar – para dizer de outro modo – o fundamento de toda experiência.⁶⁶

Interessante, porém, notar a inflexão do vocabulário de Fichte. A descrição fichtiana apresenta no lugar do étimo latino ‘*a priori*’ a expressão ‘sentimento da necessidade’. Qual exatamente o sentido dessa nuance no modo de descrever a tarefa filosófica? A meu ver, essa sutil inflexão já indica a grande transformação que Fichte pretende realizar dentro do projeto crítico transcendental. A idéia de um “sentimento” da necessidade parece sugerir uma reavaliação do modo como podemos determinar o caráter apodíctico de um determinado juízo. Ao invés de simplesmente postular aquilo que pode constituir um tal conhecimento necessário, como o faz Kant na primeira *Crítica*⁶⁷, Fichte se pergunta agora como é possível conhecer justamente essa necessidade, isto é, em que medida podemos conceber a própria gênese dessa “apodicticidade”.

Por isso, o método adotado pelo filósofo reivindica sim, como em Kant, uma mudança do ponto de vista epistêmico, que retira nossa atenção da análise das propriedades de objetos, para redirecioná-la a uma análise da própria subjetividade. Tal reivindicação, entretanto, não pode ser apenas a substituição de um objeto por outro. A virada copernicana realizada pelo idealismo transcendental não pode ser reduzida a um simples deslocamento de foco, cujo **objeto visado** translada da objetividade do mundo a uma interioridade objetificada do sujeito. Fosse este o intuito, bastaria trocar um nome pelo outro, e teríamos inúmeras revoluções copernicanas, cada qual condicionada por um novo

⁶⁶ FICHTE, *EE*. SW I, p. 423.

⁶⁷ Além do fato de que um conhecimento *a priori* é aquele por completo independente da experiência, Kant define essa propriedade, de um modo um tanto circular, a partir dos critérios de absoluta necessidade e universalidade. Cf. *KrV*, B 3-4. Sem dúvida a pergunta central da primeira *Crítica*, como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, esse “mistério” (A 10) a ser desvelado, representa ao menos o plano de investigar a raiz dessa “apodicticidade”. Contudo, Fichte considerou a resposta kantiana insatisfatória.

“princípio”, cujo termo responderia ao arbítrio cego de seu criador. Isso fica plenamente claro com a seguinte explicação de Fichte:

no que concerne a todas as filosofias que provém antes de Kant, o Absoluto teria sido posto no ser, na coisa morta, enquanto coisa; a coisa deveria ser o em-si. (...) pois não importa como se toma esse ser, senão como se sustenta e concebe ele internamente. Esse ser é chamado certamente de eu. Se ele é originalmente objetivado, e se aliena, então já se torna a velha coisa-em-si.⁶⁸

Transformar o ponto de vista de nosso conhecimento significa, portanto, modificar de maneira paradigmática a própria atividade cognitiva. Nesse sentido, a inovação do idealismo transcendental fichtiano reside muito mais em revelar o **processo de construção** da própria consciência do que em apontar a **estrutura** da subjetividade como fundamento objetivo da realidade. Nesse sentido, o “observa a ti mesmo”⁶⁹ exortado já de início pela *Primeira Introdução* não representa mero jogo retórico ou força de expressão, mas é elemento metódico crucial da proposta filosófica da doutrina-da-ciência.

Da mesma forma, não se trata aqui da troca de uma ontologia realista por uma idealista (ou, como queria Hegel, de um idealismo objetivo por um subjetivo), pois dita permuta se resume, na verdade, a mero jogo de palavras. Se me permitem o risco da tese, gostaria de esclarecer brevemente o sentido dessa asserção, pois o resultado da contraposição entre idealismo e realismo, ou melhor, entre ontologia e epistemologia, a meu ver permite delimitar de maneira precisa a proposta filosófica fichtiana.

Ontologia só pode ser realista. A ‘lógica do ser’ deve explicitar aquilo que existe de modo absolutamente autônomo, aquilo que é necessariamente, independente de qualquer atividade de construção realizada pela consciência ou por um sujeito. Poderíamos assim definir o realismo ontológico ou metafísico como a defesa de uma primazia do ser na determinação do saber, ou ainda, como afirmação de uma prioridade lógica da objetividade frente a qualquer determinação subjetiva. Existiria assim uma espécie de *logos* ínsito na própria realidade enquanto tal, e o conhecimento se encontraria por ela determinado, sendo portanto mera reprodução ou captação dessa legalidade universal. No entanto, depois de

⁶⁸ *WL 1804*, SW X, p. 95. Assim podemos compreender o tom irônico com que Fichte indiretamente critica Schelling, quando o acusa de ter construído um sistema metafísico dogmático fundamentado no ser, adicionando em seguida “a palavrinha eu”. Cf. *Ibidem*, p. 97.

⁶⁹ FICHTE, *EE*. SW I, p. 422.

Kant, não parece mais aceitável se retroceder a esse modelo de explicação do conhecimento, sem dúvida baseado na teoria clássica da verdade por correspondência, modelo predominante na história da tradição metafísica ocidental.

Ciente desse problema, Hegel pretende inaugurar uma nova forma de ontologia, pois necessita adequar a objetividade absoluta do ser ao paradigma kantiano (e conseqüentemente também pós-kantiano) da completa autonomia da razão. Nesse sentido, a *Lógica* de Hegel apresenta uma forte ambivalência, pois pode ser compreendida a um só tempo como teoria categorial do “lógico”, i.e., uma lógica objetiva do próprio Absoluto e do desenvolvimento ou desdobramento de suas determinações necessárias, e como teoria lógica das categorias da razão, ou seja, enquanto sistema dialético de determinações do discurso racional. Além disso, esse duplo aspecto da *Lógica* de Hegel determina por sua vez uma tensão entre duas esferas do projeto dialético do autor, uma esfera especulativa, outra crítica.⁷⁰ Contudo, ainda que Hegel tenha considerado a esfera crítica como pré-requisito de uma fundamentação sistemática filosoficamente consistente, sem dúvida a explicitação de seu sistema revela um pendor muito maior à realização do projeto metafísico de Spinoza, o que significa dizer que o caráter crítico da argumentação de Hegel se subsume, em última instância, à estrutura autônoma e autopoietica do próprio Absoluto.

Por outro lado, continuando a explicitação acima, **idealismo só pode ser subjetivo**; a idéia e o ideal são construções conceituais que representam autodeterminações da consciência, e tais determinações não se encontram dadas como fatos, mas estão sempre em processo de vir-a-ser, existem somente na medida em que são empregadas, e só podem ser empregadas com sentido por um sujeito. Dito de outro modo, o conhecimento é sempre uma determinação ou construção do objeto pelo eu, e assim a lógica do ser se reduz em última instância à lógica transcendental, ou seja, a investigação sobre o próprio ser dá lugar à investigação das condições de possibilidade de conhecimento do ser.

Alguém poderia aqui tentar objetar essa definição de idealismo dizendo, por exemplo, que Kant pretendia ver na arquitetônica transcendental da razão, tal qual apresentada em sua primeira *Crítica*, uma estrutura absolutamente objetiva. Ainda assim, o problema não diz respeito ao fato de existir ou não objetividade e universalidade na

⁷⁰ Por isso, ao comentar sobre o projeto hegeliano, Luft observa: “todo o seu esforço direciona-se para a construção de um novo método capaz de sintetizar em um mesmo procedimento a criticidade da Filosofia da Reflexão e a sistematicidade do espinosismo de Schelling.” (2001a, p. 114). De fato, dita tensão é um dos temas centrais discutidos nessa obra de Luft.

estrutura interna da razão, o que sem dúvida exige por sua vez uma compreensão prévia do que se entende por esses termos, mas se refere ao modo como podemos reconhecer tal validade objetiva. Afirmar que o idealismo é sempre subjetivo (abstraindo a possível conotação negativa que tal predicado, especialmente depois de Hegel, veio a representar) significa afirmar que o critério de reconhecimento da verdade do conhecimento é necessariamente ao mesmo tempo critério da constituição originária da consciência; a verdade objetiva só pode ser **compreendida** através de sua própria gênese na consciência pura.⁷¹

Assim, de acordo com Fichte, só existem duas posturas filosóficas possíveis: o realismo (ou dogmatismo) e o idealismo (ou criticismo):

Na experiência, *a coisa*, aquela que é determinada independentemente de nossa liberdade, e para a qual nosso conhecimento deve se dirigir, e *a inteligência*, que deve conhecer, estão inseparavelmente ligadas. O filósofo pode abstrair de uma das duas, e então terá abstraído da experiência e se elevado por sobre ela. Abstraindo da coisa, então ele fica com uma inteligência em si, isto é, ele abstrai da relação desta com a experiência; abstraindo da inteligência, então ele fica com uma coisa em si, (...) O primeiro procedimento se denomina *idealismo*, o segundo, *dogmatismo*.⁷²

Essa distinção entre idealismo e dogmatismo, tema recorrente na obra do autor, é de suma importância para se compreender o escopo da investigação fichtiana acerca do fundamento do saber. Como tentei indicar mais acima, essa diferença não diz respeito ao objeto a ser investigado, mas sobretudo ao método de investigação de qualquer objeto, mesmo que tal diferença de método de investigação também produza como resultado uma inevitável diferença na determinação do objeto. Por isso Fichte contrasta a idéia de uma “coisa-em-si”, para o autor uma tese do realismo kantiano que se mostra completamente ininteligível, com um “eu em si”, conceito que representa (talvez ainda de modo insatisfatório⁷³) a noção de uma consciência transcendental pura.

⁷¹ Sobre o modo específico de determinação desse critério e sua natureza *sui generis*, cf. na terceira parte do trabalho a discussão sobre a relação entre verdade e certeza.

⁷² FICHTE, *EE*. SW I, pp. 425-6.

⁷³ Por isso, Fichte esclarece em nota de rodapé: “evitei até agora essa expressão para não conduzir à representação do eu como uma coisa em si.” *EE*. SW I, p. 427 (nota).

A bem dizer, Fichte em diversos momentos enfatiza que essas duas posições são absolutamente incomensuráveis, pois suas respectivas tentativas de explicar o fenômeno do conhecimento partem de premissas contraditórias entre si.

Nenhum desses dois sistemas pode refutar diretamente o seu oposto: pois sua disputa é uma disputa sobre o primeiro princípio, que não pode ser deduzido; cada qual refuta o outro apenas assumindo seu próprio princípio; cada um nega tudo do [sistema] contraposto, e eles não têm um ponto sequer em comum, a partir do qual pudessem se tornar reciprocamente inteligíveis e unificáveis. Mesmo se eles parecem estar de acordo sobre a palavra de uma sentença, um a toma em um outro sentido.⁷⁴

Mais do que isso, o filósofo assevera ainda que a postura dogmática ou realista, por ser incapaz de dar conta da idéia de liberdade humana, não constitui uma posição filosófica propriamente dita. De acordo com Fichte, a postura realista do dogmatismo, se de fato consistente, acarreta inevitavelmente o fatalismo com relação à idéia de liberdade, e um conseqüente materialismo em relação à forma de explicar a totalidade do real (o que inclui a realidade do próprio indivíduo). Assim, a incompatibilidade entre essas duas posições, especialmente no que se refere à fundamentação última do conhecimento, só pode ser solucionada, de acordo com o autor, a partir de uma escolha pessoal, ou melhor, a partir de uma revelação do verdadeiro desígnio humano enquanto ser livre.⁷⁵ Vejamos em que medida essa liberdade humana radical, raiz mais profunda do projeto filosófico de todo idealismo alemão, cuja função epistêmica recebe na teoria de Fichte a alcunha de “intuição intelectual”, pode ser de algum modo compreendida.

⁷⁴ *EE*. SW I, p. 429. Cf. além disso *EE*, pp. 431, 436; *ZE*, p. 509 e nota. Cf. também *WLnM*, GA IV 2, p. 20ss.

⁷⁵ Cf. FICHTE, *EE*. SW I, pp. 430-5. Nesse contexto surge a célebre sentença do filósofo: “a filosofia que se escolhe depende, portanto, do homem que se é; pois um sistema filosófico não é um utensílio morto, que se pode deixar de lado ou apanhar a seu bel-prazer, mas é animado pela alma do homem que o tem.” (tradução de Torres Filho (1975, p. 67)).

2.1. A Intuição intelectual é completa: sobre o sentido da clausura epistemológica na filosofia transcendental

A doutrina-da-ciência de Fichte é sem dúvida uma filosofia do eu, da autoconsciência. Por conseguinte, sua explicação da totalidade da experiência deve necessariamente partir desse eu como princípio, e ao mesmo tempo alcançar sua completude de alguma forma também nesse mesmo eu. De acordo com a radicalização do projeto crítico-transcendental efetuada por Fichte, não existem meios de se sair desse contexto. Como anuncia enfática e tautologicamente o autor, “*nós só podemos estar conscientes dos objetos da nossa consciência*”⁷⁶, ou ainda, retomando em 1797 a tese fundamental já apresentada na *Grundlage*, “*não se pode abstrair do eu*”.⁷⁷

Esse idealismo radical, muitas vezes comparado inadequadamente ao idealismo de Berkeley⁷⁸, contudo, aos olhos de seus críticos se mostra imerso em uma série de aporias, na medida em que sustenta tal pretensão de abarcar com sua explicação a totalidade da experiência. Esse foi o diagnóstico apresentado na primeira parte do trabalho, especialmente no que diz respeito à crítica hegeliana do projeto filosófico de Fichte: a doutrina-da-ciência explica a totalidade do real de modo insuficiente, pois parte de um princípio ou fundamento meramente subjetivo, a saber, a intuição intelectual, e com isto não consegue se desvencilhar de seu caráter estritamente unilateral. O conhecimento de si do eu se encontra assim contraposto ao conhecimento do mundo objetivo, às ações da consciência pura se lhes contrapõem outras ações possíveis do espírito humano.

Tal acusação à doutrina-da-ciência de Fichte, a meu ver, se mostra como equivocada, produto de uma má compreensão de sua teoria. Pretendo indicar aqui que a tese hegeliana, sobre o idealismo “meramente subjetivo” de Fichte, tem de pressupor uma extrapolação dos limites transcendentais da razão enquanto fundamento de sua própria argumentação, limites esses impostos, depois da crítica kantiana, a qualquer investigação

⁷⁶ *WLn*m. GA IV 2, p. 18. A ênfase no texto é do próprio Fichte.

⁷⁷ *ZE*. SW I, p. 500. Cf. o trecho correspondente da *Grundlage* na nota 82 da primeira parte do trabalho.

⁷⁸ Um exemplo disso é o comentário de HEIMSOETH 1923, p. 142 (*Apud* LUFT 2001a, p. 242 - nota 47). O próprio Fichte já denunciara essa falsa identidade. Cf. *EE*, p. 438;

filosófica. Nesse sentido, a doutrina-da-ciência se revela, dentre os distintos sistemas filosóficos do idealismo alemão, como a mais rigorosa aplicação desse princípio limitativo inaugurado propriamente com o kantismo. Entretanto, isso não significa dizer que o respeito a esse limite epistêmico do idealismo não tenha permitido a Fichte avaliar as possíveis limitações inerentes à realização kantiana do projeto transcendental. Pelo contrário, como tentarei mostrar no que segue, a retomada do conceito de intuição intelectual, longe de uma recaída no realismo metafísico, representa justamente a estratégia adotada por Fichte para superar tais limitações.

Um primeiro passo nessa direção consiste em estabelecer o que pode ser compreendido pelo conceito de limite cognitivo, em meio ao universo teórico da doutrina-da-ciência. Por conseguinte, se torna imprescindível esclarecer também o conceito de razão adotado por Fichte, visto que tal conceito (esse um dos pontos importantes da presente tese) parece não coincidir plenamente com aquele adotado por Kant. Sem dúvida, a afirmação de uma possível discordância entre Kant e Fichte sobre o sentido do conceito de razão conduz a uma interpretação bastante controversa da teoria fichtiana, principalmente pelo fato de que Fichte sempre se considerou um continuador, ou melhor, um reformador do projeto filosófico transcendental kantiano. A *Segunda Introdução à Doutrina-da-Ciência*, que em parte se mostra também como um “acerto de contas” com o kantismo⁷⁹, parece sugerir, no seguinte trecho, explicitamente o contrário de tal interpretação:

Em suma, qual é pois o conteúdo da doutrina-da-ciência, em duas palavras? Esse: a razão é absolutamente autônoma; **ela é apenas para si, mas também só ela é para si**⁸⁰. Tudo aquilo que ela é, portanto, deve estar fundado nela mesma, e somente a partir dela pode ser explicado, de modo algum a partir de algo fora dela, esse algo fora dela que ela jamais pode alcançar, sem abdicar de si mesma. Brevemente: a doutrina-da-ciência é idealismo transcendental. E qual é pois o conteúdo da filosofia kantiana em duas palavras? Como se pode então caracterizar o sistema de

⁷⁹ Fichte dedica toda extensa seção 6 de sua *Segunda Introdução* a uma comparação da doutrina-da-ciência com a filosofia kantiana. Cf. SW I, pp. 468-491.

⁸⁰ No original: “sie ist nur für sich, aber für sie ist auch nur sie”. Esse trecho apresenta certa dificuldade de tradução. Daniel Breazeale, na sua versão inglesa, tradu-lo, a meu ver, de uma forma um pouco exagerada: “it exists only for itself. But nothing exists for reason except reason itself.” Fichte expressa melhor essa idéia na *Primeira introdução*, antecipando aqui a metáfora da visão, central ao desenvolvimento tardio de sua teoria: “a inteligência, enquanto tal, vê a si mesma; e esse ver a si mesmo alcança imediatamente tudo que ela é, e a natureza da inteligência consiste nessa unificação imediata do ser e do ver. O que nela é, e o que ela é em geral, é para ela própria; e apenas na medida em que ela é para si mesma é ela como inteligência”. *EE*, p. 435.

Kant? Confesso que me parece impossível pensar como se poderia compreender uma única proposição em Kant, e torná-la compatível com outras, sem essa pressuposição (...).⁸¹

Ora, a idéia de uma absoluta autonomia da razão, de acordo com o trecho supracitado, além de aproximar a doutrina-da-ciência da filosofia kantiana, indica também como se deve compreender o limite inerente à determinação da própria razão: o critério de avaliação da razão é a ela imanente. Como diz o texto supracitado, “tudo aquilo que ela é, portanto, deve estar fundado nela mesma, e somente a partir dela pode ser explicado”. Em outras palavras, a determinação da razão é sempre uma autodeterminação. Até aqui, o texto de Fichte apenas reproduz fielmente aquilo que foi desenvolvido por Kant já na primeira *Crítica*.

No entanto, designar a razão como autodeterminada é mais do que simplesmente constatar esse caráter circular do seu método de justificação. Se o idealismo transcendental deve levar essa autofundamentação da razão realmente a cabo, isso implica ao menos duas teses complementares à idéia de autodeterminação racional: (1) que a razão é condição de sua própria possibilidade, o que significa dizer que ela produz ou constrói a si mesma; (2) que essa mesma razão é consciente de sua construção, ou seja, ela é capaz de conhecer o próprio processo de sua gênese. Assim, se a razão é absolutamente **autônoma**, como postula Fichte seguindo Kant, ela deve ser simultaneamente **autoconsciente**, transparente a si mesma. Ainda que Kant tenha aceito essas duas implicações, não me parece evidente que ele tenha também contemplado a ambas de modo suficiente em sua teoria.⁸²

Através dessa definição do conceito de razão, que em certo sentido se mostra inevitavelmente como circular, é possível descrever os limites de toda compreensibilidade. Compreensível é aquilo que a razão pode explicar ou reconstruir a partir de suas próprias regras, mas é também aquilo que a consciência pode captar a partir do seu modo próprio de ação. Aqui surge uma distinção fundamental – e ao mesmo tempo problemática, pois

⁸¹ FICHTE, *ZE. SW I*, p. 474.

⁸² Sobre o primeiro aspecto, já no prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão pura* Kant assevera de modo categórico: “nada nos pode aqui escapar, pois o que a razão extrai inteiramente de si mesma não pode estar-lhe oculto;” (A XX). No entanto, não fica plenamente claro como essa absoluta autonomia será efetivamente conquistada, isto é, como o próprio fundamento do sistema da razão poderá ser concebido, se, como afirma o mesmo prefácio kantiano, “a questão fundamental reside sempre em saber o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independentemente da experiência, e não como é possível a própria *faculdade de pensar*.” (A XVII).

Fichte frequentemente identifica ambos os termos – entre razão e consciência. De acordo com a proposta de interpretação da filosofia de Fichte aqui defendida, determinarei a diferença entre esses dois conceitos fundamentais a partir da seguinte relação: tomada agora não *lato sensu*, mas enquanto faculdade da representação ou também faculdade do entendimento discursivo, a razão é uma sub-determinação da consciência. Ou, se quisermos considerar a relação inversa: **a consciência é irreduzível à razão discursiva.**⁸³ Como bem observa Klotz (2002, p. 56), “a autoconsciência imediata, enquanto elemento invariante de todo pensamento consciente, terá de ser algo de uma outra espécie que um tal modo específico do pensamento.”

Além disso, essa diferença fundamental entre razão e consciência delimita por sua vez dois âmbitos cognitivos distintos, ou melhor, dois horizontes de compreensão da experiência. Por um lado, a razão enquanto análise conceitual da experiência determina aquilo que pode ser tomado como objeto para a consciência, isto é, define o universo lógico objetivo do conjunto de representações possíveis. Por outro lado, a afirmação de uma capacidade cognitiva própria à consciência pura, irreduzível à lógica predicativa do discurso, postula uma esfera de saber imediato do eu sobre seus próprios atos originários, isto é, sobre a própria origem genética na consciência daquela razão reflexiva.

Destarte, o sentido de uma completude cognitiva da razão deve ser entendido aqui não como restrito ao conceito de completude lógica das determinações do entendimento, mas enquanto completude da totalidade dos modos de determinação da consciência pura, os quais por sua vez determinam a própria estrutura lógica referida.⁸⁴ Em certo sentido, seria inclusive inadequado utilizar nesse caso o conceito de razão para determinar essa outra completude geral, pois trata-se de comparar justamente o escopo desse conceito em relação àquilo que o ultrapassa. Como expressa Marco Ivaldo, “o sistema da razão é um ‘todo’, não ‘o’ todo.” (1987 p. 95).

⁸³ Para utilizar um vocabulário mais técnico, relativo às discussões contemporâneas sobre o tema, a mesma distinção pode ser considerada equivalente à distinção, respectivamente, entre os modos de consciência não-intencional e intencional (voltado a objetos). Pretendo analisar brevemente esse problema mais adiante.

⁸⁴ “Daqui se segue a relação determinada da lógica com a doutrina-da-ciência. A primeira não *fund*a esta última, mas é esta que funda a primeira: a doutrina-da-ciência não pode de nenhum modo ser provada a partir da lógica, e não pode pressupor como válida nenhuma proposição lógica, nem mesmo o princípio de contradição; em contrapartida, cada proposição lógica, e a lógica inteira, tem de ser provada a partir da doutrina-da-ciência;” FICHTE, *Begriff*. SW I, p. 68; trad., p. 26. Assim é possível compreender também porque Fichte, na argumentação inicial de sua *Grundlage*, parte de uma proposição ou lei da lógica formal (o princípio de identidade, A=A) em direção à sua origem na identidade real do eu consigo mesmo, isto é, na autoconsciência.

Por isso Fichte explicita que “na doutrina-da-ciência existem duas séries completamente distintas do agir espiritual: aquela do eu, que o filósofo observa, e aquela das observações do filósofo.”⁸⁵ Em uma nota explicativa sobre a relação entre as duas séries, Fichte afirma o seguinte:

O filósofo diz apenas em seu nome: tudo aquilo que é para o eu, é através do eu. No entanto, o eu ele próprio profere naquela filosofia: tão certo que eu sou e vivo, existe algo fora de mim, que não existe através de mim. Como se chega a uma tal afirmação, isso o filósofo esclarece a partir do fundamento de sua filosofia. O primeiro ponto de vista é o da pura especulação, o último é o da vida e da ciência (tomada aqui em contraposição à doutrina-da-ciência); o último só é concebível a partir do primeiro; além disso, o realismo tem sem dúvida fundamento, pois ele se impõe a nós através de nossa natureza; mas não tem um fundamento *conhecido e compreensível*: o primeiro [ponto de vista – da especulação], no entanto, só existe para tornar esse último compreensível.”⁸⁶

Em certa medida, a tese fichtiana sobre as duas séries do eu representa uma tentativa de resposta às acusações de Hegel sobre o caráter unilateral da doutrina-da-ciência. No lugar da idéia de um *Anstoss* enquanto autolimitação ou limite de determinação para a faculdade de representação, Fichte, com o intuito de explicar como se dá a relação entre sujeito cognitivo e mundo conhecido, elabora agora uma teoria de auto-afecção do eu.⁸⁷ Em outras palavras, a natureza objetiva da realidade, tal como essa é representada na consciência comum, é agora explicada a partir da própria natureza real do eu, mas somente na medida em que esse eu por sua vez se torna objeto da investigação filosófica. Fichte descreve do seguinte modo essa relação: “ao eu observado pertence apenas a ação de retornar a si mesmo. Todo resto corresponde à descrição filosófica desse ato.”⁸⁸

Todavia, essa distinção fichtiana entre uma série real e uma série ideal de compreensão do próprio eu, ou da experiência consciente, não se apresenta totalmente compatível com a interpretação acima sugerida. Aqui surge um problema fundamental para a justificação da teoria de Fichte. Se por um lado a série dúplici do eu garante a explicação

⁸⁵ ZE. SW I, p. 454.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 455 – nota.

⁸⁷ Como indica Rohs, essa teoria da auto-afecção, ou de um sistema de relações internas ao sujeito, desde sua receptividade e espontaneidade, está intimamente ligada ao conceito de intuição intelectual. Cf. 1991, p. 63. Cf. também FICHTE, ZE. SW I, p. 488.

⁸⁸ ZE. SW I, p. 458.

da totalidade da experiência, na medida em que determina os aspectos real e ideal dessa mesma experiência através da relação entre o eu originário e a análise desse eu pelo filósofo, tal divisão não explica, porém, como é possível uma autoconsciência não-intencional a partir do próprio eu originário.

Dito de outro modo, o problema em questão surge na medida em que Fichte postula uma autoconsciência originária do eu (ou atividade reflexiva desse eu, um “retorno a si mesmo”) como fundamento real da consciência, mas ao mesmo tempo nega a possibilidade de conhecer essa autoconsciência originária enquanto um estado de consciência determinado. Assim como Fichte afirma, contra Kant, a idéia de que a consciência que acompanha nossas representações deve ser atual e não meramente possível (*cf.* KLOTZ 2002, p. 56 – nota 7), ele parece admitir, repetindo o problemático paralogismo kantiano, que tal consciência fundamental não pode ser analisada, e portanto não se torna um objeto determinado para o pensamento.⁸⁹

A resolução de Fichte para esse impasse consiste justamente no desenvolvimento de sua teoria da intuição intelectual. A partir da constatação do caráter não-analisável da consciência pré-reflexiva ou originária do eu, a qual se encontra em um nível de realidade mais profundo do aquele determinado pela análise reflexiva do filósofo, Fichte diferencia radicalmente da reflexão filosófica conceitual o modo de captação desse estado de consciência *sui generis*, que fundamenta a possibilidade de todos outros estados de consciência. A diferença entre pensamento e autoconsciência originária se torna aqui equivalente, em termos metodológicos, à diferença entre conceito e intuição:

Considerando primeiramente o eu observado, o que é [essa ação de] retornar a si mesmo? Em que classe de modificações da consciência ela deve ser colocada? Ela não é um conceitual: isso ela só se torna a partir da oposição com um não-eu, e com a determinação do eu nessa oposição. Por conseguinte, ela é uma simples intuição.⁹⁰

Importante notar aqui que Fichte contrasta a simples intuição do eu originário com a duplicidade entre eu e não-eu gerada pela atividade conceitual. Essa contraposição, além

⁸⁹ Cf. FICHTE, *ZE. SW I*, p. 459. Segundo Klotz, a teoria de Fichte não permite executar uma análise da própria consciência pré-reflexiva, (2002, p. 67). Portanto, a exigência de Henrich, de que a consciência de si originária seja compreendida de uma forma conceitual articulada, parece não encontrar na teoria de Fichte uma resposta adequada (*Idem*, p. 95).

⁹⁰ FICHTE, *ZE. SW I*, p. 459.

de explicitar o verdadeiro sentido do terceiro princípio da *Grundlage*, sobre a unidade no eu absoluto (intuído) da oposição entre eu e não-eu limitados (concebidos), será tema central no desenvolvimento da *Doutrina-da-Ciência de 1804*, como se tornará claro mais adiante. Por ora, basta observar o seguinte: se a teoria de Fichte pretende abarcar com sua explicação a totalidade das condições de possibilidade da experiência, ela deve providenciar uma via de acesso cognitivo não só à estrutura ou ao complexo de determinações finitas do entendimento que constitui o mundo fenomênico, i.e., nosso universo de representações, mas sobretudo à esfera inexprimível das ações da consciência pura do eu, que, segundo a mesma teoria, serve de fundamento para o fenômeno da totalidade da experiência.

A doutrina-da-ciência precisa não só postular o vínculo necessário entre a série condicionada dos fenômenos e seu fundamento incondicionado, que para Kant é apenas um ideal regulador, senão também vincular esse fundamento do eu à sua própria ação constitutiva e, portanto, autoconstitutiva; “pois não se trata da ligação de um termo em uma série, para o que bastam apenas fundamentos racionais, mas do início da própria série, o qual, enquanto ato absoluto e primeiro, depende somente da liberdade do pensamento.”⁹¹ Se esse último vínculo entre o fundamento último da experiência e ação livre da consciência do eu puder ser comprovadamente estabelecido, a intuição intelectual, que de fato lhe dá nome, mostrar-se-á como verdadeiramente completa, isto é, como abrangendo todos os modos possíveis de consciência e, conseqüentemente, de constituição da realidade representada.

A explicação dessa relação interna entre dois aspectos do eu, enquanto fundamento e enquanto ação – e nesse caso Fichte se mostra absolutamente coerente com sua posição teórica –, não é propriamente uma explicação, mas uma exortação. “A primeira pergunta seria, portanto, a seguinte: como é o eu para si mesmo? E o primeiro postulado [seria]: pensa a ti mesmo, constrói o conceito de ti mesmo, e observa como o fazes.”⁹² Isso significa que a intuição intelectual só pode ser compreendida em ato, ou seja, só pode ser intuída diretamente pelo filósofo na medida em que ele constrói o conceito de seu próprio eu. A explicação de Fichte não deixa dúvidas com relação a esse ponto: “esse eu construindo a si mesmo não é nenhum outro que o eu do próprio filósofo. Este pode intuir

⁹¹ *EE*, SW I, p. 432.

⁹² *ZE*, SW I, p. 458.

o ato indicado do eu somente em si próprio, e para poder intuí-lo, ele deve realizá-lo. Ele cria esse ato livre e espontaneamente em si mesmo.”⁹³

Contudo, essa remissão da intuição intelectual à ação constitutiva do eu, ou melhor ainda, a própria intuição intelectual desse agir, não pode ser reduzida a uma construção meramente contingente ou arbitrária, a um produto fictício, fantasia produzida pela faculdade da imaginação transcendental. Pelo contrário, como indica o texto de Fichte, tal fundamento ativo do conhecimento, mesmo sendo resultado de uma construção, denota uma construção que é ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. Como afirma Fichte na *Segunda Introdução*, “esse agir é por sua natureza objetivo. Eu sou para mim; isso é um fato. Mas só posso ocorrer pra mim através de um agir, pois sou livre; e apenas através de um agir determinado”⁹⁴

Assim, a única forma de determinar a ligação entre o real e o ideal, ou seja, a relação interna entre o aspecto objetivo e o aspecto subjetivo do conhecimento, realizando assim a síntese absoluta pretendida pelo idealismo de Hegel, se dá a partir da própria subjetividade, na medida em que o eu se revela como sujeito-objeto originário:

O eu não é de forma alguma um sujeito; ao invés disso, ele é um sujeito-objeto. Se fosse um mero sujeito, então a consciência seria incompreensível. Se ele fosse um mero objeto, então seríamos levados a buscar um sujeito fora dele – o qual jamais encontraríamos. Em outras palavras, que o eu ponha a si próprio na consciência imediata como um sujeito-objeto é algo que ocorre imediatamente, e nenhuma razão pode ir além disso.⁹⁵

A filosofia transcendental, enquanto sistema imanente de determinações necessárias do pensamento, e da consciência, não pode admitir um fundamento de explicação da experiência para além do sujeito que conhece. Essa exigência simplesmente ultrapassa os critérios estabelecidos pelo idealismo, se ele de fato deve ser um **idealismo**.⁹⁶ Nesse sentido, a pergunta sobre um fundamento puramente objetivo para a experiência,

⁹³ ZE. SW I, pp. 459-60.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 460.

⁹⁵ FICHTE, *WLn*. GA IV 2, p. 31.

⁹⁶ Como esclarece Cruz Cruz (1977, pp. 250-1): “todo o fático tem como pressuposto a consciência, o eu: não existe objeto sem a suposição de um sujeito, não há fatos sem a suposição da consciência, para a qual o *factum* é *factum*. O *factum* não é um *em si*, mas *um para o eu*, pois está submetido às condições que, na consciência, o constituem.”

independente do próprio conhecimento, que pudesse com isto “superar” a postura idealista de Fichte a partir de um ponto de vista “indiferente” ou “absoluto”, como quiseram Schelling e Hegel, se apresenta para a investigação epistêmica limítrofe realizada pela doutrina-da-ciência como uma pergunta mal-formulada.⁹⁷

Permanece para a teoria fichtiana, entretanto, a exigência de justificar o caráter apodíctico dessa intuição intelectual, mesmo que tal explicação, em última instância, não possa se realizar através de uma demonstração ostensiva do *status* necessário e indubitável da própria intuição intelectual. Eis a única forma de evitar aquela segunda objeção hegeliana, apresentada no início do trabalho, sobre a arbitrariedade inerente ao conceito de intuição intelectual. Vejamos sem mais como Fichte realiza tal justificação.

⁹⁷ “Essa pergunta sobre a objetividade se funda na seguinte e curiosa pressuposição, que o eu seja alguma outra coisa do que seu próprio pensamento de si, e que alguma outra coisa fora do pensamento – e sabe lá Deus o quê! - fundamenta esse pensamento (...)”. FICHTE, ZE. SW I, p. 460.

2.2. A Intuição intelectual é apodíctica: certeza imediata e fundamentação

Na *Exposição da Doutrina-da-Ciência de 1801/2*, Fichte inicia seu texto pedindo ao leitor que realize uma construção geométrica simples. “Descreve um ângulo qualquer⁹⁸ (...). Fecha esse ângulo, assim descrito, com uma terceira linha reta.”⁹⁹ Em seguida Fichte pergunta ao leitor: “terias podido fechar esse mesmo ângulo com uma ou várias outras linhas (por exemplo, com alguma linha mais longa ou mais curta), além daquela com que efetivamente o fechaste?”¹⁰⁰ Considerando receber uma afirmativa do leitor, Fichte pergunta ainda se essa afirmação vale apenas para esse caso particular, ou para todos os ângulos possíveis; se vale apenas para o leitor enquanto indivíduo particular, ou se tal regra é válida para todos os seres racionais que compreendam suas instruções.

Esse experimento pretende levantar a seguinte questão: o que permite ao indivíduo, que constrói esse triângulo determinado qualquer, ter absoluta certeza sobre a correção de sua construção, e além disso considerá-la como uma regra universal para os infinitos casos possíveis? Mais do que isso, o que permite ao mesmo indivíduo ter uma certeza imediata e indubitável, não proveniente de qualquer silogismo ou análise, dessa universalidade? A questão, portanto, não trata somente do estatuto de certeza das verdades geométricas, mas sim do estatuto da certeza *per se*, isto é, pergunta-se aqui sobre o que significa dizer de um conhecimento que ele é absolutamente certo.

Assim, se há um fundamento último do saber enquanto tal, ele deve ser absolutamente certo, e tal fundamento só pode ser absolutamente certo se sua certeza não se encontra condicionada por um outro princípio. Em suma, a investigação fichtiana, ao mesmo tempo movida pelo projeto fundacionista cartesiano e pelo teorema kantiano da plena autonomia da razão, pergunta, portanto, se de fato é possível uma completa autojustificação do saber. Por isso Fichte, já desde seu primeiro escrito programático, assevera:

⁹⁸ Fichte deveria ter acrescentado: com duas linhas **finitas**.

⁹⁹ *WL 1801/2*. SW II, p. 3-4; trad., p. 255.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

Esse princípio – da doutrina-da-ciência e, por seu intermédio, de todas as ciências e de todo saber – **não é, pois, suscetível de absolutamente nenhuma prova**, isto é, não pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em sua relação com esse princípio, decorresse a sua certeza. Contudo, **deve fornecer a fundação de toda certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, e alias ser certo em si mesmo, em função de si mesmo, e por si mesmo.**¹⁰¹

Mas o que permite estabelecer uma tal autojustificação do saber? Como seria possível demonstrar a necessidade deste princípio último, “certo em si mesmo”, se o mesmo não é “suscetível de absolutamente nenhuma prova”? Além disso, como podemos ter consciência dessa certeza que ultrapassa toda forma de demonstração ou prova a partir de proposições? A resposta de Fichte para esse problema, resposta que sem dúvida determina o desenvolvimento de todo seu projeto filosófico subsequente, é a seguinte: “só na intuição repousa e consiste o saber”.¹⁰²

Fichte concebe a doutrina-da-ciência assim em um sentido forte como “*scientia intuitiva*”. Além disso, ele relaciona a esse conceito uma identificação substancial entre a metodologia da doutrina-da-ciência e aquela da geometria: a doutrina-da-ciência não só parte de postulados, tal como a geometria; ela também pode como essa última se desenvolver *completamente* como teoria intuitiva construtiva - ela é uma “*Mathesis* do Espírito”. (KLOTZ 2002, pp. 46-7).¹⁰³

A doutrina-da-ciência, enquanto teoria de todo o saber, deve estar fundamentada em uma pura intuição. Mais do que isso, a teoria de Fichte, esse saber do saber, precisa estar fundamentado em uma forma de intuição que não seja receptiva, isto é, que não se encontre dependente de um objeto que causa sua afecção, portanto, que não seja uma intuição sensível. A certeza indubitável que fundamenta todo saber, e assim justifica o sistema da razão, só pode ser alcançada através de uma intuição intelectual. Mas o que exatamente significa ‘intuição intelectual’? Eis como Fichte, já nas primeiras linhas da quinta seção de sua *Segunda Introdução*, define o conceito:

¹⁰¹ *Begriff*. SW I, p. 48; trad., 48

¹⁰² *WL 1801/2*. SW II, p. 7; trad., p. 257.

¹⁰³ Como indica Klotz, a expressão ‘*Mathesis* do Espírito’ é do próprio Fichte. Cf. *Neue Bearbeitung der WL*. GA II 5, p. 334.

Esse **intuir de si próprio** que se requer do filósofo, na **realização do ato a partir do qual o eu surge** para ele, denomino *intuição intelectual*. **Ela é a consciência imediata de que eu atuo, e do que eu faço: ela é aquilo a partir do qual eu sei algo, porque eu o faço.** Que exista uma tal faculdade da intuição intelectual é algo que não se permite demonstrar por conceitos, nem se pode construir a partir de conceitos aquilo que ela é. Cada um deve encontrá-la de modo imediato em si mesmo, ou jamais a conhecerá. A exigência de que se deva demonstrá-la através de um raciocínio é algo ainda mais extraordinário do que o seria um cego de nascença exigir a alguém que lhe explicasse, sem que ele precisasse enxergar, o que as cores são.¹⁰⁴

Deixando de lado, por ora, o caráter não-dedutível ou indemonstrável do princípio da intuição intelectual, como se afirma na segunda parte do trecho citado, vejamos em detalhe quais elementos fazem parte da definição desse conceito. Fichte define primeiramente a intuição intelectual como um “intuir a si próprio”, e essa intuição de si deve ser realizada pelo filósofo. Considerando-se apenas essa parte da definição, ainda não se tem clareza sobre o que exatamente constitui uma intuição de si. Certamente não se trata aqui de uma intuição dos estados internos do sujeito, pois uma tal intuição lida apenas com um múltiplo de fenômenos unificados no tempo.

Na seqüência da definição, Fichte complementa a primeira observação, mostrando que a realização dessa intuição de si é a realização do “ato a partir do qual o eu surge” para o filósofo. Agora, a definição fichtiana esclarece que a idéia de um eu só “surge” para o filósofo a partir desse ato de intuir a si mesmo. O conceito de eu é produto de um ato, que por sua vez é sinônimo de uma intuição. Mas se o ato é realizado pelo próprio filósofo, então o agir do filósofo produz o conceito de eu. No entanto, essa complicada cadeia de implicações só existe aqui porque ainda não se considerou uma simples identidade, que já foi afirmada por Fichte anteriormente¹⁰⁵, a saber, a identidade entre o eu produzido e o eu que atua (neste caso, o do filósofo). Por isso, se o eu do filósofo produz aquele eu, ele simplesmente está produzindo a si mesmo.

Como terceiro elemento dessa definição, Fichte acrescenta o seguinte: essa intuição intelectual, enquanto ato de construção do eu, é uma “consciência imediata” tanto da ação como do produto dessa mesma ação. Aqui surge uma dificuldade com relação à expressão “consciência imediata”, pois não parece muito claro em que sentido podemos compreender

¹⁰⁴ ZE. SW I, p. 463.

¹⁰⁵ Ver nota 93.

uma **consciência imediata de** alguma coisa, na medida em que a preposição ‘de’ parece já sempre indicar uma relação intencional da consciência, uma referencia a algo outro que é visado por ela. A dificuldade se agrava na medida em que tal consciência é tomada como sinônimo da ação realizada pelo sujeito e, ao mesmo tempo, deve ser consciência “de que eu atuo”. A única saída para esse problema seria mostrar que a consciência é, de fato, uma ação.

A meu ver, tanto no emprego do neologismo *Tathandlung* da primeira versão da doutrina-da-ciência, quanto na retomada do conceito de intuição intelectual a partir de 1797, o intuito principal de Fichte consiste justamente em esclarecer essa identidade entre ação e consciência. Se for acrescentada ainda a tese de que a consciência, por si só, pode ser compreendida como uma forma de conhecimento, isto é, como uma capacidade cognitiva, é possível então determinar tal identidade também como identidade entre o agir e o saber. Mais ainda, essa identidade fundamental será demonstrada por Fichte como aquilo que constitui o eu enquanto eu, ou seja, a identidade entre agir e saber deverá se revelar condição de possibilidade do próprio eu autoconsciente. Zöller confirma essa hipótese interpretativa:

De acordo com Kant, um ser que possui intuição intelectual é um ser no qual conhecer e fazer coincidem. A descrição de Fichte do eu em termos de uma ‘intuição intelectual’ pode ser vista como uma adaptação da noção kantiana de uma mente na qual agir e conhecer estão originariamente unidas. Segundo a concepção de Fichte, o eu da intuição intelectual é um fazer que também é um saber, e vice versa. (In: KLEMM, D., ZÖLLER, G. 1996, p. 82).

A partir dessa complexa relação entre os conceitos de sujeito, ação, conhecimento e consciência, talvez seja possível compreender um pouco melhor em que sentido a idéia de intuição intelectual pode ser o fundamento de toda certeza, isto é, de que modo essa intuição pode justificar de forma apodíctica o próprio sistema da razão. Afinal, a afirmação de Fichte não deixa dúvidas sobre esse ponto: “essa intuição intelectual é o única posição firme para toda filosofia. A partir dela se pode esclarecer tudo aquilo que aparece na consciência; mas também somente a partir dela”.¹⁰⁶

¹⁰⁶ ZE. SW I, p. 466.

Retomando ainda a definição do conceito de intuição intelectual analisada mais acima, encontra-se ali uma indicação direta daquela relação complexa mencionada, quando Fichte afirma que a intuição intelectual “é a consciência imediata de que eu atuo, e do que eu faço”. Ter uma consciência imediata de que eu atuo é o mesmo que me conhecer como um agente, ou melhor, como agindo. Além disso, uma ação é sempre uma ação determinada, de modo que só posso conhecer a mim próprio enquanto agente a partir dessa ação determinada (e, por conseguinte, conheço também tal determinação). Assim podemos compreender por que Fichte postula uma ligação necessária entre a intuição intelectual e a intuição sensível, mostrando inclusive – o que pode sem dúvida acarretar sérios problemas para sua teoria, como será indicado – que cada qual jamais pode constituir isoladamente um estado determinado de consciência. Eis a passagem em questão:

Essa intuição, no entanto, jamais aparece isolada, como um ato completo da consciência; assim como também a intuição sensível jamais aparece isolada, nem completa à consciência, mas ambas devem ser conceituadas. Não apenas isso, mas a intuição intelectual está também sempre vinculada a uma intuição sensível. Não posso me encontrar como agindo, sem encontrar um objeto sobre o qual eu ajo, em uma intuição sensível que será concebida; sem projetar uma imagem daquilo que pretendo produzir, a qual igualmente será concebida.¹⁰⁷

Fica claro a partir da observação de Fichte que a determinação do agir exige um objeto sobre o qual se age, e tal objeto é por sua vez determinado através da interação entre intuição sensível e conceito. Claro também está o fato de que minha ação exige para sua determinação uma finalidade, como expressa o conceito de “imagem” utilizado por Fichte. No entanto, permanece não esclarecido por que a própria intuição intelectual, enquanto fundamento de toda e qualquer consciência, não é capaz por si só de delimitar um estado completo de consciência.

Não se entende também em que sentido Fichte pode afirmar que a intuição intelectual, para delimitar um estado de consciência, deve ser “conceituada”. Afinal, não há distinção mais radical presente na obra de Fichte do que justamente a contraposição entre intuição intelectual e conceito (ou conceituar). Tal contraposição desempenha papel crucial no contexto teórico da *Doutrina-da-Ciência de 1804*, como será visto na terceira parte do trabalho.

¹⁰⁷ FICHTE, *ZE. SW I*, pp. 463-4.

Uma interpretação plausível dessa relação ou vínculo necessário entre a intuição intelectual e intuição sensível é proposta por Neuhouser (1990). De acordo com o autor, o vínculo necessário entre as duas formas de intuição representa o estado originário da consciência comum, a qual, em comparação com a compreensão filosófica da consciência, “não está ela própria ciente dessa estrutura dúplice.” (*Ibidem*, p. 80). Neuhouser utiliza o seguinte trecho do texto de Fichte para fundamentar essa sugestão:

Assim o filósofo encontra essa intuição intelectual como fato da consciência (para ele isso é um fato; para o eu originário, um estado-de-ação [*Tathandlung*¹⁰⁸]), não de modo imediato, como fato isolado de sua consciência, mas na medida em que ele distingue aquilo que aparece unificado na consciência comum, e decompõe o todo em seus elementos.¹⁰⁹

O aspecto mais relevante da proposta de Neuhouser consiste em indicar o modo como a intuição intelectual acompanha cada intuição sensível de um determinado objeto. Seguindo sua interpretação (*Ibidem*, p. 81), a consciência representada pela expressão ‘intuição intelectual’ deve ser compreendida, *à la* Sartre, como uma consciência “não-tética”, isto é, como uma espécie de consciência subliminar, potencial, presente apenas de modo implícito simultaneamente em todos os atos da “autoconsciência reflexiva”.¹¹⁰ Nesse sentido, uma diferença importante entre esses dois modos de consciência, seguindo a interpretação de Neuhouser, residiria no seguinte: se a consciência reflexiva envolve sempre uma indicação explícita de seus objetos e pode ser compreendida como um direcionamento proposital ao objeto investigado (mesmo que esse “objeto” seja a própria

¹⁰⁸ Peter Rohs (1991, p. 42) equipara a atividade da intuição intelectual à tese fichtiana do pôr a si mesmo do eu (*sich setzen*), ou estado-de-ação (*Tathandlung*), tal como formulado na primeira versão da doutrina-da-ciência. Isso é de fato confirmado pelo próprio Fichte: “*a pressuposição de que a autoconsciência é o fundamento de toda consciência é completamente idêntica ao pensamento do eu como posto originariamente por si mesmo.*” *ZE. SW I*, p. 462. Rohs observa, no entanto, que não é possível uma definição positiva sobre o que exatamente constitui essa atividade de pôr a si mesmo. Por isso, como observa o autor, Fichte sempre acaba justificando essa teoria do estado-de-ação a partir da consciência da liberdade.

¹⁰⁹ *ZE. SW I*, p. 465.

¹¹⁰ Utilizando ao invés dos termos ‘autoconsciência reflexiva’ e ‘autoconsciência implícita ou não-tética’ a caracterização de cunho husserliano ‘consciência intencional e não-intencional’, KLOTZ (2002, p. 64) apresenta uma explicação similar: “Toda consciência intencional contém assim uma consciência imediata do pensamento, que não funciona como intuição do objeto intencional, e que por conseguinte pode ser caracterizada como ‘o subjetivo’ nessa consciência. Essa função essencial da consciência distingue a ‘intuição’ do próprio pensamento daquela intuição sensível contida na consciência intencional”.

consciência), a consciência pré-reflexiva ou não-intencional, por outro lado, é um elemento presente de forma constante em todos processos conscientes, mas que só vem a tona a partir de sua tematização pela consciência reflexiva. Por isso, o conceito de intuição intelectual é muitas vezes compreendido apenas como uma condição de possibilidade da consciência, uma mera possibilidade que só se torna efetiva a partir do pensamento conceitual sobre o eu. Essa interpretação é inclusive corroborada em parte por algumas passagens do próprio texto de Fichte.

No entanto, se o objetivo principal da teoria fichtiana da intuição intelectual é fundamentar todo conhecimento de maneira apodíctica, como foi sugerido anteriormente, e, além disso, se para realizar tal fundamentação de modo autônomo, isto é, enquanto autofundamentação do próprio conhecimento, essa intuição intelectual precisa constituir uma espécie de atividade cognitiva originária, essa interpretação “fraca” para o sentido da expressão ‘intuição intelectual’ – que equipara a mesma ao “eu penso” kantiano – se mostra de todo insuficiente. O próprio Neuhouser estava ciente desse problema central:

(...) Fichte parece afirmar que, mesmo que o eu só se constitua plenamente como *objeto* na consciência reflexiva, ele não surge primeiro ali. Ao invés disso, já na intuição intelectual o eu se encontra presente a si mesmo de alguma forma – sem dúvida não enquanto um eu particular, individual, mas simplesmente “como um sujeito”, como “alguma coisa consciente” (*das Bewußtseiende*).” (1990, p. 85).

Ainda que a expressão “alguma coisa consciente”¹¹¹ não se mostre propriamente adequada para traduzir o termo fichtiano ‘*das Bewußtseiende*’, a observação de Neuhouser retoma o cerne da questão: a intuição intelectual precisa consistir em uma **atividade consciente do sujeito**¹¹². Mais do que isso, essa fusão entre ação, consciência e

¹¹¹ No original: *conscious something*. Outra tradução possível: ‘um algo consciente’. Para expressar melhor a idéia de Fichte, talvez seja necessário algo como ‘o consciente’ ou ‘aquele que é consciente’. Até mesmo a expressão ‘aquele que tem consciência’ provoca confusão, como indica explicitamente Fichte na seguinte passagem da *WLn*m: “Alguém diz, ‘eu tenho consciência’ – como se a consciência fosse uma propriedade accidental do eu. Esta distinção entre a consciência e o eu é introduzida posteriormente, e a filosofia precisa explicar o motivo para se fazer tal distinção. É verdade que devo atribuir a mim mesmo outras determinações ou predicados além da consciência, mas ainda assim, todas as ações devem passar pela representação. Portanto, tudo que deve existir para nós, é apenas uma consciência. Não é correto pensar que o eu se torna consciente através de algo outro. O eu nada mais é do que sua própria atividade.” GA IV 2, p. 24. Esse aspecto se revela na verdade como ponto central da própria teoria de Fichte. Cf. *WL 1801/2*. SW II, p. 10.

¹¹² Por isso Neuhouser, com razão, sugere que a idéia de um pensamento sem consciência de um eu, dentro do contexto teórico de Fichte, é equivocada. (1990, p. 84).

subjetividade deve gerar um conhecimento, e um conhecimento absolutamente certo. Como mais de uma vez afirma Fichte, o princípio da autoconsciência, cujo termo metodológico correspondente se encontra na intuição intelectual, deve fundamentar toda outra forma de consciência:

De acordo com a doutrina-da-ciência, toda consciência é determinada pela autoconsciência, i.e., tudo que aparece na consciência está fundamentado, dado, produzido pelas condições da autoconsciência; e um fundamento para o mesmo fora da autoconsciência simplesmente não existe.¹¹³

Como então é possível determinar essa autofundamentação apodíctica do saber a partir da intuição intelectual? Para tentar resolver esse problema, será preciso voltar à definição fichtiana dessa expressão. Pode-se dizer que o elemento mais fundamental dessa definição se encontra na afirmação da identidade entre agir e saber. Como diz Fichte já na primeira definição supracitada do conceito, a intuição intelectual “é aquilo a partir do qual eu sei algo, porque eu o faço”¹¹⁴.

De fato, Fichte afirma não só a identidade entre ação e saber, tomados como procedimentos realizados pelo eu ou pela consciência, mas essa identidade permite por sua vez a Fichte identificar ambos processos como sendo o próprio “objeto” dessa consciência. Aqui deve-se ter muita cautela no uso dos termos, pois ao se considerar o agir e o saber como ‘objetos’ da consciência corre-se o risco de indevidamente transformar a “relação” imediata entre a consciência e sua performance originária autoreferente em uma relação reflexiva ou intencional entre consciência e objeto.

Mas o que significa postular uma identidade entre agir e saber? Além disso, o que pode significar a idéia aparentemente circular de que temos consciência da própria ação da consciência? Que espécie de ação é essa? Evidentemente, Fichte não está se referindo aqui a uma ação concreta que exercemos no mundo, e sim à ação ideal constitutiva da consciência enquanto tal. Pode-se dizer sem mais que essa ação é equivalente à nossa atividade de pensamento? Acredito que parte dos problemas aventados pelos críticos da

¹¹³ ZE. SW I, p. 477.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 463.

doutrina-da-ciência de Fichte, no tocante à inconsistência interna desse sistema teórico, provém da resposta afirmativa para tal questão.

Pelo contrário, a teoria de Fichte parece designar dois níveis de ação da consciência, um correspondente ao modo de ação originário da mesma, um puro agir que retorna a si mesmo (e que ainda precisa ser esclarecido), outro que corresponde aos modos de ação da consciência determinada, cujas determinações se dão através do próprio pensamento (atividade ideal)¹¹⁵. Eis como Fichte expressa essa distinção:

(...) o filósofo tem um conceito do *agir em geral e enquanto tal*, em oposição ao também já conhecido *ser*; e um conceito desse agir *específico*, que em parte é um agir da *inteligência* como tal, atividade puramente ideal, de modo algum uma atuação real através da faculdade prática em sentido estrito, em parte é, dentre as possíveis ações dessa inteligência, um agir que é apenas um *retornar a si mesmo*, e não um dirigir-se para fora a um objeto.¹¹⁶

Na verdade, mesmo essa passagem citada pode induzir ao erro de interpretação aludido logo acima. Se esse simples “retornar a si mesmo” efetuado pela consciência é, como afirma Fichte, uma “dentre as possíveis ações da inteligência”, o autor parece indicar aqui apenas uma atividade reflexiva do pensamento, e portanto uma forma intencional de consciência, mesmo que sua intencionalidade esteja direcionada para a própria consciência. Como reforço a essa forma de interpretar a estrutura fundamental da consciência se apresenta o fato de que o próprio Fichte oscila em sua posição. Ao mesmo tempo em que a intuição intelectual deve ser uma forma de consciência atual, imediatamente presente ao sujeito, ela parece sempre estar inacessível em sua forma pura ou isolada.¹¹⁷

¹¹⁵ Neuhouser (1990, p. 96 – nota 49) indica que a distinção feita por Kant (em B 132) entre a pura apercepção e a consciência do “eu penso”, na medida em que essa última seria gerada ou produzida pela primeira, pode ter levado Fichte a estabelecer essa diferença.

¹¹⁶ ZE. SW I, p. 492.

¹¹⁷ Cf. p. 95 do presente trabalho. Devido à sua importância, retomo aqui esse ponto bastante problemático no método argumentativo de Fichte. De fato, o autor parece assumir que só temos conhecimento da intuição intelectual a partir de uma inferência analítico-regressiva desde fatos da consciência comum: “Contudo, se devemos aceitar que não é possível uma consciência imediata e isolada da intuição intelectual, como então o filósofo chega ao conhecimento e à representação isolada da mesma? Respondo: sem dúvida, da mesma forma como ele chega ao conhecimento e à representação isolada da intuição sensível, através de uma inferência a partir dos fatos da consciência evidentes.” FICHTE, ZE. SW I, p. 464.

De acordo com a ambigüidade exposta acima, torna-se necessário esclarecer de que modo Fichte pretende garantir o caráter apodíctico da intuição intelectual. Como se torna possível evitar a objeção hegeliana de que a intuição intelectual, tal como proposta pela teoria de Fichte, é, em última instância, completamente arbitrária? Mais do que isso: em que medida a teoria da intuição intelectual é realmente adequada para fundamentar de modo último a própria estrutura cognitiva racional humana? Como se dá tal fundamentação?

A tentativa de compreender aquilo que constitui originariamente o próprio eu, isto é, explicitar a autorelação constitutiva dessa pura atividade, que, enquanto intuição intelectual, é ao mesmo tempo consciência e saber, pode talvez trazer alguma luz sobre as difíceis questões levantadas. Ainda que sob forma de esboço, tamanha a complexidade desse problema¹¹⁸, gostaria de sugerir, a partir do exemplo de construção geométrica utilizado por Fichte no início de sua *Darstellung de 1801/2*, um caminho possível de leitura para a definição de intuição intelectual aqui investigada.

Ao requerer a descrição de um triângulo qualquer, Fichte pretende incitar no seu interlocutor a observação do próprio ato de construção dessa forma geométrica. A partir da performance dessa construção, e da observação simultânea dessa performance, é possível ao interlocutor captar intuitivamente, de maneira imediata, a validade universal de sua construção. O exemplo traçado pela imaginação do interlocutor revela um sentido geral àquela construção que ultrapassa o conjunto específico de suas linhas e dimensões. Em outras palavras, o experimento proposto por Fichte pretende indicar, mesmo que através de uma simples imagem, como a idéia de certeza está intimamente vinculada à idéia de construção de um determinado conceito, ou ainda, de um saber determinado.

Além disso, o método dessa construção será compreendido por Fichte como uma passagem daquilo podemos realizar diretamente a partir de uma intuição simples, como o traçar de um linha, em direção à unificação desses elementos no conceito. A certeza sobre a universalidade da construção do triângulo, portanto, não surge a partir de uma definição

¹¹⁸ Sem dúvida, no que diz respeito à tese principal do presente trabalho, a saber, que a intuição é fundamento do conhecimento, deveria-se fazer aqui uma longa investigação, agora não mais centrada apenas na teoria de Fichte, sobre os seguintes temas essenciais, os quais enumero aqui a título de mero plano para pesquisas futuras: 1) mostrar em que sentido a gênese da razão na criança, seguindo o plano da epistemologia genética de Piaget, pode derivar estruturas gerais da racionalidade a partir de intuições primitivas concretas; 2) indicar qual o fundamento filosófico de uma teoria matemática intuicionista, como a da escola de Brouwer; 3) mostrar, por fim, se existe um elemento comum subjacente às teorias filosóficas sobre a intuição, em especial àquelas de Fichte, Schopenhauer, Bergson, Husserl, Losski e Sartre.

nominal do que seja um triângulo, mas sim da possibilidade de repetir o experimento na própria intuição.

Da mesma forma, a compreensão de um conceito, em certo sentido, sempre já antecede o próprio conceito. Damos nomes àquilo que podemos construir ou já construímos através de nosso sistema simbólico. Mas o próprio sistema simbólico, se assim pudéssemos denominar o conjunto de representações que constitui nosso campo semântico, ou nossa linguagem, não pode surgir a partir de si mesmo. Como bem observa Isabelle Thomas-Fogiel, “(..) a intuição intelectual é conhecida pelo ato contido em toda proposição. Isso que é universal, não é tal ou qual proposição, mas o ato de enunciar.” (2000, p. 61).

Assim como o traçar da linha¹¹⁹ precede o triângulo, assim também “(..) a intuição é e permanece aquilo que subjaz ao conceito e o que nele é compreendido. Não podemos inventar ou criar absolutamente nada pelo pensamento; podemos pensar apenas o que é intuído imediatamente”.¹²⁰ Caso contrário, não houvesse um tal vínculo profundo entre a capacidade de representação, ou mesmo do pensamento abstrato, e um modo de agir correspondente da consciência, isto é, uma intuição, “(..) a possibilidade de todo pensamento estaria condicionada por um outro pensamento, e pelo pensamento desse pensamento”; e, por conta disso, o perplexo filósofo exclama: “e gostaria de saber como deveríamos chegar então a um único pensamento!”¹²¹

A doutrina-da-ciência pretende mostrar que justamente essa atividade pura de construção é o que constitui aquela instância que, depois da primeira *Crítica* kantiana, aparece como condição última de possibilidade e unidade de todo e qualquer juízo ou representação, a saber, a unidade da apercepção transcendental, denominada por Fichte simplesmente pelo coloquial ‘eu’. Em outras palavras, o fundamento último de todo conhecimento, o eu, ou autoconsciência, não é propriamente um ser, mas uma pura atividade¹²²; uma atividade de construção do saber e, portanto, inevitável construção de si enquanto saber.

¹¹⁹ E não a linha traçada. Cf. FICHTE, *Ankündigung*. GA I 7, p. 160.

¹²⁰ FICHTE, *ZE*. SW I, p. 492.

¹²¹ *Ibidem*, p. 476.

¹²² “(..) a essência do idealismo transcendental em geral, e de sua apresentação na doutrina-da-ciência em particular, consiste em que o conceito de ser não é considerado como conceito primário e originário, mas apenas como deduzido, e de fato deduzido de sua contraposição à atividade, portanto considerado apenas como um conceito negativo. O único positivo para o idealista é a liberdade; ser é a mera negação dessa

Assim, a certeza apodíctica de todo conhecimento se encontra, tal como em Descartes, fundamentada na certeza de si mesmo do eu. Mas o que fundamenta a certeza de si do próprio eu? Como se funda, para perguntar com Fichte, a certeza do princípio de toda certeza? A resposta adequada para esse problema só pode ser uma mera indicação, uma idéia ou proposição que representa figurativamente a ação a ser executada pela consciência de quem pergunta. Essa idéia já se encontra no escrito prévio à publicação da *Grundlage*, onde Fichte esclarece:

Aquilo que a doutrina-da-ciência estabelece é uma proposição pensada e posta em palavras; aquilo que, no espírito humano, corresponde a essa proposição é uma ação qualquer dele, que em si não teria necessariamente de ser *pensada*. Para esta ação não se pode pressupor nada a não ser aquilo sem o qual ela seria impossível como *ação*; e isto não é pressuposto tacitamente, mas é ocupação da doutrina-da-ciência estabelecê-lo clara e determinadamente, e *como* aquilo sem o qual a ação seria impossível.¹²³

Por isso não há meios de encontrar uma definição conceitual denotativa para o saber de si do eu ou da consciência, caso seja ele verdadeiramente um saber de si, e não somente um pensar sobre si. Por isso também Fichte insiste no fato de que a intuição intelectual é uma compreensão do puro agir¹²⁴ da consciência, mas sobretudo uma compreensão desse agir **através do próprio agir**. Nesse sentido, a única forma de realizar essa compreensão *in actu*, como sugere o autor, é através da própria intuição. Intuição tem, pois, o sentido de um conhecimento processual, ou melhor, indica a realização de um procedimento e a consciência que temos ao longo dessa realização. Isso não exclui a determinação de objetos da representação fixados pelas regras do entendimento. Pelo contrário, a consciência do filósofo analisa justamente a constituição dessas representações fácticas determinadas na consciência comum. A descoberta do puro agir originário sempre parte de um agir determinado. Assim, o sentido do conceito de ação pura da consciência se define apenas de modo negativo, através de sua oposição ao conceito de ser (conceito cuja

liberdade. Apenas sob essa condição o idealismo encontra um fundamento firme e permanece em acordo consigo mesmo”. FICHTE, *ZE. SW I*, pp. 498-9.

¹²³ FICHTE, *Begriff. SW I*, p. 79; trad., p. 32.

¹²⁴ BARION (1929, p. 43) critica essa definição de intuição intelectual, afirmando o seguinte: “tal conceito da pura atividade traz novamente dificuldades intransponíveis. Nenhum ser pensante é capaz de construir esse conceito. Para nós, o conceito de ação inclui a relação indissolúvel entre um agir e um objeto desse agir”.

definição, na teoria de Fichte, significa toda e qualquer determinação objetiva, mesmo quando interna à própria consciência)¹²⁵.

O que seja o agir, isso só pode ser intuído, não pode ser desenvolvido a partir de conceitos e se comunicar através de conceitos; mas aquilo que reside nessa intuição é compreendido através da contraposição ao mero ser. Agir não é o ser, e o ser não é um agir; uma outra determinação a partir de seu puro conceito não é possível; para [conhecer] sua verdadeira essência, devemos nos dirigir à intuição.¹²⁶

A certeza apodíctica da intuição intelectual, enquanto fundamento de toda certeza apodíctica, em última instância se mostra como simplesmente indemonstrável. “Que exista uma tal faculdade da intuição intelectual”, como assevera Fichte, “é algo que não se permite demonstrar por conceitos, nem se pode construir a partir de conceitos aquilo que ela é. Cada um deve encontrá-la de modo imediato em si mesmo, ou jamais a conhecerá”.¹²⁷

¹²⁵ Eis outro modo como Fichte descreve essa relação: “o conceito, onde quer que apareça, nada mais é do que a atividade do próprio intuir, não captada como agilidade, mas como repouso e determinidade”. *Versuch*, SW I, p. 533; trad., p. 185.

¹²⁶ FICHTE, *ZE*. SW I, p. 461.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 463.

2.3. A Intuição intelectual é universal: consciência e gênese do pensamento

Sem dúvida seria fácil demonstrar que a doutrina-da-ciência de Fichte não é uma teoria solipsista, mas, bem pelo contrário, uma teoria que assume internamente a necessidade do reconhecimento da intersubjetividade. De fato, o próprio Fichte, em distintos momentos de sua obra, desenvolve um argumento que pretende mostrar a intersubjetividade como condição necessária de possibilidade da consciência do eu enquanto indivíduo.¹²⁸ No entanto, mesmo sendo um excursus legítimo, ele se apresentaria aqui apenas enquanto recurso *ad hoc*. Se a intuição intelectual pode ser compreendida enquanto capacidade universal, isso precisa ser indicado a partir da discussão presente, sobre a idéia de uma fundamentação do saber.

Entretanto, tal exigência parece acarretar um problema evidente. Como já foi visto anteriormente, uma das teses centrais sobre a intuição intelectual diz respeito à impossibilidade de determinação desse conceito enquanto produto de uma demonstração ostensiva. Ora, se validade da intuição intelectual como princípio do saber não pode ser demonstrada, como então justificar um acesso universal ao princípio em questão? Deixando de lado os insultos *ad hominem*, direcionados, por exemplo, à “fraqueza de caráter” de seus adversários¹²⁹, a resposta de Fichte para esse problema pode ser compreendida a partir de duas estratégias.

Primeiro, a idéia de que qualquer demonstração **deve necessariamente assumir** uma instância de fundamentação que não pode ser provada está estreitamente vinculada à idéia mais geral de que toda relação de um signo conceitual a seu significado exige, em última instância, a pressuposição de uma ligação fundamental a um conteúdo intuído. Em segundo lugar, a descrição do que exatamente determina o conceito de eu puro, e conseqüentemente o próprio conceito de intuição intelectual, tem que indicar quais elementos permitem estabelecer a transição desde a universalidade empírica e fáctica da

¹²⁸ Fichte desenvolve essa argumentação sobretudo no parágrafo 3 de *Grundlage des Naturrechts (Princípios do Direito Natural)* e no parágrafo 16 da *Wissenschaftslehre nova methodo*. Cf. uma análise dessa argumentação em LAUTH 1962.

¹²⁹ Cf. por exemplo ZE. SW I, p. 505.

consciência comum até os ares rarefeitos da abstração que evidencia o assim denominado eu puro ou transcendental.

No primeiro caso, o argumento apresentado por Fichte pretende mostrar que o sentido do conceito de prova ou demonstração implica necessariamente a assunção de um fundamento ou axioma, o qual não pode por sua vez ser provado, pois tal exigência engendraria uma série infinita de justificações, e justamente por isso acabaria por nada justificar. Essa impossibilidade de demonstração do fundamento de toda demonstração, uma tese de fato aristotélica¹³⁰, e que sem dúvida se apresenta constante nas diferentes exposições da doutrina-da-ciência de Fichte, assim é descrita pelo autor na *Segunda Introdução*:

A razão fundamental de todos erros desses adversários pode bem ser a seguinte: que eles não tenham deixado bem claro o que significa provar alguma coisa, e assim não tenham por isso observado que **toda demonstração tem algo não demonstrado como seu fundamento.** (...) Através da demonstração se obtém apenas uma certeza condicionada, mediata; algo só se torna certo através dela, se algo outro já é certo. Se surge dúvida acerca da certeza desse outro, então essa certeza deve estar vinculada a certeza de um terceiro elemento, e assim por diante. Deve essa remissão continuar ao infinito, ou existe em algum lugar um último termo? Sei que alguns defendem a primeira opinião; mas estes não observaram que, se tivessem razão, também jamais poderiam compreender a idéia de certeza, e não poderiam procurar pela certeza. Pois eles só poderiam saber o que estar certo significa estando certo ao menos de alguma coisa. Mas se tudo só está certo por alguma condição, então nada é certo, e nem mesmo condicionalmente há algo certo. Se existe porém um termo final, para o qual não se pode mais perguntar por que ele é certo, então existe um indemonstrável que fundamenta toda demonstração¹³¹

Assim, o argumento em questão na verdade transfere o ônus da prova ao adversário. Ao indicar que toda e qualquer demonstração pressupõe uma instância de validade não demonstrada e sequer demonstrável, Fichte questiona até que ponto a universalidade dos fatores explícitos de uma prova, isto é, sua cadeia argumentativa conceitual, representa de fato uma validade universal. O recurso a uma fundamentação do

¹³⁰ *Metafísica*, Livro IV, 1006a5 - 1006a11. Cf. também acima, p. 64.

¹³¹ *ZE*. SW I, p. 508. Cf. também FICHTE, *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. SW V, p. 181 - nota.

conhecimento através da intuição imediata vem justamente tentar resolver esse problema de um regresso infinito na cadeia de razões.¹³² O mesmo problema aflige a tentativa de explicar o fenômeno da autoconsciência a partir da estrutura reflexiva do pensamento.¹³³

Além disso, existe subjacente à afirmação do caráter indemonstrável do primeiro princípio uma teoria complexa sobre a origem¹³⁴ e o limite de expressão da linguagem. Ainda que aparentemente a linguagem (e especialmente a linguagem verbal) sirva como exemplo máximo da universalidade da razão, tal universalidade é na verdade produto de uma construção epistêmica prévia. Nesse sentido, a totalidade de nossa estrutura cognitiva está, em última instância, fundada na relação intuitiva direta da consciência com o mundo. Mesmo conceitos altamente abstratos, já sem qualquer ligação direta com a intuição, como o quiliágono de Descartes, devem ser considerados, de acordo com essa teoria, um elo distante em uma cadeia contínua de construção que inicia com a intuição imediata.

Isso justificaria, por exemplo, as constantes modificações da terminologia utilizada por Fichte em cada uma de suas exposições da doutrina-da-ciência, na medida em que a linguagem natural, ao contrário de uma linguagem simbólica ideal¹³⁵, é inevitavelmente polissêmica, e não estabelece uma relação unívoca entre cada conceito e seu conteúdo semântico. Assim, diferentes conceitos podem indicar uma mesma intuição fundamental. Na seguinte passagem do *Anúncio* de 1800, Fichte confirma essa hipótese:

deveria ter-se tornado claro que, já que na vida efetivamente nos entendemos, teria de haver na razão, tanto para esse entendimento como para a eterna cisão sobre filosofia, um meio de unificação superior ao conceito e à sua copia de segunda mão, freqüentemente tão falsificada, que é a palavra. E que esse meio de unificação superior poderia ser a

¹³² Cf. VETÖ 1998, v. 1, p. 370.

¹³³ Fichte expressa claramente o problema no primeiro capítulo do *Versuch*: “Tu tens consciência de ti mesmo, dizes; logo, distingues necessariamente teu eu *pensante* do teu eu *pensado* no pensamento do eu. Mas, para que possas fazê-lo, o pensante nesse pensar tem de ser por sua vez *objeto* de um pensar superior, para poder ser objeto da consciência; com isso, obténs, ao mesmo tempo, um novo *sujeito*, que deve novamente ter consciência daquilo que antes era o *estar-consciente-de-si*. (...) logo, para cada consciência, precisaremos de uma nova consciência, cujo objeto é a primeira, e assim ao infinito;” SW I, p. 526; trad., p. 181.

¹³⁴ Não será aqui, por brevidade, ocasião de analisar o interessante ensaio de Fichte sobre o tema, que desenvolve em linhas gerais uma tese sobre a gênese da linguagem a partir de ações coordenadas entre membros de uma sociedade primitiva. Cf. *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache* (1795). SW VIII, pp. 301-41.

¹³⁵ E talvez simplesmente “utópica”. Entretanto Fichte, tal como Leibniz, acredita nessa possibilidade: cf. *Ankündigung*, GA I 7, p. 164; *Sonnenklarer Bericht*, SW VIII, p. 384.

intuição, diante de cujo tribunal teriam de colocar-se o próprio conceito e seu suplente, a palavra.¹³⁶

Nesse sentido, a crítica à universalidade da intuição intelectual, se realmente consistente, deveria ser também uma crítica ampliada à universalidade de toda forma de ligação do conceito ao seu conteúdo intuitivo, e a todo sentido universal que se possa encontrar para além das palavras, ou nas suas entrelinhas. Além disso, tal crítica precisaria demonstrar em que medida, e de que forma, seria possível se estabelecer uma linguagem absolutamente auto-suficiente, uma espécie de sistema conceitual tautológico de sentido, abdicando de qualquer vínculo originário com a experiência ou vivência concreta do sujeito que a manifesta.¹³⁷

No entanto, a afirmação desse vínculo originário parece contradizer um outro aspecto da crítica à universalidade da intuição intelectual. Fichte precisa demonstrar como a consciência comum chega à consciência pura ou identidade absoluta do eu transcendental. Sobre esse segundo aspecto, pode-se observar o seguinte: a diferença entre eu empírico e eu transcendental representa, na verdade, um caminho a ser percorrido pelo desenvolvimento da consciência. Em parte, a teoria fichtiana antecipa aqui, *mutatis mutandis*, a idéia hegeliana de uma fenomenologia do espírito, pois pretende descrever justamente o caminho de análise que conduz a consciência desde seu estado fáctico até sua plena realização em um ideal de autoconsciência livre. “A doutrina-da-ciência deve ser uma **história pragmática do espírito humano**. Até agora trabalhamos apenas a fim de ganhar ingresso a ela; apenas a fim de poder acusar um *factum* indubitado”.¹³⁸

Mesmo considerando que não se possa decidir previamente sobre a possibilidade ou impossibilidade de uma consciência efetiva e determinada do eu puro exclusivamente a partir da intuição intelectual (o que Fichte muitas vezes nega, mas deveria ao menos enquanto hipótese aceitar, para garantir a consistência de sua teoria), Fichte assume, em consequência das duas séries ou níveis de discurso apresentadas pela doutrina-da-ciência, que existe na verdade também duas espécies de intuição intelectual, uma que constitui o eu

¹³⁶ *Ankündigung*, GA I 7, pp. 159-9; trad., p. 192.

¹³⁷ Por isso Fichte declara, no *Sonnenklarer Bericht*, que “a doutrina-da-ciência tem de consistir na difícil empresa de guiar os outros (...) do embaraço das palavras à intuição”. SW II, p. 384; trad., p. 233.

¹³⁸ FICHTE, *Grundlage*. SW I, p. 222; trad., p. 117.

enquanto razão efetiva, e que, portanto, se encontra sempre mesclada com a intuição sensível, outra que surge a partir da abstração do filósofo, na tentativa de descrever e compreender a primeira.

Uma consciência imediata se denomina intuição; e como aqui não será intuída uma existência material através de um sentimento, senão a inteligência imediatamente como tal, e só ela será intuída, essa intuição se denomina com razão intuição intelectual. Ela é contudo a única de sua espécie, a qual surge originária e efetivamente, sem a liberdade de abstração filosófica, em todo ser humano. A intuição intelectual, a qual o filósofo transcendental supõe que todos devam conhecer, é apenas a mera forma daquela intuição intelectual real; a pura intuição da absoluta espontaneidade interna, abstraindo da determinação da mesma. Sem a [intuição intelectual] real, a filosófica não seria possível; pois originariamente não se pensa de modo abstrato, mas determinado.¹³⁹

Nesse sentido, a filosofia de Fichte **pressupõe** de forma hipotética a intuição intelectual como princípio *realiter*, e **demonstra** a mesma intuição *idealiter* na medida em que realiza a análise do conceito de eu e das ações constitutivas da consciência. Isso permite à doutrina-da-ciência estabelecer um método, sem dúvida universal, de análise conceitual. Porém, ao mesmo tempo, a validade universal do próprio método só se demonstra a partir de seu resultado, o que em certa medida, e aqui Fichte também antecipa Hegel, é apenas uma revelação mais completa de seu fundamento inicial. A diferença entre a filosofia de Fichte e Hegel, no que se refere ao princípio ou fundamento adotado por ambos autores, está, muito mais do que na forma, no conteúdo do mesmo. Se para Hegel o princípio absoluto do saber se encontra no Conceito, para Fichte “o fundamento da evidência imediata, da necessidade e da validade universal não está nunca no conceito, mas na intuição do conceber”.¹⁴⁰

¹³⁹ FICHTE, *Sittenlehre*. SW IV, pp. 47-8. Outra formulação, mais prosaica, aparece no *Sonnenklarer Bericht*: “acreditam então que, ao construirmos a consciência fundamental na doutrina-da-ciência, queremos apresentar uma estória dos estados-de-ação da consciência, antes de haver consciência, a biografia de um homem antes de seu nascimento? Mas como poderíamos fazê-lo, se nós mesmos declaramos que a consciência somente é, ao mesmo tempo que todas as suas determinações; e não desejamos uma consciência antes de toda consciência e sem nenhuma consciência?”. SW VIII, p. 399; trad., p. 240.

¹⁴⁰ FICHTE, *Ankündigung*. GA I 7, p. 158; trad., p. 191.

III - INSUFICIÊNCIA DA RAZÃO DISCURSIVA: SOBRE O DESENVOLVIMENTO DA *DOCTRINA-DA-CIÊNCIA DE 1804*

finis enim scientiae in Deo absconditus est

Nicolau de Cusa

“Reconduzir todo o múltiplo (...) à absoluta unidade”.¹ Eis em uma única sentença de Fichte a definição da tarefa maior da filosofia² e a idéia norteadora da argumentação desenvolvida na assim considerada mais bem acabada versão da doutrina-da-ciência.³ Ainda que exista uma dupla via nesse percurso, pois a obra se divide em uma doutrina da verdade e uma doutrina do fenômeno ou fenomenologia⁴, o objetivo final do mesmo se realiza justamente no ponto culminante que unifica ambas as partes: as lições do segundo curso de 1804 perfazem, a um só tempo, tanto o caminho ascendente de superação de toda e qualquer dualidade epistêmica em busca da unidade absoluta do saber, quanto a derivação da multiplicidade de elementos fundamentais do saber a partir daquela mesma unidade absoluta, verdadeiro *fundamentum inconcussum* da filosofia.

¹ Fichte, *Wissenschaftslehre 1804*², p. 93. Como regra de citação dessa obra específica, utilizarei como fonte para tradução o texto da edição crítica Meiner, mas citarei a paginação da edição de I. H. Fichte. O texto contido na edição da *Gesamtausgabe* é uma reprodução em separado dos dois documentos originais que foram coligidos na edição Meiner. A numeração da primeira edição, aquela de I. H. Fichte, presente nas três edições mencionadas, portanto, facilitará a referência cruzada. As referências à *WL 1804*, exceto quando indicado o contrário, são sempre à segunda série de preleções.

² Afirmação do próprio Fichte, como indica o que precede o trecho supracitado: “(...) *das Wesen der Philosophie würde darin bestehen: Alles Mannigfaltige (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) zurückzuführen auf absolute Einheit.*” Loc. cit. Optei traduzir ‘zurückführen auf’ por ‘reconduzir’, ao invés de ‘reduzir’, para preservar o sentido dialético envolvido neste processo. Como será mais adiante esclarecido em detalhe, o caminho desde a multiplicidade em direção à unidade absoluta é uma espécie de dialética transcendental, próxima à acepção kantiana do termo, na medida em que se quer revelar o caráter fenomênico da própria razão discursiva face a seu fundamento incognoscível.

³ Várias são as fontes que justificam esta asserção. A primeira delas provém explicitamente do próprio autor, em carta ao *Königliche Kabinett* (03 de janeiro de 1804), bem como em uma importante carta endereçada a Jacobi, datada de 31 de março do mesmo ano. Outra indicação disso é o fato de que o manuscrito original, na confecção do *Nachgelassene Werke* pelo filho de Fichte, foi um dos poucos exemplares da obra póstuma publicado sem qualquer adendo ou correção maior, como observa o editor (Cf. SW IX, p. VII).

⁴ Cf. Fichte, *WL 1804. SW X*, p. 195; cf. também p. 205. Os termos em alemão são *Wahrheitslehre* e *Erscheinungslehre* ou *Phänomenologie* (interessante notar aqui que este último termo aparece três anos antes da publicação da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel). Fichte utiliza também os termos ‘via ascendente’ e ‘via descendente’.

Isto que aos olhos de Fichte parece oferecer a cartada final contra todas críticas feitas até então a seu sistema filosófico, essa versão da doutrina-da-ciência “acabada mesmo em sua forma exterior”⁵, entretanto, gerou muito mais conflitos e problemas interpretativos do que o autor pôde vislumbrar. De fato, o curso de 1804 simboliza para muitos intérpretes o apogeu da “virada” fichtiana, isto é, a consumação da transformação de sua filosofia, a qual, nesta segunda fase de desenvolvimento, depois de abandonar o idealismo subjetivo característico da fase inicial de Jena e passar pela crise da assim denominada “querela sobre o ateísmo” (*Atheismus-Streit*) do final do século XVIII, teria construído sobre as bases da *Darstellung de 1801/2* uma verdadeira ontologia, uma teoria sobre o ser do saber, já completamente destituída de seu espírito transcendental-idealista: o segundo Fichte teria deixado de lado sua teoria do eu ou da autoconsciência para adotar uma teoria do saber absoluto, e, mais tarde ainda, do próprio Absoluto.⁶

Ainda que apenas de modo derivado, parte do presente trabalho pretende mostrar que tal interpretação está essencialmente equivocada. Ao longo de todo desenvolvimento de sua obra, Fichte permanece absolutamente fiel ao ideal de um sistema da filosofia transcendental, mesmo que muitas vezes ultrapasse os limites (e as limitações) do idealismo kantiano. Por trás de todas transformações terminológicas radicais de sua exposição, a teoria da doutrina-da-ciência se mantém sempre ancorada no conhecimento imediato de si do eu.⁷ Como pretendo esclarecer mais adiante, afirmar a existência de um saber absoluto não implica necessariamente destituir o eu ou a autoconsciência de sua função fundamentadora, senão que envolve uma reinterpretação dessa mesma função, e conseqüentemente uma reinterpretação da própria noção de eu ou sujeito cognitivo.

Talvez aqui se encontre o motivo principal de incompreensão das teses fichtianas: partindo-se da definição estrita sobre o *status* do sujeito transcendental, tal como postulada na primeira *Crítica* de Kant, sem dúvida a aceitação do projeto idealista de Fichte se torna problemática. Em outras palavras, a dificuldade em compreender o verdadeiro significado do idealismo transcendental da doutrina-da-ciência se traduz na dificuldade em aceitar o

⁵ Cf. a carta de Fichte a Jacobi citada anteriormente. *Briefe*, p. 354.

⁶ Essa demarcação das três fases é explicitamente adotada por Drechsler. Cf. sua extensa discussão sobre o assunto em DRECHSLER 1955, pp. 31-37.

⁷ Assim confirma Rebecca Paimann: “o lugar do eu na totalidade do sistema fichtiano sem dúvida se modifica – [porém], o eu não será de nenhum modo desprezado, e também a doutrina-da-ciência tardia permanece (apesar de toda precariedade dessa determinação) ainda uma filosofia transcendental-idealista da subjetividade na continuação de Kant; mas a pura autofundamentação desse eu, tal como pressuposto pela *Grundlage* de 1794/95, estará dependente de um âmbito de fundamentação absoluto e divino”. (2006, p. 12).

novo modelo de subjetividade cognitiva, e com isto também o novo modelo de fundamentação do conhecimento propostos por Fichte. Mais do que isso, essa inovação fichtiana, que na primeira fase de seu desenvolvimento ainda pode ser compreendida à luz de sua inspiração kantiana originária, realiza agora nas preleções de Berlim um salto especulativo sem precedentes. Assim, a ação construtiva da consciência pura, denominada por Fichte ‘estado-de-ação’, em 1794, e ‘intuição intelectual’, explicitamente até 1801, se transforma no intuicionar do saber absoluto, isto é, em uma realização da consciência que identifica o sujeito com a “pura luz”, e pretende com isso demonstrar que essa pura luz, eternamente subjetiva⁸, é a própria imagem do Absoluto. Eis, portanto, o maior desafio da presente exegese: mostrar que todos “absolutos”⁹ descritos na *Doutrina-da-Ciência de 1804*, o eu absoluto, o saber absoluto, e inclusive o próprio Absoluto, são concebíveis única e exclusivamente a partir do sujeito que conhece, determináveis somente em relação ao processo ou ato de conhecer; inclusive o próprio caráter inconcebível do Absoluto enquanto tal deverá ser concebido pelo sujeito, e concebido justamente como inconcebível.¹⁰

Nesse sentido, existem ao menos duas tensões principais inerentes à argumentação de 1804. Em primeiro lugar, pode-se dizer que existe uma tensão entre os conceitos de conhecimento e saber absoluto. Ao pretender esclarecer, tal como na fase anterior de sua obra, a relação entre o sistema do saber como um todo e o princípio que fundamenta tal sistema, Fichte postula uma diferença essencial entre o saber discursivo ou proposicional e o procedimento intuitivo de construção em ato desse mesmo saber. Em certa medida, portanto, há aqui também uma tensão entre o método de justificação por conceitos e a confirmação de sua validade última na certeza imediata de quem o executa. O saber e o

⁸ “Devesse a doutrina-da-ciência ela própria tornar-se um objeto e um conhecido para uma consciência superior; então esse terceiro saber = W^3 seria a doutrina-da-ciência. Portanto, doutrina-da-ciência é somente aquele saber que não pode tornar-se novamente objeto de outro saber, mas é absolutamente consciência. Concebendo e fundamentando todo outro saber, ela deveria ao mesmo tempo conceber e fundamentar a si própria. Se quiséssemos indicar isso a partir do conhecido uso lingüístico de subjetivo e objetivo, então deveríamos dizer: a doutrina-da-ciência permanece por toda eternidade apenas subjetiva, e jamais se torna objetiva”. FICHTE, *WL 1813*. SW X, p. 5.

⁹ A bem dizer não se poderia utilizar esse termo no plural, e, de acordo com a própria teoria de Fichte, nem mesmo como predicado. Como afirma claramente a *Exposição de 1801/2*: “Qualquer segunda palavra acrescentada à expressão *Absoluto* suprime a absolutez pura e simplesmente como tal, e só a deixa no aspecto e na relação designada pela outra palavra. O Absoluto não é ser, nem saber, nem identidade, nem indiferença dos dois, mas é mera e exclusivamente o Absoluto.” SW II, pp. 12-3; trad., p. 260.

¹⁰ Sobre essa afirmação, que se tornará um tema à parte na filosofia tardia de Fichte, cf. mais abaixo, o segundo capítulo principal da terceira parte do trabalho.

agir da consciência se tornam, mais uma vez, duas faces da mesma moeda. Schlösser (2001, p. 9) expressa muito bem essa duplicidade:

(...) o projeto de Fichte persegue no seu proceder uma dupla perspectiva: por um lado, ele está atrelado à realidade da elucidação [*Einleuchten*], que é uma experiência interna, mas que de acordo com sua interpretação libera um pensamento e o representa como válido para nós. Por outro lado, esse intuicionar¹¹ [*Einsehen*], e com isso também a própria transição no interior do conceituar em direção às suas condições, será reconstruído por um ato de reflexão – mas de modo que a reconstrução permaneça ainda dependente daquela realização [do elucidar].

Outra tensão crucial surge a partir do aprofundamento de perspectiva que a *Doutrina-da-Ciência de 1804* revela. Refiro-me mais precisamente à tentativa fichtiana de estabelecer uma relação, mesmo que sempre por via negativa, entre a totalidade do saber enquanto tal e aquela instância última que ultrapassa não só a razão discursiva, mas qualquer forma de cognição finita. Em outras palavras, surge aqui uma tensão fundamental entre o saber absoluto e o próprio Absoluto. Sem dúvida, nesse ponto se encontra a maior dificuldade de interpretação da obra tardia de Fichte, justamente na medida em que a referência indireta àquela instância absoluta precisa ao mesmo tempo se mostrar compatível com a absoluta imanência do saber, característica essa inextirpável da filosofia transcendental.

Para tentar solucionar esse dúplice entrave, cuja primeira feição já se manifestara na discussão sobre o caráter pré-discursivo do fundamento do saber, Fichte recorre a uma outra duplicidade, relativa ao sentido do conceito de intuição intelectual: por um lado, a intuição intelectual, que no texto da segunda série de preleções de 1804¹² equivale aos termos ‘Intuição’¹³ (*Intuition*) ou também ‘intuicionar’¹⁴ (*Einsicht*), corresponde à

¹¹ Ver nota 14 mais abaixo.

¹² Novamente a expressão ‘intuição intelectual’ não consta em um dos textos centrais de Fichte. No entanto, ela aparece explicitamente tanto na primeira série de preleções de 1804 (*Semestre de Inverno*) quanto na terceira série subsequente, e logo depois também na *Doutrina-da-ciência de 1805* (conhecida também como “*WL de Erlangen*”). A escolha do primeiro texto para a presente análise se deve sobretudo à sua maior clareza e por ser a exposição mais completa desse período.

¹³ Utilizarei o maiúsculo para designar *Intuition* em contraste à *Anschauung*, grafado sempre como ‘intuição’ (em minúsculo).

¹⁴ A adoção do vocábulo ‘**intuicionar**’, variação de ‘intuir’, para traduzir *Einsicht* ou *einsehen*, termos centrais no texto fichtiano de 1804, decorre da inaptidão etimológica, a meu ver, do conceito de intelecção. Ao contrário de *intueri/inspicere*, correspondentes latinos ao *einsehen*, ‘intelecção’ provém do verbo

consciência na realização da construção da unidade do saber. Dentro da terminologia dessa fase do pensamento de Fichte, pode-se dizer que tal construção atinge seu ponto máximo no reconhecimento, por nós, de que a dicotomia primeva entre ser e pensar só pode ser eliminada ou superada através da manifestação da “pura luz”, isto é, a partir do momento em que somos, enquanto consciência, a própria manifestação do saber absoluto. Em certa medida, como será visto mais adiante, essa nova terminologia fichtiana conserva o sentido que o conceito de intuição intelectual adquire nas investigações anteriores a 1800, pois da mesma forma como a consciência pura não pode ser reduzida à consciência intencional dos atos de pensamento, a “pura luz” não se deixa captar pelo conceituar.

O segundo sentido que a expressão ‘intuição intelectual’ designa – e esse aspecto surge somente a partir da fase berlinense da obra de Fichte – pode ser compreendido como um desdobramento do primeiro. Neste caso, enquanto estratégia de explicação da relação negativa entre o saber absoluto e o próprio Absoluto, ou melhor, enquanto elucidação da relação de figuração que se estabelece entre ambos, a intuição intelectual adquire um sentido ao mesmo tempo epistêmico e místico-religioso, na medida em que denota a consciência que o eu tem de sua finitude, e, por conseguinte, indica também uma espécie de auto-aniquilação do eu face ao Absoluto enquanto tal.

Assim, se no primeiro momento temos uma **negação relativa** entre dois modos de cognição, pois a totalidade do saber discursivo tem na intuição pré-discursiva seu fundamento, no segundo ocorre uma **“negação” absoluta**, visto que o “contrário” do saber absoluto é um contra-senso, uma alteridade absolutamente incognoscível e, portanto, incomensurável com o próprio saber, mas que ao mesmo tempo se revela como

intelligere, o qual por sua vez é uma síntese de *inter + legere*, denotando no sentido originário um coletar ou selecionar entre partes. Assim, ‘intelecção’ parece indicar uma compreensão por análise, ou por síntese de partes. Além disso, Fichte utiliza também o termo *intelligieren*, ainda que de modo um tanto ambíguo (cf. seção 1.3 mais abaixo), na maior parte das vezes como contraposição a *intuiren* ou *anschauen*. ‘Introspecção’, por sua vez, devido a seu uso contemporâneo, parece induzir a uma conotação psicológica. A tradução inglesa tem evidentemente uma solução fácil: ‘*insight*’. Interessante destacar aqui, ainda que discorde em parte da interpretação ali exposta, a nota que o tradutor francês, que traduz *Einsicht* por *visão*, apresenta como justificativa: “*Einsicht*: essa *visão* é uma forma da *compreensão*; malgrado seu caráter de imediatidade, *Einsicht* não se opõe à discursividade e à reflexão; ela é justamente o resultado dessas. Aqui se torna preciso que o sentido do discurso filosófico, dos conceitos representativos, em suma, das mediações é o de induzir em nós as condições do ato espiritual da compreensão, que é em si mesmo uma intuição ou uma visão intelectual imediata.” Cf. *WL 1804*, tradução de Didier Julia, nota 7, p. 21. Ainda assim, também por razão de ambigüidade, não se pode sem mais utilizar ‘visão’ ou ‘ver’ para essa tradução, pois Fichte continuamente empregará em sentido técnico o termo ‘*Sehen*’ e outras variantes do mesmo morfema. Uma possibilidade mais ousada seria a criação do neologismo ‘introvisão’.

fundamento necessário desse mesmo saber, alcançável somente a partir de um aniquilamento da própria intuição.

De acordo com esse *dúplice status* da intuição intelectual¹⁵, a terceira e última parte da presente tese se subdivide em dois capítulos principais. No primeiro, pretendo esclarecer de que modo a *Doutrina-da-Ciência de 1804* descreve a estrutura geral da razão, e até que ponto essa descrição se encontra consonante à teoria da autoconsciência desenvolvida por Fichte no período de Jena. Para fundamentar essa comparação, farei uma análise de três teses fundamentais acerca do conceito de verdade, tentando indicar com isto o vínculo necessário que interliga o conceito de verdade aos conceitos de unidade, autoconsciência e certeza. O segundo capítulo principal desenvolve o argumento que leva Fichte a postular uma espécie de teologia negativa. Aqui trata-se de delimitar o sentido e o alcance de uma verdadeira *reductio ad absurdum* da própria razão, e portanto, será preciso investigar a problemática relação, indicada anteriormente, entre o saber absoluto e sua negação absoluta, a qual é paradoxalmente também seu absoluto fundamento.

Devo observar aqui que todas relações conceituais acima delineadas se encontram entremeadas em um dos textos mais complexos da obra de Fichte. As preleções de 1804 estabelecem uma constelação de sínteses dialéticas que, em sua íngreme via ascendente na busca da suprema unidade do saber, assume muito freqüentemente formas metafóricas pouco inteligíveis. Assim, no tocante ao escopo limitado do presente trabalho, minha intenção é apenas apontar alguns caminhos interpretativos que permitam identificar uma continuidade teórica entre as investigações do período de Jena, analisadas anteriormente, e a *Doutrina-da-Ciência de 1804*. Espero poder mostrar com isto que o projeto de uma fundamentação absoluta do conhecimento a partir da intuição intelectual não é de modo algum abandonado pela filosofia tardia de Fichte, mas sim aprofundado em seu sentido mais genuíno: enquanto desvelamento, para a própria consciência, dos limites inerentes à razão discursiva.

¹⁵ BARION (1929, p. 61) defende a tese de duas interpretações para o conceito de intuição intelectual, uma correspondente ao uso do termo na fase de Jena, outro relativo à doutrina da religião e ao desenvolvimento posterior da doutrina-da-ciência. No entanto, discordo da interpretação que o autor oferece para a segunda fase, na medida em que o mesmo postula, como equivalente à intuição intelectual, uma forma de intuição mística direta do próprio Absoluto.

1. TRÊS TESES SOBRE A VERDADE

1.1. Unidade absoluta do saber: sobre idealismo e realismo

A primeira tese, emblema do projeto de filosofia sistemática comum a toda tradição do Idealismo Alemão e desde cedo defendida por Fichte¹⁶, aparece de modo claro já no início do texto de 1804: “existe a verdade, a qual é unicamente verdadeira, e tudo aquilo fora dela incondicionalmente falso; e essa verdade pode de fato ser encontrada e se evidencia imediatamente como pura e simplesmente verdadeira (...)”.¹⁷ A defesa da tese sobre a unidade absoluta do saber, que de acordo com Fichte consta como objetivo final de qualquer investigação filosófica genuína, estabelece um monismo lógico que equipara o conceito de verdade à idéia da superação completa de todas dicotomias ou de todo dualismo. A razão só poderá conquistar plena autonomia, e portanto uma verdadeira autofundamentação, quando atingir esse grau máximo de universalidade, e conseguir com isto extirpar qualquer possibilidade de contradição interna à sua estrutura sistemática. Caso contrário, como nos diz Fichte,

onde quer que surja qualquer possibilidade evidente ou tácita de diferenciação, a tarefa ainda não foi resolvida. Alguém que possa demonstrar alguma distinção possível naquilo que um sistema filosófico postula como o mais elevado, esse refutou o mesmo sistema.¹⁸

¹⁶ Desde o escrito programático *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*, publicado pouco antes da *WL de 1794*, Fichte defende a concepção de uma verdade única e universal, que se traduz também na seguinte tese: a doutrina-da-ciência constitui o sistema único do saber, fundado em um único princípio auto-evidente, cuja certeza determina a certeza de todas outras proposições desse sistema, e a partir do qual outros princípios sub-determinados, que fundamentam as múltiplas ciências particulares, são gerados. Cf. *Begriff*. SW I, especialmente pp. 41ss, e 59ss. Cf. também a nota seguinte.

¹⁷ *WL 1804*. SW X, p. 90. Mais abaixo, Fichte complementa: „assim como é certo que há apenas uma concordância possível entre o verdadeiramente vivo e um variegado qualquer, assim também é certo que a unidade do princípio é de fato verdadeiramente o uno; pois princípios distintos acarretariam distintos principiaidos, e com isto distintos mundos desconexos entre si; e assim não seria possível qualquer concordância sobre alguma coisa. Mas sendo apenas um princípio o correto e verdadeiro, então se segue que apenas uma filosofia é a verdadeira, aquela que faz desse princípio verdadeiro o seu, e todas outras exceto ela são necessariamente falsas.“ *Ibidem*, p. 94.

¹⁸ *Ibidem*, p. 93.

Mas o que exatamente significa essa absoluta unidade do saber para Fichte? Como o filósofo compreende essa estrutura sistemática necessária e ao mesmo tempo unívoca de todo conhecimento humano? O esclarecimento de Fichte aponta para a mútua implicação entre fundamento e fundado, afirmação que em certo sentido antecipa aqui a compreensão hegeliana de sistema, mas com uma pequena e importante ressalva: tal relação se estabelece no “intuicionar contínuo do próprio filósofo”, como indica a continuação do texto fichtiano:

absoluta unidade (...), o puro fechado em si mesmo, o verdadeiro, imutável em si. Reconduzir: justamente no intuicionar contínuo do próprio filósofo, e portanto: que ele conceba o múltiplo através do uno, e o uno através do múltiplo, i.e., que para ele a unidade = A se evidencie como princípio dessa multiplicidade; e vice-versa, que a multiplicidade segundo o fundamento de seu ser só possa ser concebida como principiado de A.¹⁹

A bem dizer, essa definição da unidade absoluta, de cunho platônico, ao simplesmente determinar de modo completamente abstrato um necessário vínculo entre o uno e o múltiplo, ainda não revela o que propriamente se pode tomar por múltiplo ou uno, não concede ainda nenhuma determinação desses termos. Tampouco é esclarecido acima qual o papel do intuicionar do filósofo nessa conjunção. De fato, a ressalva antes destacada é fundamental. O intuicionar ou *insight* do filósofo não é aqui apenas uma observação marginal de Fichte, ou simplesmente indicação de que se está pensando sobre a relação em questão, mas se mostra como elemento constitutivo da própria unidade investigada.

Entretanto, na continuação da explanação fichtiana, encontra-se uma passagem bastante propensa à interpretação equivocada. De certo modo, esse texto que já aparece logo no início da *Doutrina-da-Ciência de 1804*, a meu ver, pode ser tomado como uma das fontes de um erro de interpretação disseminado em grande parte da literatura específica sobre esse *Opus magnum* de Fichte. Na busca da unidade suprema do saber, o autor retoma aqui a distinção entre ser e consciência, contraposição essa característica da teoria geral da representação, para em seguida indicar que não é possível estabelecer tal unidade absoluta do saber a partir de qualquer dos dois termos:

¹⁹ *WL 1804. SW X*, p. 93.

cada um pode (...) notar que todo ser postula um *pensamento* ou uma *consciência* desse ser; que portanto o puro ser é sempre apenas uma metade em relação à outra, ao pensamento desse ser, e conforme a isso é membro de uma disjunção originária e mais elevada, (...). Assim, a absoluta unidade não pode ser posta nem no ser, nem na consciência que está contraposta a ele; não será posta na coisa, e tampouco na representação da coisa; mas sim no princípio, recém revelado por nós, da absoluta *unidade e inseparabilidade* de ambas, o qual simultaneamente, como vimos também, é princípio da *disjunção* de ambas; princípio que gostaríamos de denominar *puro saber*, saber em si.²⁰

Uma rápida leitura *ipsis litteris* dessa passagem do texto sem dúvida parece conduzir à seguinte interpretação: ora, se a absoluta unidade não é nem a coisa (isto é, o ser, a objetividade), nem a consciência (o sujeito), como claramente afirma Fichte (e como queria Hegel), então tal unidade só pode ser encontrada na superação de ambos os opostos, em um saber absoluto. Até aqui, tal interpretação segue à risca o texto do autor. O problema reside no modo como essa superação é concebida, e especialmente na forma de interpretar os termos da relação. Explico: na medida em que Fichte fala de uma contraposição entre ser e **consciência**, e sobre a superação dessa dicotomia por um saber **absoluto**, o termo ‘consciência’ é imediatamente equiparado à própria subjetividade como um todo, e o argumento de Fichte parece indicar assim uma verdadeira *Kehre* da postura idealista transcendental, pois dito saber absoluto aparentemente se mostra por completo desvinculado de qualquer elemento subjetivo.²¹ Eis, portanto, como alguns intérpretes transformaram a epistemologia transcendental de Fichte na contraditória idéia de uma ontologia do saber absoluto.²²

No entanto, o conceito de consciência da passagem supracitada é ali empregado por Fichte justamente enquanto sinônimo de consciência intencional, ou, mais precisamente, “representação da coisa” e “pensamento desse ser”, uma consciência em oposição ao objeto ou ser visado. O parágrafo em questão faz uma descrição da duplicidade inerente à consciência representacional, e com razão indica que essa configuração da consciência não pode constar como princípio de unidade do saber. Assim, o princípio “recém revelado por

²⁰ *WL 1804*. SW X, pp. 95-6.

²¹ O mesmo problema aparece em outro trecho à página 108 do texto de 1804.

²² Cf. dentre outros, GUEROULT 1930, p. 160; SCHÜSSLER 1972, pp. 86-7. GROSOS 1996, p. 91; BRITO 2004, p. 221; Em contraposição a isso, veja-se por exemplo como continua imediatamente o parágrafo do texto de Fichte citado mais acima: “saber em si mesmo, e, portanto, saber completamente sem objeto, pois de outro modo não seria um saber em si mas requeria objetividade para o seu ser”. *Loc. cit.*

nós”, denominado por “saber absoluto”, não designa uma recusa de toda e qualquer instância subjetiva, mas simplesmente recusa a identificação do idealismo transcendental a um subjetivismo *naïve*²³, ao mesmo tempo em que não aceita a possibilidade de uma fundamentação ontológica do conhecimento no “puro ser”. O monismo teórico de Fichte assume, conseqüentemente, a tarefa de demonstrar essa unidade última de toda disjunção como inerente ao próprio saber.

Se a unidade do conhecimento deve unificar os dois elementos daquilo que Hölderlin denominou “partição original”²⁴, isto é, essa disjunção fundamental entre ser e pensar, que se mostra como estrutura mais geral da relação cognitiva da consciência intencional com o mundo, tal disjunção unifica por sua vez o múltiplo caracterizado pela dúplice determinação kantiana da experiência humana. Assim, na linguagem esquemática de Fichte, a unidade absoluta entre ser e pensar ($A = D/S$)²⁵ é também unidade entre a experiência sensível, o mundo moral, e a união entre ambos (x, y, z)²⁶. Nesse sentido, a unidade do saber almejada pela doutrina-da-ciência é em certo sentido uma unificação dos aspectos real e ideal da experiência da consciência, ou seja, busca-se aqui um verdadeiro ideal-realismo fundado na atividade cognitiva enquanto tal.

Entretanto, mesmo que o objetivo geral das lições de 1804, em última instância, esteja de acordo com a interpretação aqui sugerida, isto é, considerando que a teoria desenvolvida por Fichte permaneça de fato concordante com a proposta de um sistema transcendental-idealista fundamentado de modo absolutamente imanente, o texto fichtiano parece apresentar em alguns pontos certas inconsistências notáveis. Não se entende, por exemplo, como Fichte pode falar a respeito do saber ou da certeza como sendo uma “pura **substância** existente para si”²⁷, ou ainda, bem mais adiante no texto, como o autor pode se referir a uma “*pura luz* ou *pura razão em si*”, cuja determinação se dá aparentemente “sem

²³ Por isso Fichte, na continuação do texto, faz a seguinte observação: “Depois que se ouviu dizer que a WL teria se apresentado como idealismo, então se concluiu que ela teria colocado o Absoluto no que mais acima se denominou pensamento ou consciência, o qual se contrapõe ao ser como sua outra metade, e que portanto não pode de modo algum ser o Absoluto, como tampouco o pode ser seu contrário”. *WL 1804. SW X*, p. 96.

²⁴ A expressão se refere aqui à tradução de ‘*Ur=Teilung*’, uma análise metafórica do conceito de juízo feita por Hölderlin no seu fragmento *Urteil und Sein*. Assim transcorre o texto: “juízo é no sentido mais alto e rigoroso a separação original do objeto e do sujeito unidos na intuição intelectual, aquela partição tão somente pela qual objeto e sujeito se tornam possíveis, a partição original”. In: BECKENKAMP 2004, p. 106. (Tradução: Joãozinho Beckenkamp).

²⁵ *WL 1804. SW X*, p. 102. ‘A’ se refere aqui não ao próprio Absoluto, mas ao saber absoluto.

²⁶ *Op. cit.*, p. 103.

²⁷ *Ibidem*, p. 106.

nenhuma intervenção possível nossa”²⁸. A partir dessas afirmações contextualmente problemáticas, compreende-se perfeitamente por que muitos comentadores dessa obra lêem-na a partir de um prisma ontológico.

Entretanto, é possível mostrar que tais discrepâncias constituem muito mais simples inconsistências no uso de determinados termos do que uma mudança radical na orientação geral da filosofia de Fichte. Isso fica mais claro, por exemplo, quando se observa, na continuação da página 106 do texto em questão, a explicação que Fichte oferece para aquele “saber enquanto um existente para si”: “não *conheceis* vós então em todas essas determinações, e não é vosso saber, enquanto saber, sob todas as distinções dos objetos o mesmo saber idêntico a si próprio?”²⁹ Nesse sentido, o saber se mostra como instância que permanece subjacente a todas determinações predicativas do entendimento, como indica Fichte através da iteração infinita da continua relação entre ser e pensar dentro do próprio saber³⁰. O comentário de Stolzenberg deixa bem claro esse ponto:

O puro saber não é algo como o saber *a priori* no sentido de Kant, um saber, portanto, que opera a partir de conceitos, cujo conteúdo não pode ser deduzido da experiência; o puro saber, para Fichte, é muito mais uma circunstância epistêmica, a qual é considerada quando a referência intencional a objetos, dos quais algo é sabido, é colocada por assim dizer em *epoché*, e somente a forma fundamental invariante do saber enquanto tal, para todos os casos de saber, é trazida à tona. (2006, p. 3).

Importante notar aqui que o princípio uno subjacente à multiplicidade das determinações do entendimento não é compreendido por Fichte como uma unidade inerte e alheia à própria multiplicidade, e por isso mesmo não pode ser compreendido como substância. Por conseguinte, afirmar tal unidade do saber enquanto algo simplesmente fixo e imutável seria justamente recair no erro da objetificação da atividade do saber, transformando este saber em mero ser. Pelo contrário, a doutrina-da-ciência busca um fundamento dinâmico de unidade, que contenha em si mesmo também o princípio de toda disjunção. Assim, o fundamento último do conhecimento jamais poderá identificar-se com uma unidade mística indiferenciada, a qual é na verdade produto de uma abstração vazia,

²⁸ *WL 1804*. SW X, p. 233.

²⁹ *Ibidem*, p. 106.

³⁰ *Ibidem*, pp. 108-9. Fichte indica essa iteração pelo esquema “W - DS DS DS etc.”, onde W abrevia *Wissen* e DS, *Denken e Sein*.

mas mantém seu estatuto transicional, oscilando entre ambos os pólos de qualquer manifestação determinada. Como indica o seguinte trecho da sexta lição do curso de 1804:

a verdadeira e correta unidade só pode ser o princípio ao mesmo tempo da unidade manifesta e da disjunção manifesta; e certamente não apenas como *exterior*, de modo que projetasse ambos, a unidade e o princípio de disjunção, expelindo objetivamente a manifestação, mas *interior e orgânico*; de modo que não pudesse ser princípio da unidade sem ser também a um só tempo princípio da disjunção, e vice-versa.³¹

Essa descrição abstrata do conceito de uma unidade dinâmica entre opostos, ou melhor, de uma unidade que contém em si a própria dualidade – sem dúvida já presente no uso fichtiano do conceito de imaginação, no contexto da *Grundlage* – precisa, no entanto, ser comprovada a partir da própria construção efetiva do saber. Nesse sentido, um ponto de partida para o desenvolvimento dessa argumentação se encontra na contraposição entre as posições do idealismo e do realismo. Se há de fato uma unidade última do saber, tal unidade precisa coadunar essas duas perspectivas, que, de acordo com Fichte, esgotam os possíveis pontos de vista epistêmicos.³² Importante observar aqui que a análise de Fichte parte não de uma crítica específica a sistemas filosóficos que sustentam tais posições, mas seu ponto de partida, como afirma o próprio autor, é o idealismo e o realismo “natural, que se dá no conhecimento comum sem qualquer intervenção consciente nossa, ao menos em suas exteriorizações e manifestações derivadas”³³.

Assim, a análise fichtiana inicia a partir de uma definição da postura idealista comum, que se revela como meramente fáctica. Mesmo que o texto abaixo mencione como exemplo dessa determinação fáctica o princípio da filosofia kantiana, será preciso investigar até ponto Fichte, ao falar de um “pôr de si mesmo” enquanto justificação absoluta do próprio idealismo, não está também realizando uma espécie de auto-crítica ao desenvolvimento anterior de sua obra. Eis o trecho em questão:

o modo de pensar *idealista* se coloca, através de seu próprio ser, na posição da reflexão, transforma essa posição absolutamente *através de si*

³¹ *WL 1804*. SW X, pp. 132-3.

³² Cf. segundo capítulo da segunda parte do trabalho.

³³ *WL 1804*. SW X, p. 180. Nesse sentido, a análise de Fichte se assemelha ao percurso da *Fenomenologia* hegeliana. Cf. também uma análise crítica dessa relação em SIEP 1970, pp. 102-3.

própria em um absoluto, e seu desenvolvimento posterior não é nada além da gênese daquilo que já existia *sem qualquer outra* gênese, exceto sua própria gênese absoluta. Ele era portanto, em sua raiz, *fático*, não por estar em relação com algo outro fora dele (ex. a proposição suprema de Kant), mas em relação a *si mesmo*. Ele se põe pura e simplesmente, e todo o resto deve partir disso; e para além desse absoluto pôr de si mesmo ele dispensa outra justificação.³⁴

Com essa definição, Fichte pretende destacar uma forma de idealismo unilateral e completamente fechado em si mesmo, cuja simples afirmação de si, enquanto axioma indiscutível, não possibilita um conhecimento de seu próprio fundamento. Em outras palavras, a postura do idealismo comum parte de um princípio dado como certo, e constrói a partir desse eixo inquestionável sua explicação da experiência. Assim, dizer que seu fundamento ou princípio é meramente *fático* significa mostrar que sua construção epistêmica não é uma verdadeira autoconstrução, indicando com isto que tal idealismo não investiga criticamente seu próprio princípio, ou, para utilizar a linguagem de Fichte, não se torna verdadeiramente *genético*. Destarte, inclusive a teoria transcendental sobre a construção dos objetos do conhecimento a partir da espontaneidade do entendimento pode incorrer no erro do dogmatismo metafísico, se pretende postular como fundamento último dessa estrutura transcendental espontânea um mero fato da razão, uma premissa que deve ser simplesmente aceita porque não pode ser comprovada, isto é, geneticamente reconstruída. Nesse sentido, essa forma dogmática de idealismo reproduz tal qual o “modo de pensar” objetificador do realismo, como indica claramente a seguinte passagem do texto da *Doutrina-da-Ciência de 1804*:

em nada difere o proceder do modo de pensar realista. Ele pressupõe, com total abstração da facticidade de seu pensar, o puro conteúdo do mesmo, como unicamente válido e pura e simplesmente verdadeiro, negando assim de modo conseqüente toda outra verdade que não esteja ali contida, ou, como será de fato o caso aqui, que o contradiga.³⁵

De acordo com essa análise, nenhuma das duas posições é capaz de estabelecer a unidade última do saber, pois cada qual mantém como absoluto apenas um dos dois pólos

³⁴ *WL 1804*. SW X, pp. 180-1.

³⁵ *Ibidem*, p. 181.

constitutivos de qualquer objeto: forma e conteúdo³⁶. Além disso, ambas as posições, ao determinarem entre si duas esferas do discurso que se negam reciprocamente, apresentam-se como completamente incomensuráveis; nenhuma é capaz de refutar a outra, pois não há entre elas uma base ou fundamento em comum.³⁷ Se, na tentativa de explicar o conhecimento, o idealismo comum afirma que só existe aquilo que é construído pelo sujeito, e, por outro lado, o realismo comum afirma que todo conhecimento provém de uma análise da própria coisa, cada uma dessas posições pode ser compreendida como uma abstração da outra.

Neste primeiro sentido, o idealista transcendental não encontra dificuldade para mostrar a inconsistência do realismo comum. Ele simplesmente revela, a partir da própria afirmação do realista, aquilo que tal afirmação deve inevitavelmente pressupor: o em-si se mostra como o pensar sobre o em-si. Assim, o realismo, tal como aquele cético criticado por Aristóteles³⁸, se autorefuta tão logo pronuncia sua tese. Eis como Fichte, em um diálogo fictício com seus adversários, expressa esse ponto: “portanto, vosso intuicionar da aniquilação do pensamento no em-si pressupõe contudo o pensamento positivo; e a proposição assim se coloca: no pensamento, o pensamento aniquila a si próprio face ao em-si.”³⁹ A idéia por trás dessa refutação consiste em demonstrar que toda suposta pura objetividade se revela como produto ou resultado de uma abstração, que ao mesmo tempo oculta o sujeito que abstrai esse em-si. Em outras palavras, toda afirmação de uma verdade exclusivamente objetiva é, no fundo, uma projeção da própria consciência, que não toma em consideração o próprio ato de projetar.

Mas o que é propriamente o em-si? Aqui surge o segundo e mais profundo sentido da posição realista. “O em-si deve ser descrito apenas como o *aniquilador* do pensamento”⁴⁰. Em outras palavras, o em-si afirmado pelo realismo é pretensamente uma

³⁶ *WL 1804*. SW X, p. 181. Fichte enumera outras contraposições equivalentes: “0 e B” (zero, compreendido aqui como ser, o em-si, inconcebível; B como conceito – *Begriff*); além disso, Fichte fala em “forma existencial *interna* e *externa*”; ou ainda, de acordo com o vocabulário da *primeira WL de 1804*, “*essência* e *existência*”.

³⁷ *Ibidem*, p. 182. Esse tema recorrente na obra de Fichte já foi discutido anteriormente. Cf. p. 89 do presente trabalho.

³⁸ Cf. *Metafísica*. Livro IV, 1006^a12 – 1006^a 15.

³⁹ *WL 1804*. SW X, p. 184.

⁴⁰ FICHTE, *WL 1804*. SW X, p. 183. Ou ainda, “aquilo que aniquila o pensar”.

instância por completo independente “do meu dizer e pensar, e de todo dizer e pensar e intuir”⁴¹, uma pura alteridade da razão, tal como o foram para Kant os *noumena*.

Para Fichte, a afirmação de um puro em-si representa de certo modo uma reivindicação legítima do realismo, na medida em que o sistema de determinações conceituais da razão não consegue por si só encontrar um fundamento seguro de sua própria existência. Se o conceito realiza apenas uma constante transição entre determinações, se ele é por isso mesmo um vacilante *Através* (*Durch*⁴²), como neologismou Fichte, sua própria forma revela uma inerente limitação, bem como a necessidade de postular um princípio de existência que transcende o conceito. Por isso, como comenta Ingeborg Schüssler (1972, p. 92), “(...) para a existência do *Através* é necessário uma vida absoluta em si, não contida nesse *Através*, fundamentada em si mesma”. Mais do que isso, trata-se aqui, de acordo com a análise de Stolzenberg, do “significado positivo do conceito de em-si” (2006, p. 3), que denota uma absoluta ausência de qualquer relação intra-epistêmica, e neste caso inclusive a ausência da própria relação negativa à construção conceitual postulada pelo idealismo. Se o conceito de em-si representa uma instância, ou melhor, a instância absolutamente autônoma e independente enquanto tal, ele jamais pode ser determinado por contraposição à sua pretensa negação, não pode “ser relata de uma relação” (STOLZENBERG, *Loc. cit.*).

No entanto, justamente por causa dessa clausura absoluta assumida também pelo realismo superior, sua posição acaba se tornando idêntica àquela do idealismo radical. Assim, não parece haver diferença significativa entre a afirmação da total autonomia e independência da razão e a mesma afirmação em relação a algo como uma não-razão, um puro em-si. Além disso, dita clausura absoluta impede que ocorra uma manifestação dessa unidade, ou dito de outro modo, o puro em si, seja ele um saber em si ou uma coisa em si, não contém qualquer determinação, e nesse sentido se torna uma totalidade indiferenciada que é ao mesmo tempo uma total nulidade; uma “noite onde todos os gatos são pardos”⁴³.

Como então é possível resolver esse impasse, a partir de qual critério se poderá recuperar um ponto de apoio seguro para a unidade absoluta do saber? A meu ver, a única resposta satisfatória de Fichte para o problema em questão reside no conceito de **imagem**,

⁴¹ FICHTE, *WL 1804*. SW X, p. 183.

⁴² Cf. *WL 1804*. SW X, pp. 102ss. Fichte também utiliza o termo *Durcheinander*.

⁴³ HEGEL, *PhG*. W III, p. 22; trad., p. 29. Ou como diz o alemão suábico do autor, “onde todas as vacas são pretas”.

ou, mais precisamente, no conceito de eu ou saber **enquanto imagem**. “Imagem, *enquanto* imagem, é o *nervus probandi*.”⁴⁴ Mesmo sem entrar em detalhes nessa análise, pois pretendo discutir esse ponto mais adiante, observo o seguinte: se a unidade absoluta deve ser absolutamente autônoma, fechada em si mesma, tal como o conceito do puro em-si, e ao mesmo tempo deve ser algo de fato existente, manifesto, tal como articula a construção do saber, então a única forma de unificar ambas as exigências é através de uma instância cuja essência contenha seu próprio manifestar. Em outras palavras, o saber é absoluta unidade do conhecimento porque revela-se como saber, e só é como saber na medida em que sabe de si. Ou, para colocar de modo sucinto: o saber é porque sabe de si, e só sabe de si porque é.⁴⁵ Isso talvez o que se possa depreender da seguinte passagem críptica do texto de Fichte:

nem na reconstrução enquanto tal (da representação), nem no originário (na coisa-para-si), mas absolutamente em um ponto de vista entre ambos encontra-se o saber: ele reside na imagem da reconstrução, *enquanto* imagem, em cuja imagem surge para ele, através de uma *lei interna*, o *pôr*⁴⁶ *de uma lei*. Isso, este transpassar (*Durchdringen*) da essência da imagem é a originária, absoluta e imutável unidade,⁴⁷

A partir dessa constatação, de que a unidade absoluta do conhecimento, para além da distinção entre realismo e idealismo, deve se estabelecer como absolutamente imanente ao próprio saber (o que não significa dizer que ela seja absolutamente imanente ao conceito, como será discutido na próxima seção), permanece ainda a tarefa de explicar como essa imanência do saber pode ser compreendida enquanto manifestação da consciência, isto é, em que medida a unidade do saber absoluto se revela como o próprio eu. Um primeiro passo nessa direção consiste em explicitar uma segunda e mais profunda contraposição interna ao saber, sem dúvida decorrente daquela entre as duas posições epistêmicas antes analisadas: a contraposição entre intuição e conceito, considerada a partir de sua gênese na própria consciência. Segue sem mais a discussão sobre esse problema.

⁴⁴ FICHTE, *WL 1804*. SW X, p. 286.

⁴⁵ “*O eu põe a si mesmo e é*, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu *é*, e, em virtude de seu mero ser, *põe* seu ser.” FICHTE, *Grundlage*. SW I, p. 96; trad., p. 46; ou ainda: “o eu só é na medida em que é consciente de si”. *Ibidem.*, p. 97; trad., p. 46.

⁴⁶ O texto da edição SW traz aqui, equivocadamente, *Satz* ao invés de *Setzen*.

⁴⁷ *WL 1804*. SW X, p. 287.

1.2. Gênese da verdade na consciência: sobre conceito e intuição

Intuição e conceito têm para a teoria transcendental kantiana significados bem delimitados: “por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provêm os conceitos.”⁴⁸ A intuição é sempre sensível⁴⁹, afecção de nossa faculdade receptiva da sensibilidade, e nos dá assim o conteúdo da representação; em contraposição, o conceito é pura forma do objeto representado, construída a partir da espontaneidade do entendimento. Assim, a conjunção ou cooperação entre esses dois modos cognitivos circunscreve a totalidade da experiência humana finita.

Desse modo, entretanto, a unidade originária dessa disjunção, aquela raiz inescrutável, permanece de fato intacta. O objetivo de Fichte, explicitamente declarado, é investigar essa fonte originária do saber.⁵⁰ Em certo sentido, o projeto do idealismo transcendental, se levado às suas últimas conseqüências, precisa explicitar inclusive a gênese de intuição e conceito, tomadas como as duas únicas formas possíveis de conhecimento, e deve realizar essa gênese de maneira absolutamente imanente à própria consciência. No entanto, mesmo Fichte, já em meados de sua XIII lição do segundo curso de 1804, confessa a dificuldade que tal explicação da unidade última do saber acarreta: “(...) permanece ambíguo, se o pensamento se origina a partir dessa intuição, ou se a intuição se origina do pensamento, ou ainda se ambos não seriam apenas fenômenos de uma unidade oculta que os fundamenta.”⁵¹ A doutrina-da-ciência propõe-se a realizar a complicada (e talvez irrealizável) tarefa de autofundamentar o conhecimento, e assim fundamentá-lo de modo último.

⁴⁸ KANT, *KrV*. B 33.

⁴⁹ Deixarei de lado a discussão sobre a problemática tese kantiana das intuições puras: entenda-se por problemático aqui não o postular de formas puras da sensibilidade, enquanto condições de possibilidade de toda apreensão sensível, mas a apreensão das próprias intuições puras. Se a intuição pura, como afirma Kant de modo um tanto lacônico, “se verifica *a priori* no espírito” (B 35), ela deve ser intuída ou pensada? Ou seria ela apenas o produto de uma máxima abstração, tal como sugere a argumentação do início da *Estética Transcendental*? Mas então por que Kant afirma (e grifa), por exemplo, que “a representação originária do espaço é *intuição a priori* e não conceito” (B 40)?

⁵⁰ “Para caracterizar agora a WL nesse ponto histórico, desde o qual também partiu minha especulação, completamente independente de Kant: a essência [da WL] consiste justamente no escrutínio da raiz, para Kant inescrutável, na qual o mundo sensível e o inteligível se concatenam, logo, na derivação real e conceitual de ambos os mundos a partir de um único princípio.” FICHTE, *WL 1804*. SW X, p. 104.

⁵¹ *WL 1804*. SW X, p. 189.

Como consequência inevitável dessa tarefa, a discussão de Fichte sobre o sentido da dualidade entre entendimento e sensibilidade não pretende mais, como constava na investigação kantiana, explicitar o papel que ambas as faculdades tem no processo de construção do conhecimento científico. A revolução copernicana de Fichte consiste justamente em transformar os próprios modos de conhecimento da estrutura transcendental da razão em seus objetos de investigação. Em outras palavras, a discussão sobre a distinção entre intuição e conceito é na doutrina-da-ciência uma discussão sobre os modos imediato e mediato de saber, ou melhor dito, sobre a maneira como a imediatez intuitiva e a mediação conceitual podem determinar a autoconstrução do saber, que por sua vez não é senão a própria autoconstrução da consciência. “Nós refletimos assim não mais sobre o conteúdo, do qual muito bem poderíamos abdicar, mas sim sobre o procedimento; perguntamos conseqüentemente pela gênese”.⁵²

De fato, não só essa distinção entre conceito e intuição se dirige a outro foco epistêmico, como também é possível estabelecer uma segunda distinção, interna à própria noção de intuição. Por um lado, o termo intuição mantém na teoria de Fichte um aspecto de seu uso kantiano, a saber, o modo receptivo com que a intuição se relaciona a seu objeto. Evidentemente, conforme o exposto logo acima, esse “objeto” da intuição fichtiana não corresponde mais a um dado empírico captado pela sensibilidade, mas pode ser compreendido como um conceito determinado dado, ou ainda, um fato da consciência. Assim, a contraposição entre conceito e intuição, isto é, entre conceituar e intuir, ocorre justamente a partir dessa definição. O conceituar constrói “objetos” conceituais que são por sua vez captados pelo intuir da consciência.

Porém, o termo intuição parece indicar ainda outro significado mais profundo, e a meu ver essencial à tarefa de elucidação do próprio saber. Mesmo que Fichte não tenha em nenhum momento de toda sua obra delimitado um sentido estrito para esses termos distintos, o uso fichtiano preferencial de *Intuition* (Intuição) no lugar de *Anschauung* (intuição)⁵³, no contexto teórico da *Doutrina-da-Ciência de 1804*, sugere uma demarcação forte entre duas acepções para tal noção. Assim, em contraposição ao primeiro sentido destacado anteriormente, da intuição (*Anschauung*) como captação fáctica de um conceito,

⁵² FICHTE, *WL 1804*. SW X, p. 129.

⁵³ Talvez esse seja também o motivo que leva Fichte a substituir, nesse segundo curso de 1804, a expressão ‘intuição intelectual’ (*intellektuelle Anschauung*) por termos como o Ver (*das Sehen*), o intuicionar (*Einsicht*), o evidenciar (*Einleuchten*), ou ainda o Intuir (*Intuiiren*).

poder-se-ia considerar Intuição (*Intuition*) como referente a uma autocaptação, e nesse sentido como um termo equivalente à intuição intelectual do período de Jena. No entanto, é preciso observar aqui que ambos sentidos considerados estão agora desvinculados de qualquer relação com o conhecimento empírico, o que significa dizer que ambas as intuições são aqui, em certa medida, intuições “intelectuais”. O critério de distinção entre essas duas acepções, portanto, diz respeito não mais à natureza do objeto da intuição, mas sim ao modo de realização dessa intuição. Para utilizar o vocabulário do próprio autor, mesmo que Fichte não empregue exatamente dessa forma, poderíamos denominar o primeiro sentido por ‘intuição fáctica’ e o segundo sentido por ‘intuição genética’. Essa distinção é indicada, talvez de maneira não muito clara, na seguinte passagem do texto de Fichte:

Acabei de tocar aqui, de passagem e *aliud agendo*, na seguinte diferença importantíssima, entre o mero *visar fáctico* (*faktischer Ansicht*), tal como nosso pensamento do em-si, e o *intuicionar genético* (*genetischer Einsicht*), tal como no construir-a-si-mesmo do em-si. De acordo com o testemunho de nossa consciência imediata, não podemos observar nosso pensamento enquanto *pensar*⁵⁴, verbaliter, enquanto construção; nós apenas o vemos na medida em que ele *é*, ou deve ser, e ele já *é* ou deve ser na medida em que o vemos; ao contrário, vemos o em-si como *sendo* e construindo-se *ao mesmo tempo*, e vice-versa.⁵⁵

A bem dizer, a passagem supracitada não se refere especificamente a dois modos de intuição, mas esclarece aquela diferença no modo de captação através da contraposição entre pensamento e intuicionar. No entanto, a segunda parte do parágrafo em questão parece traduzir essa relação justamente a partir da diferença entre um ver fáctico do pensamento e um ver genético do mesmo. Em outras palavras, Fichte retoma aqui, a partir de outras expressões de linguagem, a mesma discussão do período de Jena sobre dois modos de consciência, isto é, sobre a distinção entre uma consciência intencional e uma consciência não-intencional ou pré-reflexiva. Neste caso, ao modo de relação objetiva da consciência intencional corresponde o “visar fáctico”, enquanto que ao outro modo, relativo à consciência não-intencional, corresponde o “intuicionar genético”.

⁵⁴ SW: Denken ao invés de *denken*.

⁵⁵ *WL 1804*. SW X, p. 191.

Sendo assim, será preciso distinguir na estrutura da consciência, além dos dois modos de captação cognitiva mencionados, ao menos três instâncias ou “faculdades” de conhecimento. Se, por um lado, há uma contraposição entre conceito e intuição, e nesse sentido uma contraposição correspondente entre pensar e intuir, essa duplicidade cognitiva, por sua vez, deverá ser unificada a partir de uma intuição superior, isto é, a partir de um verdadeiro intuicionar (*Einsicht*), ou simplesmente, como indica Fichte claramente no seguinte trecho da primeira série de preleções de 1804, a partir da intuição intelectual:

Esse ponto tornar-se-á completamente claro quando nos elevarmos até o intuicionar da conexão necessária entre a absoluta intelecção e o absoluto intuir em nós mesmos, e por isso nos elevarmos até a *intuição intelectual*, enquanto o verdadeiro ponto de vista interno da doutrina-da-ciência.⁵⁶

Entretanto, Fichte não pretende estabelecer essa unidade última do conhecimento, que unifica pensar e intuir, simplesmente como que por um passe de mágica, ou um “tiro de pistola”, para usar a expressão de Hegel. A argumentação da *Doutrina-da-Ciência de 1804* parte de uma análise crítica sobre a insuficiência de intuição e conceito como modos adequados de captação do saber enquanto saber. Somente através dessa crítica, que em certa medida é uma descrição do caráter fenomênico da própria consciência determinada, será talvez possível realizar, por via negativa, aquele estado-de-ação que corresponde à intuição intelectual, isto é, será possível estabelecer a identidade entre a consciência pura e o próprio saber.

A partir da XIII preleção de 1804, Fichte retoma a comparação entre as duas posições epistêmicas do realismo e do idealismo, para então fazer uma análise mais detalhada do seu resultado. Na medida em que o realismo superior pretende negar o idealismo a partir de uma intuição fáctica do em-si ou puro ser⁵⁷, e, por outro lado, o idealismo superior nega a posição realista através de um conceituar fáctico do ser aí⁵⁸, isto é, da consciência determinada, tal contraposição será interpretada também como

⁵⁶ *WL 1804*¹, GA II 7, p. 131. Eis o texto original: „Völlig klar wird dieser Punkt werden, wenn wir uns zur Einsicht des nothwendigen Zusammenhanges dieses absoluten Intelligierens u. absoluten Anschauens in uns selber, u. dadurch zur *intellektuellen Anschauung*, als dem eigentlichen innern Standpunkte der W.L. erheben“.

⁵⁷ Fichte equipara o realismo também a uma “gênese da vida”. Cf. *WL 1804*. SW X, p. 187.

⁵⁸ Ou também, de acordo com Fichte, “gênese do conceito”. Cf. *Ibidem*.

contraposição entre intuição e conceito. Sem dúvida, trata-se de mostrar aqui que em ambos os casos, a unidade do saber não se estabelece justamente por causa da facticidade cognitiva unilateral que cada uma representa. Eis, portanto, como Fichte reinterpreta a posição idealista:

Para intuicionarmos o em-si, enquanto negando o Ver, deveríamos refletir energeticamente sobre ele. Portanto, mesmo que não pudéssemos negar que *ele* constrói *a si mesmo* e com isto também à luz, tudo isso estava condicionado por nossa reflexão enérgica, e essa era, por conseguinte, o mais alto membro de todos. Na medida em que se baseia **facticamente em uma reflexão** absoluta, isto é evidentemente *Idealismo* (...).⁵⁹

Em outras palavras, a tentativa de pensar o em-si, a objetividade absolutamente independente da construção do pensamento, falha inevitavelmente, pois o pensamento, em sua relação fáctica ou intencional com o objeto, não consegue se colocar na própria posição do em-si, isto é, não consegue **ser** ele próprio essa autoconstrução do que está sempre para além do pensar. Da mesma forma, a posição realista, na medida em que postula uma intuição fáctica do em-si, não possibilita uma apreensão determinada do mesmo, pois a determinidade do conceituar, isso que Fichte chama de “forma existencial externa”, é absorvida pela pura gênese do em-si. É o que se pode depreender da seguinte passagem, um tanto obscura, do texto de Fichte:

Também no realismo a autoconstrução será pura e simplesmente intuicionada; mas ela será *intuicionada*⁶⁰, i.e., ela será inserida em um vivente em si mesmo, e esse *vivente* arrasta o intuicionar consigo, a mesma relação que já encontramos mais de uma vez naquela evidência estabelecida por nós como evidência genética; e isso cada um agora deve encontrar na intuição. Ainda que seguramente uma *Intuição objetivadora* também pareça oscilar sobre a gênese, ela será da mesma forma arrastada *até* a gênese e com a gênese. Parece estar sendo indicado nesse intuicionar, portanto, uma unificação da forma existencial *externa* com a *interna*, da facticidade com a gênese.⁶¹

⁵⁹ WL 1804. SW X, p. 188.

⁶⁰ No original: *eingesehen*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 189.

Através desses exemplos é possível delimitar o seguinte: a contraposição entre uma intuição fáctica e um conceitual fáctico explicita uma tensão primordial inerente à tentativa de fundamentação última do saber. Para realizar essa fundamentação de maneira consistente, Fichte precisa explicar como se pode unificar o em-si e a consciência do em-si, ou simplesmente, ser e pensar, de modo que tal unificação seja imanente ao saber, e nesse sentido pressuponha a construção conceitual da consciência determinada, sem que com isso a verdade do em-si, dessa vitalidade absoluta que Fichte também denomina “pura luz”, seja reduzida à própria consciência manifesta. Melhor dito, a fundamentação última do saber tem que indicar como é possível demonstrar, para usar uma expressão de Husserl, a transcendência dentro da própria imanência do saber.⁶²

Devido a essa dificuldade central, entende-se por que a *Doutrina-da-Ciência de 1804* precisa estabelecer uma distinção radical entre aquele idealismo absoluto que deveria deduzir tudo a partir do eu absoluto – imputado por todos os críticos de Fichte à sua teoria⁶³ – e o idealismo crítico-transcendental defendido pelo autor, que pretende estabelecer esse mesmo sujeito absoluto, isto é, a consciência, enquanto manifestação ou imagem⁶⁴ de um fundamento incognoscível e verdadeiramente absoluto. Somente nesse sentido é possível compreender as objeções do próprio Fichte à teoria da consciência, objeções cujo conteúdo não implica uma assim denominada “despotenciação” do papel do eu no desenvolvimento tardio da doutrina-da-ciência⁶⁵, mas sim denota uma compreensão mais aguda sobre o que pode ser determinado como limite do próprio conhecimento. Por isso Fichte pode afirmar o seguinte:

de acordo com esse sistema idealista, a consciência seria um fato, e como a consciência é para ele o Absoluto, o Absoluto seria um fato. Mas a doutrina-da-ciência, desde o primeiro instante de seu surgimento, esclareceu que o *πρωτον ψευδος* dos sistemas anteriores seria partir de fatos, e postular nesses fatos o Absoluto; ela tem por *fundamento*, como atestou, um *estado-de-ação* [*Tathandlung*], palavra muito alemã, a qual

⁶² “No coração da adesão fichtiana ao projeto da razão, se descobre uma idéia difícil de exprimir, mas muito profunda: a ultrapassagem dos primeiros movimentos da filosofia não é uma operação que visa subir uma escada, mas muito mais procurar sempre mais precisamente a transcendência no coração da imanência.” (PHILONENKO 1984, p. 62)

⁶³ Cf. FICHTE, *WL 1804*. SW X, p. 193.

⁶⁴ Como afirma Fichte, “esse idealismo, enquanto válido em si mesmo, é refutado: apesar disso, nada impede que ele venha a existir novamente como fenômeno, e provavelmente como fundamento originário de todo fenômeno.” *Ibidem*, p. 194.

⁶⁵ Cf. sobre isso STOLZENBERG 2006, p. 1.

designa aquilo denominado nessas preleções pela palavra grega *gênese*, freqüentemente melhor compreendida do que aquela outra.⁶⁶

Só agora é possível delinear uma gênese da verdade a partir da própria consciência. O caminho argumentativo ascendente da *Doutrina-da-Ciência de 1804*, também denominado por Fichte *Wahrheitslehre* (doutrina da verdade), faz uma espécie de demonstração apofática da verdade, na medida em que analisa as duas possibilidades epistêmicas de explicação da experiência humana, o realismo e o idealismo, para em seguida mostrar cada qual como unilateral e insuficiente, em relação ao objetivo de uma fundamentação última do conhecimento. Essa análise indica como erro fundamental de ambas as posições uma forma de relação epistêmica meramente fáctica, que não permite estabelecer a estrita autofundamentação do saber, pois dita facticidade gera um abismo inexplicável entre a manifestação do saber e seu fundamento, ou, como descreve mais adiante Fichte, produz uma projeção “*per absolutum hiatus*”.⁶⁷

O conceito manifesta o saber, mas não capta a essência do mesmo. A intuição é um modo de captação imediata, mas não permite a determinação do saber. A consciência, portanto, na medida em que só pode ser determinada por conceitos, manifesta o fenômeno do saber. A verdade desse fenômeno ou aparecer da consciência não é construída pela própria consciência, e assim poderá surgir apenas a partir da aniquilação do conceito.

O fundamento da verdade enquanto verdade sem dúvida não reside na consciência, mas completamente na verdade ela mesma; portanto, tu deves sempre abstrair da verdade a consciência, pois essa não dita nada àquela. Em relação à verdade a consciência é apenas *fenômeno* externo, do qual tu jamais podes sair, e cujo fundamento também deve ser indicado para ti.⁶⁸

No entanto, mesmo que Fichte utilize explicitamente o termo *Vernichtung*, não se deve interpretar essa aniquilação do conceito em sentido literal, de acordo com a observação de Traub (1998, p. 103), pois a teoria tardia da doutrina-da-ciência quer justamente estabelecer um **vínculo de figuração** entre o saber absoluto e o próprio

⁶⁶ *WL 1804*. SW X, p. 194.

⁶⁷ Cf. *WL 1804*. SW X, p. 200.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 195.

Absoluto, e isso significa dizer que a aniquilação do conceito face à verdade é muito mais uma relação negativa a determinar os limites do discurso do que uma simples eliminação de toda manifestação frente ao próprio Absoluto. Caso contrário, o saber não seria “imagem de”, mas uma completa nulidade. Por conseguinte, o modo de saber fático da intuição e do conceito não é propriamente aniquilado, mas se auto-aniquila, isto é, será demonstrado como insuficiente. Eis o motivo pelo qual a investigação fichtiana, ainda que compartilhe da inspiração mística de Jacobi, não compartilha com este o método.

Esse também o motivo que leva Fichte a buscar um ponto de unificação absoluta do saber, isto é, a legítima unidade entre o ser e o pensar, a partir da intuição intelectual. Sem dúvida, para tanto será preciso abstrair dos efeitos da consciência que impedem uma captação intuitiva da própria verdade do saber.⁶⁹ Mas isso não significa necessariamente uma abstração da própria consciência. Seria então a consciência, enquanto intuição intelectual, aquilo que Fichte determinou por “pura luz”?

Assim, a metáfora da “pura luz” não corresponde à forma do conceito, e também não corresponde ao próprio saber absoluto, mas sim àquela intuição imediata, que é o procurado ponto intermédio e princípio da conexão entre o ser substancial inconcebível e o conceito que se anula nesse ser.” (STOLZENBERG 2009, p. 14⁷⁰).

⁶⁹ FICHTE, *WL 1804*. SW X, p. 199.

⁷⁰ Paginação do texto original em alemão cedido pelo autor, cuja versão em inglês se encontra no prelo.

1.3. Sobre verdade e certeza

“A primeira exigência imposta a vocês”, anuncia Fichte aos ouvintes de sua XXIII preleção de 1804, “é conceber a *certeza* com rigor e em sua completa pureza. Não se trata da certeza de alguma coisa, como era o caso da conexão dos membros complementares, pois foi realizada precisamente a abstração disso; mas se trata da certeza pura e em-si, com total abstração da coisa”.⁷¹ Com essa intrigante formulação, inicia-se no desenvolvimento da argumentação fichtiana aquilo que poderíamos considerar o ponto crucial da epistemologia da doutrina-da-ciência. Fichte pretende investigar aqui a relação entre verdade e certeza, de modo a mostrar que a fundamentação última do conhecimento só poderá investigar o primeiro conceito a partir do segundo, isto é, a verdade incondicionada se torna indiretamente acessível apenas através de uma autofundamentação ou autocertificação da própria certeza, considerada no sentido estritamente puro acima aludido. Eis, portanto, o momento crítico de justificação (e conseqüente autojustificação) da teoria fichtiana.

Sem dúvida, em proporção direta à importância da discussão que ocorre nessa seção da obra, se apresenta aqui também um dos capítulos mais obscuros do curso de 1804. Fichte reúne em poucos parágrafos uma intrincada relação de conceitos-chave, os quais nem sempre são devidamente esclarecidos, ou muitas vezes assumem *ad hoc* o ônus de uma demonstração não realizada, ainda que talvez irrealizável. Sendo assim, como objetivo principal dessa parte do trabalho, tentarei esclarecer alguns pontos da XXIII preleção que me parecem contribuir para a compreensão da teoria epistemológica fichtiana, mais especificamente no que concerne à discussão sobre a intuição intelectual e sua relação com os conceitos de verdade e certeza.

Para tanto, além de uma remissão direta e detalhada ao texto de Fichte, será necessário também fazer uma análise crítica da interpretação, específica sobre esse capítulo fundamental, apresentada na monografia de Ulrich Schlösser, *Das Erfassen des Einleuchtens*, um dos poucos trabalhos recentes que investiga a *Doutrina-da-Ciência de 1804* a partir de um ponto de vista analiticamente rigoroso. Esse cotejo servirá para melhor avaliar em que medida a estratégia de Fichte para estabelecer uma fundamentação do saber tem ou não êxito, bem como se ela mantém ou não sua coerência interna.

⁷¹ *WL 1804. SW X*, p. 271.

Já na segunda preleção de 1804, Fichte indica de certo modo o caminho norteador de toda sua investigação, descrevendo, a partir dos conceitos de verdade e certeza, aquela unidade fundamental entre ser e pensar que a doutrina-da-ciência pretende estabelecer. Eis o trecho em questão:

(...) todo ser põe um pensar ou uma consciência dele próprio; que portanto o ser seria membro e primeira metade de uma disjunção, cuja outra seria o pensar; por isso, a unidade não estaria nem em uma metade nem na outra, mas no vínculo absoluto de ambas = puro saber em e para si, portanto saber de nada, ou, se a seguinte expressão for mais fácil de recordar, deveria ser posto na *verdade* e *certeza* em e para si, que não é certeza de alguma coisa, pois assim já estaria posta a disjunção entre ser e saber.⁷²

Aparece aqui mais uma vez o esforço do autor em determinar um conceito de verdade que não pressuponha qualquer forma de relação externa entre dois *relata*, o que em certo sentido é ao mesmo tempo uma crítica ao paradigma clássico da teoria da verdade por correspondência. Conforme visto anteriormente, essa dualidade epistêmica surge tanto no modo como a consciência intencional se relaciona com seu objeto, quanto na forma fáctica como conceito e intuição determinam certo conteúdo cognitivo. Nesse sentido, a unidade última do saber deve consistir em um espécie de verdade “não-objetal”, e portanto, como indica o texto acima, se estabelece como “puro saber” ou “certeza em e para si”.

Se, no entanto, a única possibilidade de realizar uma determinação de algo é através dessa contraposição dual, inerente a qualquer esclarecimento conceitual discursivo, de que maneira é possível determinar uma tal unidade ou verdade não-objetal que, justamente por isso, não pode ser **determinada**? Para resolver esse impasse filosófico aparentemente intransponível, Fichte adota uma estratégia *sui generis*: a partir de uma tentativa de determinação minimalista daquilo que o autor denomina “certeza pura”, a doutrina-da-ciência pretende mostrar que existe um vínculo necessário entre dois níveis distintos do discurso, ou melhor dito, entre duas esferas da experiência cognitiva. O argumento fichtiano parte de uma descrição objetiva da certeza em direção à realização ou efetivação dessa certeza pela própria atividade do sujeito. Como último passo, depois de garantida a identidade entre a pura certeza e o próprio eu, realizar-se-á uma breve investigação acerca da arquitetura interna desse saber originário.

⁷² FICHTE, *WL 1804*. SW X, p. 98.

Assim, o primeiro passo do argumento é indicado no texto de Fichte através de uma simples solicitação:

Se agora lhes requisitasse para descreverem melhor essa pura certeza, de maneira mais precisa, como procederiam? Creio que de nenhum outro modo senão pensando a mesma como imperturbável permanecer e descansar no *mesmo imutável* uno; no mesmo, disse, portanto, em um inalterável *quê* ou qualidade. Assim, não podem descrever a pura certeza de outro modo, senão como pura imutabilidade, e a pura imutabilidade de nenhum outro modo, senão como uma permanente unidade do *quê* ou da qualidade.⁷³

Essa descrição abstrata de uma primeira propriedade da certeza, a partir de uma qualidade ou *quê* imutável, ainda que não permita estabelecer uma definição precisa sobre o conceito em questão, ao menos revela um aspecto importante sobre a teoria do conhecimento de Fichte: não há uma certeza parcial, não se pode estar realmente certo sobre alguma coisa apenas temporariamente, ou sob certas condições. Certeza é um “imperturbável permanecer e descansar no *mesmo*”, uma identidade absoluta consigo. A mesma idéia, sem dúvida recorrente em toda obra de Fichte, recebe uma descrição análoga, por exemplo, na *Segunda Introdução à Doutrina-da-Ciência*, quando o autor fala sobre a noção correlata de convicção.⁷⁴

Como segundo passo, Fichte então retoma a mesma descrição anterior, fazendo agora uma análise do próprio procedimento de construção dessa descrição. Em uma passagem que apresenta notável similaridade com o argumento inicial da *Doutrina-da-Ciência de 1801/2*, a saber, aquele experimento que incita o leitor a construir um triângulo, Fichte pretende provocar uma espécie de transposição do ponto de vista de seu interlocutor, indicando uma passagem desde o conteúdo proposicional da certeza do *quê* imutável até o estado de consciência que permite reconhecer o sentido e a validade dessa proposição. Por isso diz o autor:

Prestemos atenção, tal como sempre procedemos em questões similares, apenas em nossa maneira de proceder. Nós construímos *um quê em geral*, e o postulamos como imutável; e com isso a essência da certeza se manifestou para nós. Pergunto: se repetíssemos esse procedimento ao

⁷³ WL 1804. SW X, p. 272.

⁷⁴ FICHTE, ZE. SW I, p. 513

infinito, como manifestamente nos parece possível fazer, poderíamos alguma vez estabelecê-lo de um outro modo? A construção do *quê* é absolutamente imutável, e em todas suas infinitas repetições apenas é possível do único modo descrito, através da absoluta negação da mutabilidade: nós vemos a nós mesmos portanto também assim, tal como descrevemos a certeza, como persistindo imutáveis no mesmo *quê* uno da construção; nós somos aquilo que dizemos, e dizemos aquilo que somos.⁷⁵

Surge assim, neste ponto, um recurso argumentativo indispensável no tocante ao projeto de fundamentação proposto pela *Doutrina-da-Ciência de 1804*, e especialmente relevante para a presente discussão. A transição entre o estado imutável da certeza, instanciada em um abstrato *quê*, e o correspondente estado imutável da consciência que permite realizar uma tal descrição, essa identidade do dizer a certeza e do ser a própria certeza, representa uma tentativa de fusão das dimensões lógica e pragmática do discurso. Assim, a estratégia de Fichte consiste em estabelecer uma identidade entre o conceito formal de certeza, caracterizado como permanência do mesmo, e nossa identidade no postular desse conceito, isto é, a imutabilidade de nossa própria “experiência” da certeza. Como observa Schlosser, “(...) o pensamento da certeza só é válido porque ele se dá a partir da realização originária da certeza. Assim, não se deve conectar apenas a determinidade ao conceito de certeza, mas ainda esse conceito ao intuir real realizado.” (2001, p. 142).

Em certa medida, essa identidade pragmático-conceitual que transfere o sentido da proposição à experiência ou ação do sujeito, isso que Schlosser denomina “tautologia pragmática” (*Ibidem*), não é senão uma transformação terminológica tardia daquela idéia fundamental contida no conceito de intuição intelectual, a saber, que só é possível conhecer tal intuição a partir de uma ação, mais ainda, através de uma pura ação, simplesmente realizando essa mesma intuição. Por isso, a unidade última do saber é a unidade de nossa própria construção desse saber, mas como nós mesmos somos uma unidade em autoconstrução, um eu que põe a si mesmo enquanto ponente, o saber se revela idêntico ao próprio eu. Como afirma Fichte, “nós mesmos, no que fazemos e exercemos, somos saber, pensamento, luz, ou como queiram denominar isso.”⁷⁶

⁷⁵ *WL 1804. SW X*, p. 273.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 243.

Somente a partir dessa identidade entre diferentes níveis do discurso – a bem dizer sequer poderíamos falar aqui, no que se refere à atividade originária do eu, de um nível de “discurso” – se torna possível estabelecer o saber absoluto como um sistema autoreferente e efetivamente transparente a si mesmo. O fechamento absoluto do sistema do saber, da mesma forma como afirmara Fichte ainda em 1797/8, só se dá através de uma ação do espírito: “teu pensar é para ti um *agir*.”⁷⁷ Caso contrário, não haja essa concordância entre as duas esferas em questão, o saber se mostra como algo condicionado ou parcial. Como afirma o autor na XIX preleção de 1804, “simplesmente em todo saber derivado, ou em todo fenômeno, há uma pura contradição entre o fazer e o dizer: *propositio facto contraria*”.⁷⁸

De fato, é também através dessa identidade que a teoria de Fichte pretende evitar o regresso ao infinito na cadeia de fundamentação do saber, causado pela estrutura dual da referência objetal da consciência. Se há um fundamento último de todo saber, ele deve ser uma instância que colige internamente, como sua própria essência, ser e saber. Sem dúvida, eis uma idéia crucial da filosofia de Fichte, mas que se revela como absolutamente incomunicável. A estrutura proposicional e predicativa do discurso simplesmente não consegue expressar essa espécie de unidade dual do puro saber, uma relação tão interna que parece não constituir propriamente uma relação. Por isso, Fichte precisa recorrer a uma linguagem metafórica, descrevendo essa instância última, por exemplo, como visão que se conhece enquanto visão, ou, para a usar a expressão da primeira série de preleções do inverno de 1804, uma luz que “não é, sem luzir em si mesma.”⁷⁹

De acordo com o intuicionar produzido ontem por nós, que o Ver e a luz, e de fato sempre somente no Ver imediato ele próprio, jamais se encontram no Ver visto, fica claro que o primeiro termo absoluto reside naquilo que vivemos e exercemos; – de modo algum em algo objetivado que espera seu ser de um princípio, e que com isto por certo seria o *é* verdadeiramente morto em si mesmo.⁸⁰

⁷⁷ FICHTE, *Versuch*. SW I, p. 522; trad., p. 179.

⁷⁸ *WL 1804*. SW X, p. 238.

⁷⁹ *WL 1804*¹, GA II 7, p. 218.

⁸⁰ *WL 1804*. SW X, p. 258. Ou ainda, na preleção anterior: “Pergunto: saber, o que é, pois, o saber? Fá-lo, então justamente o fazes; o saber em sua absolutidade qualitativa não podes novamente saber; pois se o

Exatamente devido à referida clausura absoluta do saber, que descreve um segundo aspecto fundamental do conceito de certeza, surge uma dificuldade para a argumentação de Fichte. Por um lado, dita clausura se apresenta condição necessária e constitutiva desse saber, ou simplesmente do eu, como deixa bastante claro o seguinte trecho do texto fichtiano:

Que a certeza está fundada em si mesma significa por sua vez que ela está fechada em si mesma de modo absoluto e imanente, e jamais pode sair de si: ela é em si mesma um *eu*; portanto, tal como a mesma prova sobre a *forma* do ser foi conduzida acima. Fica claro, assim, que a certeza exteriorizada e objetivada até agora estabelecida por nós não é a absoluta, segundo a forma, ainda que poderia muito bem o ser em conteúdo e essência. Fica claro, assim, que em nossa busca pelo Absoluto devemos abstrair disso, e procurar [a certeza absoluta] somente naquilo que se revela como imanente, como eu ou nós.⁸¹

Essa imanência absoluta, por outro lado, inscreve o saber em uma mônada completamente desprovida de janelas. Dito de outro modo, a certeza absolutamente “fechada em si mesma” postulada pela teoria de Fichte, de acordo com sua própria definição rigorosa, parece excluir qualquer possibilidade de acesso a sua própria manifestação. Existe aqui uma tensão fundamental entre o caráter intrínseco do ser do saber absoluto e seu caráter manifesto enquanto saber de si, isto é, uma tensão entre a essência e a aparência desse mesmo saber, denominados também por Fichte como “forma existencial externa” (emanente) e “forma existencial interna” (imanente). Mais uma vez, nos deparamos com o problema de estabelecer, dentro do idealismo transcendental, uma forma de transcendência imanente. Fichte descreve esse problema do seguinte modo:

Primeiramente, a *certeza absoluta*, pura e simplesmente em si e por si, é = eu ou nós; absolutamente inacessível para nós ou *para si mesma*, o que é completamente o mesmo, fechada e oculta puramente em si. Pois fosse ela *acessível* a si mesma, ou a nós – o que significa o mesmo –, então deveria ser fora de si mesma, o que é contraditório.⁸²

soubesses, e justamente agora o indicasses, então o Absoluto mais uma vez não estaria no saber sobre o qual sabes, mas em teu saber desse fato (...). *Ibidem*, p. 249.

⁸¹ *WL 1804. SW X*, p. 274.

⁸² *Loc. cit.*

Schlösser, ao diagnosticar esse elemento problemático (Cf. 2001, p. 143ss), tenta apontar uma solução a partir dos conceitos utilizados no próprio texto de Fichte, mesmo reconhecendo a obscuridade do trecho em questão. A linguagem de Fichte, nesse ponto de sua argumentação, parece abandonar o método analítico-regressivo característico da investigação transcendental e passa a postular conceitos dogmáticamente como princípios de explicação da estrutura imanente do saber, sem no entanto esclarecer de maneira precisa a origem e o significado de tais conceitos. Nesse sentido, conceitos como principiar (*Principiiren*), projetar (*Projiziren*) ou Intuir (*Intuiren*) deverão, segundo Fichte, cumprir a tarefa de justificar uma necessária manifestação interna do próprio saber, dessa certeza ou luz vivente que capta a si mesma a partir de um processo intuitivo. É o que se pode talvez depreender da seguinte e obscura passagem antes referida, traduzida abaixo na íntegra:

Certeza ou luz é princípio imediatamente⁸³ vivo, portanto, pura e absoluta unidade, justamente da luz, a qual de modo algum pode ser melhor descrita, mas apenas realizada; se quiséssemos descrevê-la, então deveríamos descrevê-la como unidade qualitativa, que aqui não nos serve de nada. Ela é para todo o sempre *imediatamente* um eu. Assim, naquilo que dizemos e na medida em que dizíamos o anterior, já estávamos nos contradizendo. Vida interior que tem que viver na vida imediata. Na medida em que dizíamos: ela é *princípio vivo*, já começávamos a descrevê-la, mas originariamente. *O principiar* é já seu efeito, mas seu efeito *originário* em nós mesmos, pois nós o somos. Ele próprio (ou nós, o que é equivalente), portanto, se descreve. Principiar, se pensarem isso de modo verdadeiramente preciso, é *projetar*; projetar de si imanente: e por certo, como isso reside absoluta e imediatamente na própria *vida*, não *per hiatum* ou objetivamente, mas [de modo] *interno e essencial, per transubstantiationem*, [o principiar] se faz projetar e Intuir. Observem: como isso reside na própria *vida da luz*, então absolutamente toda luz faz *imediatamente* a si mesma, assim ela é: portanto, ela é absolutamente Intuinte, e também [aquele que exerce]⁸⁴ a doutrina-da-ciência não pode, em todo seu executar vivo, escapar dessa determinação, e nós também não lhe escapamos; ainda que, por uma lei que ainda não foi esclarecida, ele penetre no princípio, e para ele aquilo que de outro modo é absolutamente um ser se torna para ele um fazer a si. Esse completo intuicionar no principiar originário e real é coisa da doutrina-da-ciência.⁸⁵

⁸³ Aqui a edição SW traz, de modo equivocado, *mittelbar* (mediatamente).

⁸⁴ SW: die (i.e., die Wissenschaftslehre, ao invés de der Wissenschaftslehrer).

⁸⁵ *WL 1804*. SW X, p. 276.

Na tentativa de extrair dessa intrincada rede conceitual um significado mais claro, Schlösser tenta delimitar algumas definições para os conceitos principais empregados no trecho supracitado. Assim, por exemplo, o autor indica o conceito do processo de principiar como correspondente à pura atividade (2001, p. 144), define o conceito de projetar, enquanto atividade que se dá por meio da luz e resulta na própria luz, como determinação da “exteriorização interna” ou imanente da certeza (*Ibidem*, pp. 144-5), e descreve o conceito de Intuir enquanto instância que estabelece a referência epistêmica ao projetar (*Ibidem*, p. 145). Assim, a projeção não pode anteceder o processo cognitivo do intuir, ou ser pressuposta por ele, “se se quer evitar aporias na ordem seqüencial, o sentido cognitivo já deve estar inserido no próprio processo de exteriorização.” (*Loc. cit.*).

Portanto, a certeza se torna presente a si mesma, mais do que através de sua descrição conceitual, por uma **autopresença imanente** à sua própria realização – e aqui se pode notar claramente quão dificultoso é, para a teoria fichtiana, evitar definições circulares, bem como um vocabulário demasiadamente preso à idéia de *causa sui*⁸⁶. A meu ver, essa dificuldade é justamente o principal motivo que leva Fichte a defender a tese de um conhecimento primordial e originário por intuição. O conceito de intuição – ou para ser mais estrito –, a intuição, (pois o conceito de intuição já representa a dicotomia que a própria intuição pretende resolver) é a única forma cognitiva que permite fundamentar o conhecimento enquanto tal a partir da imanência consciente:

Agora, essa certeza se exterioriza, em si mesma = em nós, portanto, de fato imanente em toda exteriorização – de uma maneira que ainda não está clara para nós, por uma razão que logo será dada –, como *intuição*⁸⁷ de um procedimento certo e absolutamente imutável.⁸⁸

⁸⁶ Esse problema foi analisado em GLOY 1990, pp. 61-2.

⁸⁷ Na *Doutrina-da-Ciência de 1810*, Fichte é bem explícito sobre esse ponto: “Portanto – deve estar presente para o eu uma intuição imediata de seu estado originário, com a qual ele compara seu estado presente de reflexão (...). Uma intuição, disse eu, não um *conceito*. – Quisesse o eu refletir sobre sua reflexão como um fato, e como modificação do puro e simples estado de reflexibilidade, então isto mesmo seria considerado como fundamento, colocado como princípio: e aí estaria um *pensamento* e no seu fundamento um conceito. Aqui não se dá o mesmo. Na reflexão ele se consome: - nenhuma modificação, ele simplesmente põe seu estado originário; imediatamente, sem mediação de uma proposição fundamental: expressão *imediate do ser* do saber. Portanto, *intuição*. Contudo, permanece para fora sobretudo a *visibilidade*, pois aquilo que é visto primeiro, é o próprio Ver: no Ver absoluto não há, porém, nada visível; portanto uma **intuição intelectual**”. *Vorlesungen I*, p. 105.

⁸⁸ FICHTE, *WL 1804*. SW X, p. 274.

Não há qualquer dúvida sobre o papel central que essa idéia desempenha no desenvolvimento filosófico da doutrina-da-ciência de Fichte. Ainda que muitas vezes oculto sob as inúmeras reformulações terminológicas das também inúmeras versões da doutrina-da-ciência, a intuição pura ou intuição intelectual permanece como verdadeiro fundamento epistêmico da teoria fichtiana do saber absoluto. Em certo sentido, a própria obscuridade das explicações sobre a natureza desse princípio, e a explícita recusa fichtiana da necessidade de uma demonstração ostensiva do mesmo, mostram-se absolutamente consistentes com relação à estrutura interna de sua teoria.

Nesse sentido, devo aqui discordar em um ponto da interpretação de Schlösser. De acordo com o autor (2001, p. 147), Fichte parece defender uma espécie de fundamento do próprio intuir naquilo que ele denomina um “inteligir”. Primeiramente, é necessário observar que o uso fichtiano de *Intelligieren* é marcadamente inconsistente. No contexto da *Doutrina-da-Ciência de 1804*, se Fichte em alguns momentos parece referir-se ao inteligir como fundamento último da própria razão (cf. *WL 1804*. SW X, pp. 122, 310), em outras ocasiões ele é tomado como sinônimo de ‘compreensão’ (por exemplo, *Ibidem*, pp. 195 e 200), ou ainda a partir de sua contraposição à intuição fáctica, de certo modo, portanto, enquanto sinônimo de ‘conceito’ (cf. *Ibidem*, pp. 160 e 240).

Além disso, as passagens do texto utilizadas por Schlösser para comprovar sua interpretação contêm diferenças marcantes entre as duas versões do segundo curso de 1804, a edição de Immanuel H. Fichte (SW) e o texto assim denominado *Copia*⁸⁹, diferenças justamente no ponto a ser provado. Referindo-se à XXIII preleção, Schlösser primeiramente afirma: “na presente seção do texto, Fichte não nos dá informações mais aprofundadas sobre a posição do inteligir.” (2001, p. 147). Em seguida, o autor faz menção a uma passagem da última preleção (XXVIII) do curso de 1804. Devido à importância, para o argumento apresentado, do pequeno detalhe que diferencia as duas versões, reproduzo abaixo os dois trechos no original em alemão, ressaltando em negrito os pontos discordantes (em: *WL 1804*, pp. 308-9):

⁸⁹ Manuscrito encontrado na biblioteca da Universidade de Halle, no começo desse século. Devido a sua extrema similaridade com a versão publicada por I.H. Fichte – cujo manuscrito original se perdeu –, incluindo particularidades da pontuação peculiar de Fichte, Reinhard Lauth afirma que se trata de uma legítima cópia do mesmo.

SW) In diesem sich schlechthin, in wirklicher Lebendigkeit und Existenz intuirend Machen besteht nun das [r]eine⁹⁰ an sich klare und durchsichtige **Licht** (= **Vernunft**), erhaben über alle *objektivierende* Intuition, als selber ihr Grund, und füllt nun durchaus |den Hiatus zwischen Objekt und Subjekt, vernichtet daher beide.

Copia) NB: In diesem sich schlechthin, in wirklicher Lebendigkeit und Existenz *intuirend Machen* besteht nun das reine sonach klare und durchsichtige **Intelligieren**, erhoben über alle *objektivierende* Intuition, als selber ihr Grund, und füllt nun durchaus |den Hiatus zwischen Objekt und Subjekt, vernichtet daher beide.⁹¹

Assim, essa indicação textual demonstra, no mínimo, uma hesitação de Fichte sobre qual a melhor maneira de expressar o inexprimível fundamento de sua doutrina-da-ciência. Em última instância, a explicação do saber intuitivo só é possível por via negativa, pois toda explicação é necessariamente discursiva. Enquanto modo cognitivo, porém, a intuição se mostra como única possibilidade de justificar ou fundamentar de modo último o próprio conhecimento, pois sua certeza imediata, proveniente da gênese *in actu* que a consciência perfaz sobre si, é justamente o que permite à doutrina-da-ciência superar o *Entzweiung* da própria razão. Ao mesmo tempo, a superação dessa dicotomia torna a teoria de Fichte imune às objeções do Trilema de *Münchhausen*. Resta saber se essa mesma intuição, no que concerne sua segunda acepção, ao pretender intuir sua própria negação, não se encontra, por fim, na mesma situação daquele barão, como gracejou Mme. de Staël.

⁹⁰ Editado por Immanuel H. Fichte.

⁹¹ Um outro trecho citado por Schlösser como justificativa (cf. 2001, p. 147), esse presente na XXIII preleção, apresenta também diferenças consideráveis (em: *WL 1804. SW X*, p. 275):

SW: “wie es *ist*, ist es projicierend, zuvörderst sich selber innerlich und qualitative, noch durchaus nicht objektive genommen; also - sich zum **formalen Intuiren machend**, unmittelbar durch das innere lebendige Principsein, **als intelligierend, und intuirend, schlechthin in Einem Schlage**, aber das Letztere in der That und Wahrheit zufolge des Erstern”.

Copia: “wie es *ist*, ist es projicierend, zuvörderst sich selber *innerlich* und qualitative, noch durchaus nicht objektive genommen; also - *sich zum _?_ Intuiren machend*, unmittelbar durch das innere lebendige Principsein, **also intelligierend und intuirend, schlechthin in Einem**, aber das Letztere in der That und Wahrheit zufolge des Ersten”.

Obs: o ponto de interrogação refere-se a um espaço deixado em branco no manuscrito.

2. ABISMO DA RAZÃO: SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O SABER ABSOLUTO E O ABSOLUTO

O Uno não se deixa numerar por qualquer outra coisa, através do número um ou do dois ou de qualquer quantidade; ele recusa adotar qualquer número porque é a própria medida e não o que é mensurado (...).

Plotino

Que a doutrina-da-ciência é uma investigação sobre os limites da razão, isso ficou plenamente claro a partir do resultado anterior. O saber absoluto, essa meta inalcançável através do discurso, só revela sua porta de entrada para a pura intuição intelectual do eu ou da consciência. A razão esbarra assim inevitavelmente na própria finitude de suas múltiplas determinações, sobretudo porque, já o disse Spinoza, toda determinação é sempre uma negação. Nesse sentido, o único possível fundamento último de todo saber, enquanto autofundamento – ou seja, ele próprio por sua vez um saber – é justamente a atividade viva e efetiva da consciência, atividade construtora de si e de seu próprio mundo manifesto. Intuição intelectual, juntamente com intuição e conceito, por conseguinte, constituem a arquitetônica da razão em sua totalidade, respectivamente base e pilares centrais do sistema cognitivo humano finito.

Ao postular essa dissociação radical entre pensamento e consciência, a lógica transcendental fichtiana consegue redefinir o conceito tradicional de conhecimento, porque amplia seu escopo a dimensões cognitivas pré- e supra-discursivas, cuja justificação só pode ser dada por via indireta, a partir de uma análise interna da insuficiência da lógica predicativa. Essa mesma via negativa será o caminho metodológico de fundamentação da totalidade do saber, agora não mais considerado apenas dentro de sua esfera lógica, mas tomado na acepção máxima da subjetividade enquanto representação ou imagem do próprio Absoluto. Como afirma Rebecca Paimann, “na sua negação, portanto em uma aplicação sobre si da lógica e da categorialidade, surge para o eu o único acesso ao Absoluto propriamente inconcebível.” (2006, p. 241).

A finitude inerente à subjetividade, portanto, ainda que abarque de forma sistemática todo o compreensível, apresenta necessariamente um ponto cego. A busca pela

completude absoluta do saber mostra, no seu âmago, a própria insuficiência do saber absoluto. Se a intuição intelectual representa a negação relativa da razão discursiva, porque não pode ser captada através do conceito, o Absoluto, essa idéia incompreensível de uma totalidade que abarca todas as totalidades, esse verdadeiro número transfinito, se revela como a absoluta negação da própria totalidade do saber, e assim também da intuição intelectual. Ao mesmo tempo, enquanto reflexo turvo, porque indireto, da insuficiência do saber, o Absoluto assume o paradoxal estatuto de uma negação absoluta que é também fundamento.

Assim, a doutrina-da-ciência precisa determinar – essa sua última e talvez irrealizável tarefa –, aquilo que está do outro lado do limite do saber. Nesse último passo, a transparência da intuição de si dá lugar à opacidade de um princípio *ex adverso*:

(...) [aquele que exerce]⁹² a doutrina-da-ciência, o qual intuícia a própria intuição em sua origem, certamente sabe que toda essa autonomia, também enquanto geração de si, não é verdadeira em si, mas apenas fenômeno de um principiar mais elevado e absolutamente “inintuível” (...).⁹³

Como então seria possível uma tal determinação, isto é, como aquele que exerce a doutrina-da-ciência (o *Wissenschaftslehrer*) **sabe** que sua autonomia é “apenas fenômeno de um principiar mais elevado”, se esse mesmo principiar é justamente a negação de todo **saber**? Mais do que isso: não estaria Fichte, precisamente por causa da assunção necessária de uma instância absoluta para além de todo saber, recaindo assim no dogmatismo metafísico pré-kantiano ou no completo irracionalismo, posições essas ardorosamente combatidas pelo próprio autor? Em outros termos, será possível reconciliar de maneira coerente a exposição do sistema da razão, tal como realizada pela doutrina-da-ciência, com uma teoria apofática da religião? Se a unidade entre ser e pensar, enquanto expressão da arquitetônica racional, pode ser captada pela intuição intelectual, que espécie de captação cognitiva unificaria essa unidade com o próprio Absoluto?

De modo abreviado, pretendo apresentar nesse último capítulo da terceira parte do trabalho uma possível resposta de Fichte para o conjunto de complexos problemas acima

⁹² Em SW: *die WL*.

⁹³ FICHTE, *WL 1804*. SW X, p. 277.

indicado. Nesse sentido, tentarei esclarecer aqui alguns dos pontos temáticos principais que constituem aquilo que poderíamos denominar ‘teologia negativa’ de Fichte, a saber, o sentido da negação do conceber conceitual, a idéia correlata de *hiatus irrationalis*, isto é, de uma cisão radical entre o saber absoluto e o próprio Absoluto, e, sobretudo, a teoria do saber como imagem, enquanto estratégia fichtiana para explicar de maneira racionalmente aceitável essa problemática relação negativa entre o saber absoluto e o Absoluto.

O primeiro aspecto destacado já foi de certo modo contemplado pela investigação anterior. Postular a negação do conceito, ou melhor, do conhecimento conceitual, justamente para se chegar a uma afirmação do saber, ou seja, afirmação de uma forma de conhecimento que inclui ao mesmo tempo que ultrapassa a lógica discursiva racional, é de certo modo reconhecer um limite intrínseco à própria razão. Isso fica claro a partir do momento em que a razão tenta captar a si mesma em sua totalidade, procurando assim estabelecer, de forma imanente, uma fundamentação ou autofundamentação última do conhecimento.

Mas a aniquilação do conceito, se em sentido intra-epistêmico representa uma primazia da intuição sobre o pensamento, deve ser compreendida também em um sentido mais amplo. Subjacente à teoria fichtiana sobre o fundamento intuitivo do saber encontra-se a defesa de uma fundamentação do saber enquanto tal em uma instância simplesmente inconcebível, isto é, no não-saber. Nesse sentido, o saber em sua totalidade funciona como via de manifestação de seu fundamento supra-racional, e essa manifestação ocorre por um duplo movimento, pois o saber deverá ser a um só tempo postulado e negado:

A necessária união e inseparabilidade do conceito e do inconcebível foi claramente intuicionada, e o resultado pode ser compreendido pela seguinte fórmula: para que o absolutamente inconcebível, enquanto existente para si, possa se evidenciar, então o conceito deve ser aniquilado, e para que este possa ser aniquilado, ele deve ser posto; pois apenas na aniquilação do conceito se evidencia o inconcebível. Corolário: inconcebível = imutável, conceito = mudança. Com o acima exposto, conseqüentemente, se compreende também o seguinte: se o imutável deve se evidenciar, então ele deve chegar à mudança.⁹⁴

Assim, Fichte dá um primeiro passo na direção de sua teologia negativa. O conceito de saber, na medida em que denota toda forma de construção das determinações da

⁹⁴ FICHTE. *WL 1804. SW X*, p. 117.

consciência subjetiva, representa o fundamento da mudança e da multiplicidade. Em contrapartida, deve existir um princípio da imutabilidade e absoluta unidade, princípio esse que só se revela a partir da própria negação do conceito, através da aniquilação do saber. Isso significa dizer que o princípio da unidade imutável e incondicionada do real deve ser tomado como condição de possibilidade do fenômeno do saber, pois que o próprio conceito de mudança só adquire sentido na sua contraposição ao conceito de imutabilidade. Eis como Fichte apresenta essa relação:

Mas a *inconceptibilidade* é apenas a negação do conceito, expressão de sua aniquilação; portanto, uma característica proveniente do conceito e do saber mesmo, transposta a partir da absoluta evidência. Considerando isso, e abstraindo portanto dessa característica, não resta nada à unidade senão a absolutidade, ou a pura existência para si.⁹⁵

Surge assim a distinção – sem dúvida similar àquela entre a imanência e a emanência do princípio do saber, referente às suas determinações internas, agora porém absoluta e aplicada sobre o próprio saber – entre uma essência incondicionada enquanto fundamento real da existência e sua manifestação no fenômeno da compreensão ideal dessa existência. Em outras palavras, surge aqui a doutrina fichtiana da imagem, isto é, da relação figurativa entre o saber absoluto e o próprio Absoluto. Essa teoria parte justamente da autocompreensão que a razão tem de sua própria construção finita; em consequência disso, o Absoluto será definido sempre negativamente, como simplesmente inconcebível, o que significa dizer que o Absoluto será concebido enquanto inconcebível⁹⁶, e não é suscetível a nenhuma outra determinação, como indica claramente o seguinte trecho do texto de Fichte:

Do que foi recém exposto segue: este inconcebível, enquanto suporte de toda realidade no saber, concebido por nós em seu princípio, pode ser pensado agora como Absoluto apenas enquanto inconcebível e nada mais; de modo algum se pode conceder a ele uma certa qualidade oculta, como tampouco se pode conceder à luz, fora as características acima especificadas, de que ela aniquila o conceito e deduz o ser Absoluto, alguma outra qualidade. Do contrário tropeçaríamos, tal como se acusou a Kant, em algum dado não escrutado e talvez tomado por inescrutável. Para conduzir a prova dessa afirmação: nós intuicionamos [o Absoluto]

⁹⁵ *WL 1804. SW X*, p. 117.

⁹⁶ Cf. FICHTE. *WL 1804. SW X*, p. 104-5.

somente enquanto inconcebível na forma, e nada mais. Não temos entretanto o direito de afirmar mais do que aquilo que foi intuicionado.⁹⁷

Além disso, essa relação negativa, que se estabelece de modo análogo tanto entre o âmbito lógico e transcendental da consciência como entre a totalidade da consciência subjetiva e sua fundamentação no Absoluto, respeitando-se claro os limites de tal analogia, pode ser compreendida também como uma relação positiva interna ao próprio *status* figurativo do eu ou da autoconsciência. Como bem esclarece Bertinetto, na sua análise da *Bildlehre* do Fichte tardio, “a imagem só se compreende tendo por base uma imagem, a partir de si, de maneira auto-referencial; e o outro da imagem, o ser, só aparece como tal através da auto-exibição da imagem.” (2003, p. 59). Surge assim, de acordo com Bertinetto, uma identidade fundamental: “a consciência não se encontra nem fora, nem no interior da imagem: a consciência é imagem (o fenômeno), da mesma maneira que, *vice versa*, a imagem é a consciência, o saber.” (*Ibidem*, p. 60). Tal paralelo entre os conceitos de imagem e consciência interliga assim a teoria da doutrina-da-ciência do período de Jena com seu desenvolvimento tardio no período berlinense.

Importante observar aqui o seguinte: se o saber enquanto imagem estabelece um critério interno de manifestação, pois algo só é compreendido como imagem na medida em que aparece, quando se manifesta, ao mesmo tempo o *status* de imagem contém em si uma necessária remissão ao que é imaginado. Justamente por isso, o conceito de imagem, ou melhor dizendo, a própria realização da afiguração pela imagem determina essa imagem como algo dependente, como símbolo ou representante de um outro de si.⁹⁸ Ser imagem possui assim no mínimo três sentidos interconectados: 1) ser imagem é um mostrar-se, uma autorevelação, uma pura manifestação de seu conteúdo; 2) ser imagem é também um mostrar do outro e pelo outro, é um representar, que sempre remete à outra instância; 3) ser imagem é por fim, a partir desses dois aspectos, um manifestar de seu próprio ser imagem, uma autocompreensão ou autofiguração do *status* afigurador da imagem.⁹⁹

⁹⁷ *WL 1804*. SW X, p. 118.

⁹⁸ Fichte é bastante claro sobre esse ponto: “pois é evidente que um representante sem representação do que está sendo representado, uma imagem sem figuração do que é afigurado, não é nada: em suma, que uma imagem enquanto tal, já de acordo com sua natureza, não tem qualquer autonomia, mas aponta para um originário fora de si.” *WL 1804*. SW X, p. 140.

⁹⁹ Por isso, como diz Fichte: “todo nosso saber parte unicamente de um fato absoluto, precisamente do fato de que a aparição sabe de si, se manifesta para si.” *WL 1812*, SW X, p. 344.

A doutrina da imagem, que na exposição das lições de 1804 tem seu primeiro esboço¹⁰⁰, na medida em que estabelece aquela relação de afiguração entre a finitude do saber da consciência e seu fundamento absoluto incognoscível, certamente permite a Fichte dar uma resposta sobre o “como” (*was*) dessa relação, isto é, sobre o modo como se pode reconhecer na estrutura interna ao próprio saber uma condição de possibilidade de sua manifestação. Entretanto, e agora surge talvez o problema mais delicado para a doutrina-da-ciência, a mesma teoria sobre a imagem não explica adequadamente o “que” (*dass*) da relação de afiguração. Dito de outro modo, trata-se de explicar a origem mesma dessa afiguração, não apenas qual seja sua condição de possibilidade, mas sobretudo qual sua “condição de efetividade”, por assim dizer. A doutrina-da-ciência precisa esclarecer o que justifica a própria existência do saber absoluto.

Diante de tal dificuldade, Fichte elabora a teoria, a meu ver bastante problemática, sobre o *hiatus irrationalis*. De certo modo, não se trata neste caso propriamente de uma verdadeira teoria fundamentada, senão de uma espécie de proposição reguladora, simplesmente postulada por Fichte. A teoria fichtiana pretende explicar, a partir da afirmação de uma projeção por hiato absoluto, uma espécie de *salto mortale*, para utilizar a célebre metáfora de Jacobi, como se dá a passagem do princípio absoluto (que em última instância se revela como pura vida em-si) incondicionado e fechado em si mesmo à sua manifestação no saber absoluto, isto é, na imagem de um eu puro ou de uma consciência pura. Aparentemente lidamos aqui, em meio à formulação idealista-transcendental de Fichte, com o mesmo problema fundamental das teorias platônica e neo-platônicas: como explicitar a passagem do Uno ao múltiplo.

Contudo, como observa Günter Zöller (2003, p. 106), a relação de figuração não pode ser identificada com uma relação de princípio e principiado, isto é, não se deve considerar o saber absoluto como mera emanção ou produto completamente determinado proveniente do Absoluto enquanto tal. A imagem do Absoluto é ela própria um processo autogenético, uma construção de si ao infinito, como já afirmara a primeira *Doutrina-da-Ciência de 1794/5*. Mesmo assim, permanece a dificuldade de determinar que espécie de vínculo pode se estabelecer nessa relação. Na tentativa de esclarecer esse problema, Zöller sugere que o conceito de projeção *per hiatus* pode ser compreendido a partir de uma analogia com o conceito de pulsão ou impulso (*Trieb*):

¹⁰⁰ Cf. DRECHSLER 1954, p. 117. Essa teoria sobre o saber enquanto imagem será plenamente desenvolvida por Fichte só mais tarde, especialmente a partir dos cursos sobre lógica transcendental de 1812.

A relação entre o Absoluto e sua imagem (o eu enquanto saber) não se dá como simples relação de *principium* e *principiatum*. A vida absoluta é o eu em devir, o eu que deve se constituir enquanto eu, mas a necessidade de manifestação do próprio Absoluto é um fato absoluto, se dá por *Projection per hiatum*. Podemos atribuir ao Absoluto, em analogia à nossa pulsão prática, uma pulsão (*Trieb*) de se repetir através do saber. (2003, pp. 106-7).

Infelizmente essa explicação, mesmo com a imagem clara de sua analogia, simplesmente troca uma asseveração por outra, retira o caráter místico da emanção desde o Absoluto para lhe atribuir uma disposição antropomórfica criadora. Todavia, mais problemático ainda do que o caráter assertórico da teoria sobre o hiato irracional é a tentativa de Fichte de estabelecer um segundo sentido para o conceito de intuição intelectual. Agora, Fichte parece surpreendentemente ultrapassar os limites transcendentais rígidos de sua teoria cognitiva, pois fala de uma intuição intelectual da própria existência do saber, que intui a si mesmo enquanto não originado por essa intuição. Em outras palavras, a tese sobre o *hiatus irrationalis* assume não só o puro engendramento do saber como projeção por hiato desde um princípio incondicionado, como também uma forma de intuição direta dessa relação descontínua e inexplicável:

Agora, o saber vivo intui a si mesmo, pura e simplesmente como ele é internamente, justamente porque se projeta *realiter*. Mas, em primeiro lugar, ele é *absolutamente por si*; ele deve, portanto, intuir a si mesmo¹⁰¹, e aqui *in specie*, como não sendo a partir da intuição. Aqui, portanto, surge o absoluto *hiatus*, e a projeção *per hiatum*, como verdadeira expressão racional da relação da coisa: o ponto de vista da Intuição¹⁰² ou do conceito na sua separação da essência, não como a essência mesma, mas enquanto sua simples imagem, e a aniquilação dessa imagem frente a coisa. (...). Essa intuição deve por sua vez ser intuída, ou ser projetada *per hiatum*: **a partir disso resulta justamente a intuição de um saber originário completo e existente, intuição do que acima se denominou ser do saber.**¹⁰³

¹⁰¹ Ver nota seguinte.

¹⁰² Aqui é possível observar a inconsistência de Fichte no uso dos termos *Anschauung* e *Intuition*, pois, se na maior parte do texto de 1804 o autor utiliza o termo *Anschauung* para designar a intuição fática em contraposição ao conceito, e o termo *Intuition* como análogo à expressão 'intuição intelectual', nesse parágrafo citado a relação parece simplesmente se inverter.

¹⁰³ FICHTE. *WL 1804*. SW X, p 277.

Em suma, a tentativa fichtiana de estabelecer uma completude sistemática da razão que consiga inclusive abarcar de modo imanente aquilo que ultrapassa toda e qualquer compreensão – essa teoria sobre uma possível conexão interna entre o próprio Absoluto e sua manifestação no saber absoluto, relação que Fichte pretende fundamentar a partir de sua teoria da afiguração em conjunto com sua tese acerca de uma intuição intelectual do próprio ser do saber –, não parece, com relação ao restante contexto teórico que lhe circunscreve, efetivamente sustentável. Talvez devamos partir do seguinte princípio metodológico: se a dificuldade de explicação da teoria é maior do que a do próprio problema que ela pretende resolver, isso já é sinal suficiente para colocá-la em dúvida.

Obviamente, essa última indicação não deve ser lida como crítica à totalidade do esforço fichtiano em desenvolver uma teoria sistemática do saber absoluto, mas tão somente aos problemas específicos que a busca por uma completude “trans-epistêmica” acarreta. Se por um lado a intuição intelectual, enquanto fundamento do conhecimento humano, liberta o filósofo dos grilhões da estrutura lógico-discursiva da razão, fazendo com que a pergunta sobre a unidade do saber seja ao mesmo tempo uma pergunta sobre a unidade de sua própria certeza vivida, essa mesma intuição intelectual, em sentido oposto, pode dar asas a uma forma de especulação místico-metafísica que transforma a liberdade do agir determinado da consciência na liberdade irrestrita e ilusória daquela pomba kantiana, que pretendia voar no vácuo. Em certa medida, Fichte o sabia precisamente.

Fica aqui da mesma forma claro quão longe chega a dedução e reconstrução do saber verdadeiro na doutrina-da-ciência: a intuição pode intuir a si mesma, o conceito pode conceber a si próprio; tão longe um alcança, tanto o outro. O conceito encontra seu limite; concebe a si mesmo como limitado, e sua completa auto-concepção é o conceber de seus limites. O limite, o qual ninguém ultrapassará, mesmo sem qualquer requisição ou exigência nossa, ele reconhece exatamente; e para além dele encontra-se o uno, a pura luz vivente; o intuicionar aponta assim para além de si mesmo em direção à vida, ou à experiência, mas não àquele conjunto miserável de aparências vazias e nulas, no qual a honra da existir não toma parte, senão àquela experiência que unicamente contém algo de novo: à uma vida divina.¹⁰⁴

¹⁰⁴ *WL 1804. SW X*, p. 152.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Isto foi precisamente a dificuldade de toda filosofia que não quis se tornar um *dualismo*, mas que levou a sério a busca pela unidade: que ou nós é que devemos perecer, ou Deus. Nós não o queremos, Deus não o pode!”¹⁰⁵ Nessa única sentença, Fichte registra de maneira magistral os dois impasses que nortearam sua investigação. A filosofia que não quer se tornar um dualismo é justamente aquela que compreende a razão de modo sistemático e procura demonstrar o fundamento último desse sistema. Ao mesmo tempo, tal exigência de unidade sistemática conduz a filosofia, em última instância, a seu próprio limite. Em linhas gerais, o projeto filosófico de Fichte não é senão a tentativa de resolver esses dois problemas, e cada qual obtém uma possível resposta nas respectivas duas fases principais de sua obra. Nesse sentido, a tarefa de uma fundamentação última do conhecimento revelou a intuição intelectual como verdadeiro alicerce de toda construção conceitual da razão. Nesse sentido também, o aprofundamento dessa fundamentação indicou uma raiz inescrutável, simplesmente porque inescrutável, da totalidade do saber: o próprio Absoluto.

A presente tese é um ensaio de compreensão dessa complexa resposta fichtiana. Mais do que isso, tentei demonstrar, a partir das investigações precedentes, que a posição de Fichte é em parte não só sustentável como coerente. A teoria sobre a intuição intelectual, tal como se apresenta na doutrina-da-ciência, não é de modo algum uma artimanha fabulosa que elimina todos os problemas teóricos do idealismo com um passe de mágica. Pelo contrário, a intuição intelectual é antes de tudo um diagnóstico, e um diagnóstico preciso sobre tais problemas: se o sistema de filosofia transcendental pretende ser consistente, ele deve abdicar de qualquer afirmação sobre um princípio transcendente à consciência. Se ele almeja completude, ele deve considerar como fundamento de sua limitação inclusive aquilo que o transcende. Este status paradoxal do Absoluto, que para Kant toma a forma de antinomia, é com certeza o tema mais delicado de qualquer filosofia que se queira compreender como ciência. A doutrina-da-ciência, ciência de todo saber, precisa evitar tanto um reducionismo epistêmico radical, que elimina toda possibilidade de transcendência, quanto uma recaída na velha metafísica edificante, que é transcendente.

¹⁰⁵ FICHTE. *WL 1804*. SW X, p. 147.

No meio desses dois extremos se encontra o idealismo crítico.¹⁰⁶ Assim, a intuição intelectual representa também o ponto de convergência entre a certeza imanente da consciência e a verdade transcendente na vida do Absoluto. Ela permite a realização de uma síntese entre os dois mundos, da sensibilidade ou razão fática determinada e da inteligibilidade ou intuição genética determinante, simplesmente porque confere a nós mesmos esse *dúplice status*, ou seja, indica no próprio eu sua determinação finita como sujeito pensante e sua aspiração infinita enquanto ser para a liberdade, pura tarefa de autoconstrução.

Um ano antes de sua morte prematura Fichte descreve no seu diário filosófico de 1813, com algumas poucas palavras, mas de maneira precisa, a posição fundamental que a intuição assume na doutrina-da-ciência:

Tenho apenas uma unidade, não através de construção, mas simplesmente *dada*; uma unidade não do pensamento, e do juízo, mas da intuição, da própria apercepção imediata; isto faltava; só a partir de sua inclusão a síntese pode tornar-se verdadeiramente completa. Tacitamente ela se manifesta sem dúvida por toda parte.¹⁰⁷

Se na *Doutrina-da-Ciência de 1804*, texto central no desenvolvimento filosófico de Fichte, o autor define a essência da filosofia como uma recondução do múltiplo à absoluta unidade, podemos ler no trecho tardio de 1813 justamente **o que** deve constituir e **como** deve ser constituída uma tal síntese. A apercepção, ou se quisermos, o eu autoconsciente, se traduz novamente em fundamento último do saber filosófico. E tal fundamentação, longe do formalismo lógico do eu transcendental kantiano, se dá a partir de uma intuição imediata do eu, mais precisamente, a partir da intuição intelectual. Eis a única forma cognitiva que consegue superar os dilemas da consciência intencional, essa a única maneira de responder ao ceticismo da reflexão, que vê a consciência através do

¹⁰⁶ “Isso, que o espírito finito tem de pôr necessariamente algo absoluto fora de si (uma coisa em si) e contudo, pelo outro lado, reconhecer que o mesmo só está aí *para ele* (é um *noumenon* necessário), é aquele círculo, que ele pode ampliar ao infinito, mas do qual nunca pode sair. Um sistema que não toma em consideração esse círculo é um idealismo dogmático; pois é propriamente apenas o círculo indicado que nos delimita e faz de nós seres finitos; um sistema que tem a ilusão de ter saído dele é um dogmatismo realista transcendente. A doutrina-da-ciência ocupa precisamente o meio entre esses dois sistemas e é um idealismo crítico, que também se poderia denominar um **real-idealismo** ou um **ideal-realismo**.” FICHTE. *Grundlage*. SW I, p. 281; trad., p. 151.

¹⁰⁷ FICHTE. *Diarium*. Última inquirenda, p. 266.

pensamento, e portanto está sempre enredado na iteração infinita das consciências pensadas, que jamais atingem uma identidade plena.

Assim, a dicotomia produzida pela consciência intencional descritiva, que se dirige ou se focaliza exclusivamente ao objeto, e nesse foco exclusivo necessariamente omite para si sua presença, esse saber delimitado por uma determinação positiva do objeto e por uma conseqüente negação de si, só pode ser superado através de uma consciência mais fundamental, genética, ciente da lei de construção do objeto, ou seja, de sua própria atividade construtora.¹⁰⁸ Como diz Fichte em seu curso sobre os *Fatos da Consciência de 1811*, “nossa intuição intelectual não é intuição de um objeto, mas de uma lei para um objeto. (...) Nós destacamos o saber e o intuimos. A intuição fundamental é a auto-intuição do saber.”¹⁰⁹

Uma outra implicação desse saber de si do próprio saber é a determinação de seu limite exterior, de sua fronteira máxima: o Absoluto. Mas, “o que é, pois, o ser Absoluto?” -pergunta Fichte em 1801, respondendo em seguida de modo conciso: “aquilo que o saber capta como sua origem absoluta, e, portanto, o não-ser do saber.”¹¹⁰ O Absoluto é assim origem e negação do saber. Ora, se o Absoluto é origem ou fundamento último do saber, este saber deve estar contido no próprio Absoluto; mas se isto é verdadeiro, então o Absoluto é uma negação *sui generis* do saber, não uma simples oposição lógica, mas uma oposição por superação. Nesse sentido a relação entre o Absoluto e o saber reproduz aqui aquela relação entre o eu absoluto e o binômio eu/não-eu exposta na primeira versão da doutrina-da-ciência. Que implicações isso traz ao próprio conceito de saber?

Uma primeira conseqüência diz respeito justamente a teoria fichtiana do saber enquanto imagem. O fundamento incondicionado, que é em si, por si e para si, tem na intuição intelectual sua primeira imagem ou manifestação, e esta por sua vez tem na estrutura lógico-transcendental sua própria imagem, ou seja, temos aqui a imagem da imagem. Porém, é interessante observar aqui que o caráter de imagem permanece como

¹⁰⁸ “(...) a absoluta forma do pensar é a diferença entre ser e imagem. A consciência da mesma é assim uma intuição intelectual de compreensão absoluta, evidência, clareza, e fundamento de toda outra compreensão; mas também só da compreensão. Quero dizer, esta intuição é *toto genere* distinta da consciência de uma propriedade qualitativa de a, isto que usualmente se denomina intuição, e em contraposição à qual denominei intelectual a primeira; (...). Pois através dessa intuição intelectual não será dada nenhuma propriedade, senão algo totalmente outro, o sentido, o significado pelo qual se deve considerar a propriedade; seja ela tomada como ser ou como imagem. E isso é de fato a absoluta compreensão do fenômeno.” FICHTE. *Logik 2*, SW IX, pp. 136-7.

¹⁰⁹ *Tatsachen des Bewußtseins 1811/12*. Vorlesungen II, p. 328.

¹¹⁰ *WL 1801*. SW II, p. 63.

propriedade comum em todas as relações estabelecidas, e esta continuidade possibilita ao eu reconhecer ambos os lados do limite em cada etapa de afiguração. Em outras palavras, “no conceito do próprio transcendental encontra-se um sair para além dos limites do processo cognitivo, um contato com aquilo que é, em relação ao conhecimento, independente e transcendente, dado, com o qual neste sair a ligação com o imanente se conserva e permanece justamente nesses limites.”¹¹¹

Uma implicação mais profunda se refere ao papel que o saber tem na definição da própria condição humana. Aqui surge o significado genuinamente religioso da epistemologia de Fichte. Estando o saber limitado a partir de sua própria natureza imagética, sendo ele manifestação ou fenômeno de uma origem absoluta que lhe escapa, este mesmo saber deve servir como via de acesso àquilo que lhe dá sentido. A ultrapassagem dos limites de todo saber não é um simples ato de fé cega, mas uma prova por redução ao absurdo. O idealismo consumado, portanto, na medida em que é uma auto-negação do entendimento e simultânea compreensão de seu limite inerente, deve chegar a um realismo absoluto, cuja expressão não-discursiva é a própria vida. Como diz Fichte em um fragmento de seus últimos textos, “na exposição da doutrina-da-ciência porvir tudo depende de se negar a reflexão a partir dela mesma. / Portanto, chegar legitimamente lá onde Schelling quis chegar ilegitimamente.”¹¹²

Destarte, o Absoluto constitui-se limite do saber finito na medida em que também se torna possibilidade ilimitada do viver. Assim, o conceito de saber determina uma etapa transitória no processo de auto-realização da essência humana, cuja totalidade jamais se esgota na pura racionalidade. A teoria do conhecimento de Fichte, apesar de todo seu rigor lógico, é na verdade uma lógica do espírito individual, uma tentativa de esclarecer conceitualmente o caminho de ascensão do eu para além de sua mera conceitualidade. Frequentemente denominada teologia negativa, a via ascendente da doutrina-da-ciência é, sem dúvida alguma, ascese da própria razão, transformação da identidade formal de um eu absoluto abstrato em identidade real de uma consciência pura.

De fato, a filosofia da religião como disciplina isolada não foi tema frequente dos cursos de Fichte justamente por estar tão presente, ainda que de modo subjacente, na própria idéia de filosofia do autor. Quero dizer com isto que uma compreensão correta do

¹¹¹ Gurwitsch, G. *Fichtes System der konkreten Ethik*. Hildesheim: Olms Verlag, 1984; p. 5.

¹¹² *Ultima Inquirenda*, p. 341.

sentido da filosofia transcendental exige necessariamente uma reinterpretação da teoria do saber sob a ótica religiosa. Não se trata aqui, porém, de uma vinculação direta com a doutrina cristã, ou com qualquer forma determinada de religião. Pelo contrário, Fichte pretende mostrar que a auto-transcendência do saber humano a partir de sua própria imanência constitui o sentido verdadeiro e mais universal do que se denomina por religião. Sem esta chave de leitura, a doutrina-da-ciência se torna algo de certo modo incompreensível, ou, no mínimo, uma teoria inconsistente.

O objeto de investigação da teoria filosófica fichtiana é o saber enquanto saber, mas de modo algum o saber pelo saber. A clausura epistemológica ditada pela crítica transcendental não deve ser vista como apogeu ou hipóstase da razão, e sim como determinação para a liberdade, ou seja, como abertura de si da racionalidade finita do eu em direção ao sentido maior de sua própria existência manifesta. Desse modo, o limite do saber traça a fronteira que separa, mas que também une, filosofia e religião. Em certa medida, poderíamos dizer que, no caso da doutrina-da-ciência, a filosofia consiste na expressão formal da vida interior que o espírito religioso deve realizar em ato.

Se a filosofia transcendental investiga as condições de possibilidade do conhecimento humano, ela precisa levar esta tarefa realmente a cabo. Mas procurar o fundamento absoluto do conhecimento nas malhas do discurso filosófico é o maior dos pecados metodológicos. Em outras palavras, o Absoluto surge apenas na medida em que a razão se compreende enquanto simples razão. E o eu absoluto de Fichte, este eu que aos olhos de seus contemporâneos (e de muitos de nossos contemporâneos) aparece imenso como um gigante, deve ser visto entretanto como um mero ponto nulo de consciência, uma humilde negação de si, que revela com seu sacrifício a verdadeira intuição intelectual.

O aniquilar-se e sacrificar-se desse próprio eu é portanto o fenômeno mais absoluto: ou a manifestação, e nesta manifestação de modo algum aparece o eu como um *real*, senão o Absoluto se manifesta, como *introvertendo* a si mesmo, desde o seu ser-aí: e o aparecer do eu, como o absoluto e puro aparecer, sem uma verdade real em si: irrecusável, porque é a condição para a introversão do Absoluto. Isto, esta intuição de seu próprio nada, e o introverter do Absoluto, como Absoluto em si mesmo, é de fato a *verdadeira intuição intelectual* e fora dela não há outra.”¹¹³

¹¹³ *WL 1804*³. GA II 7, pp. 367-8.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia principal

Fontes da obra de Fichte

FICHTE, Johann G. **Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964 -. (Eds. R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky).

_____. **Sämmtliche Werke**. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. (Ed. I. H. Fichte).

_____. **Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2000-. (Eds. H. G. von Manz, E. Fuchs, R. Lauth, I. Radrizzani).

_____. **Ultima Inquirenda**. J.G. Fichtes letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre Ende 1813/Anfang 1814. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001. (Ed. R. Lauth).

_____. **Briefe**. Leipzig: Reclam, 1986. (Ed. Buhr, M.).

Traduções da obra de Fichte

_____. **Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência ou da assim chamada Filosofia**. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Título original: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der so genannten Philosophie (1794).

_____. **A Doutrina-da-Ciência de 1794**. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Título original: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/5).

_____. **O Princípio da Doutrina-da-Ciência**. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Título original: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre – 1. Cap. (1797).

_____. **O Programa da Doutrina-da-Ciência**. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Título original: [Ankündigung] Seit sechs Jahren... (1800).

_____. **Comunicado claro como o Sol ao grande Público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima Filosofia**. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 2. ed. São

Paulo: Abril Cultural, 1984. Título original: Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neusten Philosophie (1801).

_____. **A Doutrina-da-Ciência e o Saber Absoluto** (1ª parte). Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984. 2ª ed. Título original: Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/2).

Fontes de outras obras

DESCARTES, René. **Œuvres**. Paris: F. G. Levrault, 1824-. 11 v. (Ed. V. Cousin).

_____. **Meditações, Objeções e Respostas, Cartas**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Jr. In: Os Pensadores. 4. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1988. 2 v. Título original: Meditationes de Prima Philosophia et al.

HEGEL, Georg W. F. **Werke in zwanzig Bänden**. Frankfurt: Suhrkamp, 1999. 20 v.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Meneses. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. Título original: Phänomenologie des Geistes.

HÖLDERLIN, Friedrich. [**Juízo e Ser**]. Tradução: Joãozinho Beckenkamp. In: BECKENKAMP, J. Entre Kant e Hegel. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. Título original: Urteil und Sein.

JACOBI, Friedrich H. **Werke**. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1812-. 6 v. (Eds. Roth, Köppen).

KANT, Immanuel. **Gesammelte Schriften**. Ed. Der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1910 -.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: M. P. dos Santos, A. F. Morujão. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Título original: Kritik der reinen Vernunft.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução: V. Rohden, A. Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. Título original: Kritik der Urteilskraft.

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

REINHOLD, Karl L. **Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen**. v. 1. Jena: Mauke, 1790. (Re-edição: Fabbianelli (ed.). Hamburg: Meiner, 2004).

_____. **Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft**. Hamburg: Meiner, 1978.

Bibliografía secundaria sobre Fichte:

AMERIKS, K., STURMA, D. (Eds.) **The Modern Subject**: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy. New York: Suny Press, 1995.

BARION, J. **Die intellektuelle Anschauung bei J.G. Fichte und Schelling und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung**. Würzburg: Becker, 1929.

BEISER, F. C. **German Idealism**: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

BERTINETTO, A. **Philosophie de l'Imagination, Philosophie comme Imagination**. La Bildlehre de J.G. Fichte. In: GODDARD, J-C., MAESSCHALCK, M., 2003.

BRITO, E. **J. G. Fichte et la Transformation du Christianisme**. Leuven: Peeters, 2004.

CRONE, K. **Fichtes Theorie konkreter Subjektivität**: Untersuchungen zur "Wissenschaftslehre Nova methodo". Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

CRUZ CRUZ, J. Filosofia Transcendental de Fichte. **Anuário Filosófico**, Pamplona, v. 10, n. 1, p. 245-257, 1977.

DRECHSLER, J. **Fichtes Lehre vom Bild**. Stuttgart: Kohlhammer, 1955.

DRUET P.-P. L'Antoss fichtéen: Essai d'Élucidation d'une Métaphore. **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain-la-Neuve, v. 70, p. 384-392, 1972.

FICHTE, E. **Johann Gottlieb Fichte**: Lichtstrahlen aus seinen Werken und Briefen nebst einem Lebensabriss. Leipzig: Brockhaus, 1863.

FÖRSTER, E. Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantische Philosophie. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, Schlehdorf a. K., v. 56, n. 2, p. 169-190, 2002.

FRANKS, P. **All or Nothing**: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

GIRNDT, H. **Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen 'Differenzschrift'**. Bonn: Bouvier, 1965.

GLOY, K. Der Streit um den Zugang zum Absoluten. Fichtes indirekte Hegel-Kritik. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, Schlehdorf a. K., v. 36, n. 1, p. 25-48, 1982.

_____. Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten. **Fichte-Studien**, Amsterdam, v. 1, p. 41-72, 1990.

GODDARD, J-C. e MAESSCHALCK, M. (Eds.). **Fichte, La Philosophie de la Maturité** (1804-1814). Paris: Vrin, 2003.

GRAM, M. S. Intellectual Intuition: the Continuity Thesis. **Journal of History of Ideas**, New York, v. 42, p. 287-304, 1981.

GROSOS, P. **Système et subjectivité**. Étude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Hegel, Schelling. Paris: Vrin, 1996.

GUEROULT, M. **L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte**. Paris: Les Belles Lettres, 1930. 2 v.

GURWITSCH, G. **Fichtes System der konkreten Ethik**. Hildesheim: Olms Verlag, 1984.

HAMMACHER, K (Ed.). **Der Transzendente Gedanke**: Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes. Hamburg: Meiner, 1981.

HEIMSOETH, H. **Fichte**. München: Reinhardt, 1923.

HENRICH, D. **Fichtes Ursprüngliche Einsicht**. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1967.

HORSTMANN, R.-P. **Die Grenzen der Vernunft**. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus. Frankfurt a.M.: Hain, 1991.

IVALDO, Marco. **I Principi del Sapere**. La Visione trascendentale di Fichte. Napoli: Bibliopolis, 1987.

JANKE, W. **Sein und Reflexion**. Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin: de Gruyter, 1970.

_____. **Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre 1805**. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1999.

KLEMM, D., ZÖLLER, G. (eds.) **Figuring the Self**: Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy. Albany: Suny Press, 1996.

KLOTZ, H. C. **Selbstbewusstsein und Praktische Identität**: Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova Methodo. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.

KOCH, R. **Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins**. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1989.

LAUTH, R. Le Problème de l'Interpersonnalité chez J. G. Fichte. **Archives de Philosophie**, Paris, v. 25, p. 325-344, 1962.

_____. Genèse du "Fondement de la Doctrine de la Science" de Fichte a partir de ses "Méditations personnelles sur l'Elementarphilosophie". **Archives de Philosophie**, Paris, v. 34, p. 51-79, 1971.

_____. **Hegel vor der Wissenschaftslehre**. Stuttgart: Steiner-Verlag, 1987.

LÉON, X. **Fichte et son Temps**. Paris: Armand Colin, 1922. 2 v.

LUFT, E. Problemas de Método na Filosofia de Fichte. **Veritas**, Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 223-235, 2002.

LÜTTERFELDS, W. Fichtes transzendente Erfahrungserklärung und die Kritik der Letztbegründung bei Hans Albert. **Philosophisches Jahrbuch der Gorresgesellschaft**, Fulda, v. 84, p. 293-317, 1977.

MEDICUS, F. **Fichtes Leben**. Leipzig: Felix Meiner, 1922.

NEUHOUSER, F. **Fichte's Theory of Subjectivity**. Cambridge: Cambridge UniPress, 1990.

PAIMANN, R. **Die Logik und das Absolute**. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.

PAREYSON, L. **Fichte. Il Sistema della Libertà**. Milano: Mursia, 1976.

PERRINJAQUET, A. Intuition intellectuelle et conscience morale dans la phase de la WL nova methodo. **Fichte-Studien**, Amsterdam, v. 16, p. 151-165, 1999.

PHILONENKO, A. **Die intellektuelle Anschauung bei Fichte**. In: HAMMACHER (Ed.) 1981.

_____. **L'Oeuvre de Fichte: A la Recherche de la Vérité**. Paris: Vrin, 1984.

_____. **La Liberté humaine dans la Philosophie de Fichte**. 3. ed. Paris: Vrin, 1999.

PIMENTA, P. P. Entendimento Discursivo e Entendimento Intuitivo no § 77 da Crítica do Juízo. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 2, p. 19-33, 1997.

ROCKMORE, T. **Fichte's Antifoundationalism, Intellectual Intuition, and Who One Is**. In: BREAZEALE, D., ROCKMORE, T. (Eds.). *New Perspectives on Fichte*. New Jersey: Humanities, 1996.

ROHS, P. **Johann Gottlieb Fichte**. München: Beck, 1991.

SANTORO, T. S. De Kant a Fichte: Apercepção como Fundamento. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 9, p. 71-90, 2007.

SANTOS, L. R. dos. **O Espírito da Letra**: Sobre o Conflito entre Fichte e Schiller a respeito da Linguagem da Filosofia. In: *Fichte: Crença, Imaginação e Temporalidade*. Porto: Campo das letras, 2002.

SCHLÖSSER, U. **Das Erfassen des Einleuchtens**. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 als Kritik an der Annahme entzogener Voraussetzungen unseres Wissens und als Philosophie des Gewißeins. Berlin: Philo Verlag, 2001.

SCHÜSSLER, I. **Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre**. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1972.

SEDGWICK, S. (Ed.) **The Reception of Kant's Critical Philosophy**. Fichte, Schelling and Hegel. Cambridge: Cambridge UniPress, 2000.

SIEP, L. **Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804**. Freiburg/Munich: Karl Alber, 1970.

STOLZENBERG, J. **Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung**: die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.

_____. Fichtes Deduktionen des Ich 1804 und 1794. **Fichte-Studien**, Amsterdam, v. 30, p. 1-13, 2006.

_____. **Die Grenzen des Wissens**. Zu Fichtes Theorie der Selbstvernichtung des Wissens in der späten Wissenschaftslehre. In: ZÖLLER, G. (Ed.) *Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University, 2009. No prelo.

THOMAS-FOGIEL, I. **Critique de la Représentation**: Étude sur Fichte. Paris: Vrin, 2000.

TILLIETTE, X. **Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung**. In: HAMMACHER (Ed.) 1981.

_____. **Recherches sur l'Intuition Intellectuelle de Kant à Hegel**. Paris: J. Vrin, 1995.

TORRES FILHO, R. R. **O Espírito e a Letra**. A Crítica da Imaginação pura em Fichte. São Paulo: Ática, 1975.

TRAUB, H. Über die Grenzen der Vernunft. **Fichte-Studien**, Amsterdam, v. 14, p. 87-106, 1998.

VETÖ, M. **De Kant à Schelling**: les deux voies de l'idéalisme allemand. Grenoble: Jérôme Millon, 1998-2000. 2 v.

WILLIAMS, R. **Recognition: Fichte and Hegel on the Other**. New York: Suny Press, 1992.

ZÖLLER, G. **Le Legs de Fichte**. Les Derniers Textes sur la Wissenschaftslehre (1813-1814). In: GODDARD, J-C., MAESSCHALCK, M., 2003.

Demais textos

ALBERT, H. **Tratado da Razão Crítica**. Tradução: Idalina A. da Silva et. al. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. Título original: Traktak über kritische Vernunft.

BEISER, F. C. **The Fate of Reason**. German Philosophy from Kant to Fichte. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

BIONDI, P. C. **Aristotle. Posterior Analytics II. 19**. Introduction, Greek Text, Translation and Commentary, Accompanied by a Critical Analysis. Quebec: Presses de l'Université Laval, 2004.

BONDELI, M. **Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold**. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1995.

BONDELI, M. e LAZZARI, A. (Eds.) **Philosophie ohne Beynamen**. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds. Basel: Schwabe, 2004.

BROOK, A. **Kant and the Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CAMUS, A. **Le Mythe de Sisyphe**. Paris: Gallimard, 1942.

DÜSING, K. **Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik**. Bonn: Bouvier, 1976.

_____. **Constitution and structure of self-identity**: Kant's theory of apperception and Hegel's criticism. (1983). In: STERN, R. (Ed.). G.W.F. Hegel: Critical Assessments. v. 3. London: Routledge, 1993.

FULDA, H. F., HENRICH, D. (Eds.) **Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes**. Stuttgart: Suhrkamp, 1973.

HINTIKKA, J. Cogito ergo sum: Inference or Performance? **Philosophical Review**, Ithaca, v. 71, p. 3-32, 1962.

JAESCHKE, W., SANDKAULEN, B. (Eds.) **Friedrich Heinrich Jacobi**: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg: Meiner Verlag, 2004.

JOLIVET, R. **L'Intuition intellectuelle et la Problème de la Métaphysique**. Paris: G. Beauchesne, 1934.

KITCHER, P. **Kant's transcendental Psychology**. New York: Oxford University Press, 1993.

KLEMME, H. **Kants Philosophie des Subjekts**: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Hamburg: Meiner, 1996.

KÜMMEL, F. **Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968.

LAUTH, R. (Ed.). **Philosophie aus einem Prinzip**. Karl Leonhard Reinhold. Sieben Beiträge nebst einem Briefkatalog aus Anlaß seines 150. Todestages. Bonn: Bouvier, 1974.

LEHMANN, G. **Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer**. Bern: Scheitlin Spring 1906.

LUFT, E. **As Sementes da Dúvida**. Investigação Crítica dos Fundamentos da Filosofia Hegeliana. São Paulo: Mandarin, 2001a.

_____. **Fundamentação última é viável?** In: Cirne-Lima, C. R., Almeida, C. (Eds.) *Nós e o Absoluto*. Festschrift em Homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001b.

MATZUN, E. **Der Begriff der intuitiven Erkenntnis bei Schopenhauer**. Kiel, 1926. Dissertação.

OLIVEIRA, M. A. de. **Sobre a Fundamentação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

ROCKMORE, T. **Hegel's Circular Epistemology**. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

SANTORO, T. S. Hegel contra o Saber Imediato: Análise crítica do primeiro capítulo da Fenomenologia do Espírito. **Contradictio**, Curitiba, v. 1, p. 21-31, 2008.

SARKAR, H. **Descartes' Cogito saved from the great Shipwreck**. Cambridge: Cambridge UniPress, 2003.

SCHICK, S. **Vermittelte Unmittelbarkeit**: Jacobis "Salto mortale" als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

SCHULZ, W. **Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings**. Stuttgart: Neske, 1975.

STRAWSON, P. F. **The Bounds of Sense**. An Essay on Kant's Critique of pure Reason. London: Routledge, 1993.

TILLIETTE, X. **Schelling: une Philosophie en Devenir**. Paris: J. Vrin, 1970. 2 v.

GLOSSÁRIO

anschauen: intuir (minúsculo)

Anschauung: intuição (minúsculo)

Ansich: em-si

Ansicht: visar (ou ponto de vista)

begreifen: conceituar

Begriff: conceito

das Durch: Através

Einleuchten: Elucidação

einleuchten: elucidar, evidenciar

einsehen: intuicionar

Einsicht: o intuicionar

Erscheinung: fenômeno

Evidenz: evidência

Gewissheit: certeza

Grund: fundamento

Handeln: agir

Ichheit: egoidade

Intelligieren: intelecção

intuiren: Intuir (maiúsculo)

intuirend: Intuinte

Intuition: Intuição (maiúsculo)

Prinzipiiieren: principiar

Projizieren: projetar

Sehen: Ver

von sich: por si