**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**

**FACULDADE DE FILOSOFIA**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LEONARDO SIQUEIRA GONÇALVES**

# A CONSCIÊNCIA IMEDIATA NA DOUTRINA DA CIÊNCIA NOVA METHODO DE FICHTE

**GOIÂNIA**

**2019**

sistema de bibliotecas ufg

PRPG
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

UFG

# TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:** **[X] Dissertação** **[ ] Tese**

**2. Identificação da Tese ou Dissertação:**

Nome completo do autor: LEONARDO SIQUEIRA GONÇALVES

Título do trabalho: **A CONSCIÊNCIA IMEDIATA NA DOUTRINA DA CIÊNCIA NOVA METHODO DE FICHTE**

**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento [ x ] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Leonardo Siqueira Gonçalves
Assinatura do(a) autor(a)2

Ciente e de acordo:

Assinatura do(a) orientador(a)[2]

Data: 30 /08/2019

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

[2] A assinatura deve ser escaneada.

**LEONARDO SIQUEIRA GONÇALVES**

# A CONSCIÊNCIA IMEDIATA NA DOUTRINA DA CIÊNCIA NOVA METHODO DE FICHTE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica e Teoria do conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Thiago Suman Santoro

.

**GOIÂNIA**

**2019**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Siqueira Gonçalves, Leonardo
A Consciência imediata na Doutrina da Ciência Nova Methodo de Fichte [manuscrito] / Leonardo Siqueira Gonçalves. - 2019.
138 f.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Suman Santoro.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2019.
Bibliografia.

1. Consciência imediata. 2. Intuição intelectual. 3. Doutrina da Ciência. I. Suman Santoro, Thiago, orient. II. Título.

CDU 1

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**
**FACULDADE DE FILOSOFIA**
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Ata da defesa pública da Dissertação de Mestrado do discente LEONARDO SIQUEIRA GONÇALVES

Aos 16 dias do mês de agosto de 2019, às 14:30 h, foi aberta a sessão pública na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a defesa da dissertação de mestrado elaborada pelo discente LEONARDO SIQUEIRA GONÇALVES, com o título "A consciência imediata na *Doutrina da Ciência Nova Methodo* de Fichte". Após a abertura da sessão, o Prof. Thiago Suman Santoro (UFG), orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores Hans Christian Klotz (UFG) e Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar (UFSCar). Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs brevemente seu trabalho, e em seguida ouviram-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas do mestrando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do aluno, foi ele considerado Aprovado por unanimidade pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins necessários.

Prof. Thiago Suman Santoro/UFG

Prof. Hans Christian Klotz/UFG

Prof. Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar/UFSCar

## RESUMO

A presente dissertação tem o objetivo de examinar a noção de consciência imediata, conforme se apresenta nos capítulos iniciais da *Doutrina-da-ciência nova methodo* e no *Ensaio de uma nova exposição da doutrina-da-ciência* de Fichte. A tese de que toda consciência é condicionada pela consciência imediata surge na economia do texto como alternativa à insatisfatória explicação da consciência que separa sujeito e objeto e culmina numa regressão ao infinito, ou ainda, na impossibilidade de explicar a consciência efetivamente. A consciência imediata é caracterizada pela unificação de sujeito e objeto, ou seja, é uma tese da unidade sintética originária da consciência. Contudo, a consciência imediata não é uma consciência completa, é apenas o fator subjetivo que deve ser pressuposto em toda consciência, e além disso apresenta o status de ideia que não aparece na consciência. A consciência imediata é propriamente uma consciência da ação, que possibilita as diversas vivências que compõem a experiência humana, em especial a moralidade. Os diferentes elementos que orbitam ao redor da temática da consciência imediata serão na medida do possível incluídos em nossa consideração. Todavia, antes de apresentar e tratar diretamente da consciência imediata vamos explorar a questão do princípio da filosofia e apresentar o que é próprio da doutrina-da-ciência, tal como tarefa, objeto e método, de modo que tenhamos disponível elementos preparatórios o suficiente para lidar com o contexto no qual a consciência imediata está inserida na exposição da Doutrina-da-Ciência.



Palavras Chave: consciência imediata, intuição intelectual, liberdade formal, doutrina da ciência.

**ABSTRACT**

The present dissertation aims to examine the notion of immediate consciousness as presented in the opening chapters of the *Doctrine-of-Science Nova Methodo* and in the *Essay on a new presentation of the doctrine-of-science* of Fichte. The thesis that all consciousness is conditioned by the immediate consciousness arises in the text as an alternative to the unsatisfactory explanation of the consciousness that separates subject and object and culminates in regression to infinity, or still, in the impossibility of explaining consciousness effectively. Immediate consciousness is characterized by the unification of subject and object, that is, it is a thesis of the synthetic unit of consciousness. However, immediate consciousness is not a complete consciousness, it is only the subjective factor that must be presupposed in all consciousness, and furthermore it presents the status of idea which does not appear in consciousness. The immediate consciousness is properly an awareness of action, enabling the various experiences that make up the human experience. specially the morality. The different elements that orbit around the issue of immediate consciousness will be as far as possible included in our consideration. However, before presenting and dealing directly with immediate consciousness, we shall explore the question about the principle of philosophy and present what is proper to the doctrine of science, such as concept, object, and method, so that we have preparatory elements sufficient to deal with the context in which immediate consciousness is embedded in the exposition of the Doctrine-of-science.

Keywords: immediate consciousness, intelectual intuition, formal freedom, doctrine of science.

*O olho olha para o ver: o olho é consciência imediata, e o ver é toda outra consciência. A consciência não é mais o mesmo que a consciência imediata do que o olho é o mesmo que ver.*

Fichte, WLnm §2

*Pure awareness is just seeing, itself; although pure, it usually appears to operate through the perceiving mind.*

YogaSutra II.20

**SUMÁRIO**

**Resumo ..... 5**

**Introdução ..... 8**

**1. A QUESTÃO DO PRINCÍPIO DA FILOSOFIA…….12**

**1.1. A tarefa da filosofia: deduzir o sistema da experiência…….…..13**
**1.2. O princípio da filosofia: a inteligência ou o eu-em-si …….19**
**1.3. O objeto da filosofia: o sistema da experiência……31**
**1.4. O método da filosofia: experimento, abstração e reflexão……..…35**

**2. A CONSCIÊNCIA IMEDIATA…….……51**

**2.1. O exame do pensamento *eu*……..……52**
**2.2. A consciência imediata……...…..…...62**
**2.3. O conceito imediato: o conceito do ato de intuir……84**

**3. A LIBERDADE FORMAL…….…….…….…96**

**3.1. As duas atividades: real e ideal……..……..97**
**3.2. Consciência e liberdade: a identidade e o caráter essencial do Eu..……110**
**3.3. Liberdade formal e consciência imediata……..…….119**

**Considerações Finais ……..…….125**
**Referências Bibliográficas ……..……130**

# LISTA DE ABREVIATURAS

## Fichte

*Resenha – Resenha do Enesidemo (1793)*

*Sobre o Conceito – Sobre o Conceito da Doutrina-da-ciência ou da Assim Chamada Filosofia (1794)*

*Grundlage – Fundamento de Toda a Doutrina-da-Ciência (1794/5)*

*WLnm – Doutrina-da-Ciência Nova Methodo (1796/9)*

*Ensaio – Ensaio de uma Nova Exposição da Doutrina-da-Ciência (1797)*

*Primeira Introdução – Primeira Introdução a Doutrina-da-Ciência (1797)*

*Segunda Introdução – Segunda Introdução a Doutrina-da-Ciência (1797)*

*Sittenlehre – O Sistema de Ética (1798)*

*Comunicado – Comunicado Claro como o Sol ao Grande Público (1801)*

As traduções de todas as obras que não estão em português são de nossa responsabilidade.

## Introdução

Após a recepção pública de sua primeira exposição da doutrina-da-ciência com "risos aparvalhados e zombarias insípidas" (FICHTE, 1988, p. 8), e até chegando ao ponto de recomendar-se que o autor fosse "internado em certos estabelecimentos moderados" (Ibidem), Fichte resolveu, por esse e outros motivos, mudar alguns pontos relativos ao método e à forma de apresentação da *Wissenschaftslehre*. Em 1797 foram publicados um conjunto de introduções e um capítulo que tinham como plano inicial ser uma nova exposição de sua filosofia, *segundo um novo método*. Nestas publicações ressurgiu a noção de intuição intelectual, que já havia aparecido à época das *Meditações* e na *Resenha do Enesidemo,* contudo não tinha sido empregada no *Fundamento de Toda Doutrina-da-ciência* de 1794. No capítulo publicado em 1797 a noção aparece como sendo uma *consciência imediata* que, primeiro, soluciona o problema surgido na tentativa de explicar a consciência separando sujeito e objeto – que desemboca num regresso ao infinito, pois para ter consciência do objeto, precisaria ter consciência do sujeito, e precisaria ter consciência da consciência, e então consciência da consciência da consciência, e assim a série regride sem fim, na tentativa de explicar o que é uma união, ou seja, a consciência, por meio de uma separação de sujeito e objeto, sem sucesso – portanto, primeiro, a tese de uma *consciência imediata* que unifica sujeito e objeto se mostra solução para o impasse do regresso ao infinito na tentativa de explicar a consciência; segundo, é uma consciência imediata da própria atividade, ou ainda, de que se é ativo, i.e., da espontaneidade do eu. Deste modo, esta consciência imediata é posicionada na economia do sistema da filosofia de Fichte como "o único ponto de vista firme para toda a filosofia" (FICHTE, 1988, p. 82), fundamentando tanto o aspecto teórico quanto o prático da filosofia. A *consciência imediata* é fundamentalmente consciência da ação, ou melhor, de um lado, diferindo-se de uma consciência objetiva, ou de um ato de consciência completo, é a consciência imediata ou o saber imediato de que faço algo ao fazê-lo, i.e., por exemplo, como a consciência da mão sendo levantada ao levantar a mão – é *ato* e *viva,* condição de possibilidade da consciência; por outro lado, é a consciência imediata da espontaneidade do eu, consciência de que se é ativo, auto-determinante. Os dois aspectos são um só, a saber, consciência imediata da

atividade, e marcam a fundamentação, tanto teórica quanto prática, da filosofia, na consciência imediata. Portanto, a peculiaridade dessa consciência imediata deve ser notada, pois é ponto fundamental no sistema da filosofia de Fichte.

Em razão da *consciência imediata* aparecer logo no início da exposição filosófica de Fichte, que é um sistema integrado, para termos elementos suficientes para trabalha-la precisaríamos percorrer toda a exposição, ou, com base nos escritos introdutórios, nos informar sobre o que está em questão e o que Fichte pretende, i.e., o que está fazendo, como está fazendo, etc., na doutrina-da-ciência. Portanto, o primeiro capítulo vêm informar esses pontos relativos à doutrina-da-ciência em geral, tratando, em especial, da questão do princípio da doutrina da ciência. Realizaremos a tarefa baseado nos escritos introdutórios de Fichte, e dando especial atenção, apesar de não exclusivamente, aos textos que são do mesmo período dos que utilizaremos para examinar a consciência imediata, ou seja, as *Primeira e Segunda Introduções à Doutrina da ciência (1797),* que são do mesmo período do *Ensaio de uma nova exposição da doutrina-da-ciência (1797)* e das preleções da *Doutrina-da-ciência nova methodo (1796/9),* além de *O Sistema de Ética (1798)*. Portanto, teremos uma primeira parte relativamente geral, mas que já apresenta e trata do que nos interessa.

No segundo capítulo, focaremos nos §§1 e 2 da *WLnm* e no capítulo 1 publicado no *Ensaio*, nos quais a noção de consciência imediata é apresentada e tratada. Seguiremos a estrutura do Ensaio, que tem uma divisão em três partes, tratando do postulado da *WLnm*, que é a tarefa de observar o processo do *pensamento eu*; depois trabalharemos com o contexto em que se insere a consciência imediata, e com a própria noção de consciência imediata, tal como é apresentada; e por fim, associaremos a consciência imediata às noções de atividade e repouso, e, determinabilidade e determinação, tal como aparecem na parte final do §1 e no §2 da *WLnm.* Vários pontos e questões surgem ao longo desse trajeto, e na medida do possível vamos abordá-los.

Tendo em vista que a consciência imediata é identificada com a noção de liberdade formal, vamos, no terceiro capítulo, explorar o tema da liberdade, tal como surge inicialmente no §3 da *WLnm.*Veremos que pelo desenvolvimento da exposição, a relação entre atividade real e atividade ideal ganha centralidade, pois a consciência imediata é consciência da ação, portanto é

um ato que envolve as duas atividades, real e ideal. As duas atividades, contudo, formam uma unidade, qual seja, a do próprio eu puro, portanto na sequência trabalharemos este ponto relativo a serem a consciência e a liberdade, que são sinônimos de atividade ideal e atividade real, o que possibilitam que o *eu ponha a si mesmo*. Por fim, tocaremos brevemente no que é próprio da liberdade formal, entendida como idêntica à autoconsciência imediata.

A pretensão desta dissertação é compreender o que está em questão no emprego de Fichte da noção de consciência imediata, realizado logo no inicio da sua segunda exposição da doutrina da ciência. Há interprete que entende se tratar de uma teoria da autoconsciência efetiva, como, por exemplo, Dieter Henrich. De outro lado, tem quem entenda que a consciência imediata é consciência do ato de julgar, não se tratando propriamente do tema da autoconsciência como fato – uma representante desta leitura é Isabelle Thomas-Fogiel. Existe leitura que defende ser o objeto da doutrina da ciência o tema da autoconsciência, em contrapartida há quem entenda ser a consciência em geral ou a experiência. Temos, associado à estas posições, respectivamente, Dieter Henrich e Frederick Neuhouser.

Diferentes elementos compõem e orbitam a atmosfera da consciência imediata, requerendo cuidado na consideração. Esperamos que este trabalho contribua, em geral, para o esclarecimento da filosofia de Fichte, que, nas palavras de Rubens Rodrigues, em se tratando do texto da *Grundlage*, "tem sido um dos mais densos e difíceis de toda a filosofia ocidental" (FICHTE, 1988, p. 35). Esperamos também que ilumine, em específico, o tema da consciência imediata, conforme apresentada no início da *WLnm* e no *Ensaio.* Apesar da dificuldade indicada na citação de Rubens Rodrigues, o estudo de Fichte pode ser recompensador, tal como sugere Allen Wood, ao dizer que "Fichte é um grande filósofo moderno. Ele é a figura mais original no desenvolvimento do idealismo alemão pós-kantiano. Em verdade, Fichte é a mais influente figura singular em toda tradição europeia continental da filosofia nos últimos dois séculos. (…) Aqui está meu desafio: você escolhe qualquer grande figura na tradição filosófica continental, e eu vou identificar uma ideia (as vezes várias ideias) que você vai concordar ser absolutamente central para o pensamento desse filósofo - mesmo constituindo uma das contribuições principais do filósofo. Então eu posso te mostrar que o autor original dessa ideia é Fichte" (WOOD, 2016, p. ix). Com isso em vista, esperamos honrar a

contribuição que Fichte tem para a história da filosofia, no que tange à temática da consciência imediata.

# 1. A QUESTÃO DO PRINCÍPIO DA FILOSOFIA

Com sua chegada em Jena em 1794, para ocupar a cadeira do kantiano Karl L. Reinhold, J. G. Fichte resolveu preparar um escrito introdutório à sua filosofia, que servisse de apresentação da mesma aos alunos. Este escrito foi nomeado *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência ou da Assim Chamada Filosofia* e versa sobre o conceito, a tarefa, o método, o objeto e os pressupostos da chamada Doutrina-da-Ciência, sendo, nas palavras do autor, "o único texto em que se filosofa sobre o próprio filosofar da doutrina-da-ciência e que, por isso, serve de introdução a esse sistema" (FICHTE, 1988, p. 7). Em verdade, outros textos de Fichte, posteriores ao *Sobre o Conceito*, também apresentam caráter introdutório ao seu sistema filosófico, como é o caso, por exemplo, no período de Jena, das *Primeira e Segunda Introdução à Doutrina-da-Ciência* (1797), e do *Comunicado Claro como o Sol* (1801).

Com o intuito de apresentar a questão do princípio da filosofia em Fichte, vamos utilizar esses diferentes escritos introdutórios, com enfoque maior na *Primeira Introdução* de 1797.[1] Trataremos das questões da tarefa da filosofia, do objeto do idealismo e do método na filosofia. Dividiremos o capítulo em quatro partes: 1.1. trataremos da tarefa da doutrina-da-ciência, destacando a importância do fundamento de toda a experiência; depois, em 1.2., sobre o princípio da filosofia, apresentando a inteligência ou o eu-em-si como objeto do idealismo, então em 1.3. abordaremos o sistema da experiência como objeto da filosofia; por fim, 1.4. faremos algumas considerações sobre o método na filosofia, que envolve o caráter experimental, a abstração e a reflexão. A pretensão deste primeiro capítulo é informar em geral sobre a doutrina-da-ciência, e em especial sobre a questão do princípio da filosofia, à qual nos voltaremos textualmente, na exposição da *WLnm*, nos próximos capítulos.

[1] Um dos motivos de priorizar a utilização das *Introduções* de 1797, tendo em vista o plano de tratar da questão do princípio da filosofia, pode ser encontrado nas seguintes palavras de Neuhouser: "[as duas introduções de 1797] são introdutórias no sentido de objetivarem guiar o leitor não iniciado até o ponto no qual a entrada no sistema pode ser propriamente alcançada. Como este ponto de entrada não é outro que o primeiro princípio do sistema, o objetivo principal das duas introduções é aumentar a habilidade do leitor de compreender e aceitar esse princípio fundante. O que podemos esperar das novas introduções de Fichte, então, é uma consideração mais detalhada do que temos visto até agora do sentido no qual o primeiro princípio da filosofia deve ser entendido" (NEUHOUSER, 1990, p. 53).

## 1.1. A tarefa da filosofia: deduzir o sistema da experiência

Para apresentar a tarefa da filosofia na *Primeira Introdução* de 1797, Fichte introduz uma distinção entre dois tipos de representações: representações livres e representações necessárias. As representações livres são, por exemplo, a fantasia e a vontade. Fichte escreve sobre elas que "nos aparecem como totalmente dependentes de nossa liberdade, mas não é impossível acreditar que sem a nossa intervenção corresponda algo fora de nós com elas" (FICHTE, 2016, p. 41). Sobre as representações necessárias, Fichte escreve que se "referem a uma verdade que deve ser fixada independentemente de nós e que serve de modelo para essas representações; e no conhecimento, ao que concerne ao seu conteúdo, não nos temos por livres" (Ibidem).

As representações necessárias marcam todo o âmbito do que podemos chamar de *experiência*. A possibilidade de ajuizar verdadeiramente sobre algo que existe independente de minha vontade e fantasia, ou seja, que se apresenta como sendo necessariamente como é, é sinônimo da possibilidade de um juízo com base na experiência. O próprio Fichte equipara as duas noções, quais sejam, a noção de representação acompanhada do sentimento de necessidade e a noção de experiência. A noção de experiência, neste sentido, inclui tanto a experiência interna quanto a experiência externa, conforme entenderemos melhor adiante. Devemos compreender, contudo, o emprego de *necessário* que está em questão. Günter Zöller faz uma observação importante, a saber, que não se trata de uma necessidade em sentido absoluto: "a necessidade em questão pertence apenas às representações de objetos empíricos e não afeta a contingência dos objetos empíricos mesmos" (ZÖLLER, 1998, p. 27).

Com relação a essas representações necessárias, Fichte colocará a questão: "qual é o fundamento do sistema das representações acompanhadas pelo sentimento de necessidade e deste sentimento de necessidade?" (FICHTE, 2016, p. 41). A pergunta é pelas condições de possibilidade das representações necessárias, ou ainda, da experiência. A tarefa da doutrina-da-ciência é apresentada com base nesta questão, da seguinte forma: "a filosofia tem que apresentar o fundamento de toda experiência" (Ibidem). Em outro escrito de Fichte – no manuscrito das preleções introdutórias ao curso da *Doutrina-da-ciência nova methodo*, da mesma época e com a

mesma pretensão introdutória que a *Primeira Introdução* – encontramos Fichte afirmando, em alinhamento com a passagem apresentada, que "a filosofia em si mesma não é um fato; ao contrário, sua tarefa é oferecer um fundamento para o fato da experiência" (FICHTE, 1992, p. 90). Nesse mesmo escrito, ainda encontramos que a "experiência em sua totalidade é um fato; proceder além dos fatos, i.e., ir além da experiência como um todo: isso é filosofia e nada mais (ou isso é *metafísica*, que é a mesma coisa que *filosofia*)" (Ibidem).

A proximidade dessa tarefa da filosofia com a *Crítica da Razão Pura* de Kant é notória, pois as condições de possibilidade de toda experiência é a *tópica* da *Crítica.* Nesse sentido, a filosofia é apresentada por Fichte em termos kantianos. Percebendo isso, Zöller comenta que "seguindo Kant, Fichte apresenta a *Wissenschaftslehre* como uma teoria sobre o conhecimento empírico, em particular como uma consideração dos fundamentos não-empíricos da experiência. A principal característica da experiência escolhida como explicação é a intencionalidade das representações, isto é, sua habilidade para referir ou ser sobre objetos" (ZÖLLER, 1998, p. 26). A possibilidade de juízos sintéticos *a priori,* que é a questão central da *Crítica,* toca no ponto da validade objetiva dos juízos de experiência, e este é o objeto de consideração de Fichte, a fundamentação da experiência, ou ainda, da validade objetiva. Em verdade, Fichte critica Kant, ao dizer que:

> Kant não respondeu a questão, como é isso que nós chegamos a atribuir validade objetiva a certas representações? Mas a *Wissenschaftslehre* tem sucesso em responder justamente essa questão. Nós atribuímos validade objetiva para uma representação quando nós afirmamos que, em adição à representação em si, também existe alguma coisa que corresponde à representação, mas é independente dela. O que distingue a representação da coisa é que eu produzi a representação, mas eu não produzi a coisa. A *Wissenschaftslehre* assere que, quando nós estamos lidando com representações que devem estar presente em nós necessariamente, nós somos simplesmente forçados a assumir que algo externo corresponde a elas; e demonstra isto de uma maneira genética (FICHTE, 1992, p. 84).

Na introdução à sua obra, Diogo Ferrer apresenta o que é próprio da doutrina-da-ciência dizendo que:

> O "saber" e a "ciência" ("*Wissen*", "*Wissenschaft*") são o tema central do seu pensamento teorético. O "saber" é um conceito comparável, com algumas restrições, à intencionalidade, i.e., engloba a totalidade dos conteúdos que podem ser presentes à

> consciência humana – com a restrição, contudo, de que sejam considerados válidos, ou seja, verdadeiros. Na medida em que é uma teoria acerca das condições de possibilidade dos vários tipos de conteúdos da consciência humana, o pensamento fichteano é comparável à fenomenologia transcendental. Fichte defende que o saber tem determinadas características gerais que podem ser explicadas segundo leis ou padrões típicos e que se pode, por conseguinte, construir uma teoria geral do que é o saber e dos seus padrões gerais, teoria que denomina "Doutrina da Ciência" (FERRER, 2014, pp. 11-12).

Tendo em vista a definição da filosofia na *Primeira Introdução,* como aquilo que deve apresentar o fundamento de toda a experiência, nestes termos, trata-se de meta-física, pois a experiência é o âmbito da física. Por isso Fichte enuncia que "a física cobre toda a experiência; a filosofia, que vai além da experiência, é portanto metafísica" (FICHTE, 1992, p. 90). A investigação é sobre o fundamento, no caso, da experiência. A relação entre o fundamento e o fundado deverá ser, portanto, explicada; e também o que são, propriamente, o fundamento e o fundado. Em se tratando desses pontos, Fichte escreve na *Primeira Introdução:*

> Em virtude mesmo da ideia de fundamento, este cai fora do fundado. Ambos, o fundado e o fundamento, na medida em que são isto, são contrapostos um ao outro, e mantidos um junto do outro, e deste modo é explicado o primeiro a partir do segundo. Agora bem, a filosofia tem que apontar o fundamento de toda experiência; seu objeto se acha, por conseguinte, necessariamente fora de toda experiência (FICHTE, 2016, p 43).

A ideia de fundamento pode ser entendida como sinônimo da noção de princípio. O princípio é algo que funda o que segue dele, mas está fora da coisa fundada, tal como indicado pela ideia de fundamento. Em *Sobre o Conceito,* encontramos que "a doutrina-da-ciência é, ela mesma, *uma ciência.* Portanto, também ela deve ter, em primeiro lugar, um *princípio,* que não pode ser demonstrado no interior dela, mas é pressuposto em vista de sua possibilidade como ciência" (FICHTE, 1988, pp. 15-16). O princípio deve ser pressuposto e não pode ser demonstrado no interior da doutrina-da-ciência, haja vista ser, no sentido próprio da palavra, *princípio.* Com relação ao princípio, tem-se que "não se pode, sem contradição, perguntar pelo fundamento de sua certeza" (Ibidem). Diogo Ferrer coloca a seguinte questão sobre a exterioridade do fundamento em relação ao fundado:

> Se esta semântica da exterioridade ou diferença entre fundamento e fundado for aceite, dentro de uma série de fatos o fundamento de um fato pode ser encontrado num outro fato. Porém, na medida em que for legítima uma tradução conceptual da questão, a facticidade em geral não pode ser fundada num outro fato, e teríamos então de transcender a esfera dos fatos. O problema será, consequentemente, o da legitimidade desta tradução e generalização conceituais da pergunta pelo fundamento (FERRER, 2014, p. 20).

A questão que se levanta, primeiro, é sobre a possibilidade da certeza do princípio, ou antes, sobre a possibilidade de investigar ou tratar do fundamento de toda experiência haja vista este estar necessariamente fora de toda experiência. A questão da possibilidade de tratar do fundamento de toda experiência toca a questão da possibilidade da própria filosofia. Por isso encontramos Fichte afirmando:

> Uma síntese já está presente na tarefa que toda filosofia assume, pois a filosofia procede de um fato para seu fundamento. Mas, como que chega ao ponto de proceder de um fato para seu fundamento? Ou, como é possível a filosofia? Essa é uma questão importante, pois a inquirição filosófica consiste precisamente em colocar e responder justamente essas questões; e, como essa questão está no fundamento da filosofia em si mesma, a fim de respondê-la tem que filosofar sobre a filosofia. A questão concernente à possibilidade da filosofia é, portanto, em si mesma uma questão filosófica. A filosofia oferece uma resposta para a questão concernente à sua própria possibilidade. Assim sendo, se pode demonstrar a possibilidade da filosofia apenas por argumentar de um modo circular, ou, a filosofia não requer nenhuma prova e é simples e absolutamente possível (FICHTE, 1992, p. 89).

A equivalência é estabelecida entre as questões: (i) pelo como se procede de um fato a seu fundamento, e (ii) por como é possível a filosofia. Se as duas questões são equivalentes, e a primeira questão foi apresentada como a tarefa da filosofia, logo a segunda questão é também a tarefa da filosofia. Portanto, o projeto filosófico de Fichte envolve explicar a própria filosofia. Conforme carta endereçada a Karl L. Reinhold em 4 de julho de 1797, Fichte aponta que Kant parece "ter em geral filosofado bem pouco sobre o seu próprio filosofar (*apud* SUZUKI, 1998, p. 105). Tendo isso em vista, encontramos Fichte escrevendo sobre a filosofia da filosofia, ou ainda, sobre o método genético na consideração da filosofia, que explica o próprio filosofar, conforme segue:

> O que é a filosofia? Não será oferecido nenhuma definição da filosofia, nenhuma fórmula que simplesmente fique no caminho de um pensamento seguinte. Ao contrário, nós

> vamos mostrar o que a filosofia é procedendo de uma maneira genética. Isto é, nós vamos descrever como acontece que a mente humana começa a filosofar (FICHTE, 1992, p. 77).

Günter Zöller escreve oportunamente que "Fichte, na *Wissenschaftslehre,* estende a investigação crítica de Kant da possibilidade do conhecimento objetivo e sua realização sistemática, para uma investigação crítica do conhecimento filosófico, assim radicalizando o projeto da filosofia crítica, de crítica filosófica do conhecimento objetivo para a meta-filosofia do conhecimento filosófico (ZÖLLER, 1998, p. 12). Isabelle Thomas-Fogiel também reconhece que ocorre uma transformação para crítica do conhecimento filosófico em Fichte.[2]

A questão que se coloca neste momento é: como é possível investigar ou tratar de algo que está fora de toda experiência? A resposta de Fichte, na *Primeira Introdução*, é a seguinte: "[o filósofo] pode *abstrair,* isto significa: através da liberdade do pensar pode separar o que se acha unido na experiência" (FICHTE, 2016, p. 44). A abstração é indicada como método da filosofia. A sua importância é tal, que Fichte defende que "uma pessoa que não consegue abstrair de todos os objetos é incapaz de se tornar um filósofo que pode penetrar o fundamento das coisas" (FICHTE, 1992, p. 97). Veremos adiante que a abstração e a reflexão andam juntas, sendo os elementos essenciais da metodologia fichtiana.

A experiência, ou as representações necessárias, envolvem em sua objetividade dois fatores básicos, quais sejam, o fator subjetivo e o fator objetivo, ou melhor, o representante e o representado – podemos dizer, como Fichte o diz, a "inteligência" e a "coisa". A representação livre, que foi contraposta inicialmente à representação necessária, não envolve necessariamente uma coisa, pois, apesar do fantasiar de uma pessoa *existir* na mente dela, e deste ponto de vista apresentar objetividade, a condição dessa *existência* não apresenta o traço de independência em relação ao sujeito da mesma forma que uma coisa, a qual, Fichte escreve, "nosso conhecimento deve se conformar" (FICHTE, 2016, p. 44). Separando, portanto, a experiência em dois componentes essenciais – a coisa e a inteligência – é possível perguntar sobre a relação existente entre eles e sobre o que é próprio de cada um.

Schopenhauer acusou Fichte de ter feito "o não-eu ser produzido a partir do eu, como uma teia feita pela aranha" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 79). A acusação de Schopenhauer é

---

[2] Cf. THOMAS-FOGIEL, I. *Critique de la representation.* Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, pp. 17-34.

que Fichte teria compreendido, primeiro, que a metodologia da virada copernicana kantiana é uma obrigatoriedade no procedimento da filosofia, enquanto, em verdade, seria um recurso dentre outros;[3] segundo, que a radicalidade na adoção do ponto de partida subjetivo fez com que produzisse o não-eu a partir do eu, eliminando erroneamente a noção de coisa-em-si.[4] Aqui já é possível ver que Schopenhauer estava errado ao afirmar que Fichte produziu o não-eu a partir do eu como uma aranha tece sua teia, pois é feita a separação das duas partes que compõem a experiência, reconhecendo-se a experiência como união dessas partes, algo que, por sinal, Schopenhauer também defende com a tese da divisão básica de toda representação em sujeito e objeto.[5]

Algo importante é feito por Fichte na *Primeira Introdução,* a saber, distinguir o idealismo e o dogmatismo com base na abstração, respectivamente, da coisa e da inteligência. O ponto é o seguinte: como a filosofia deve apresentar o fundamento da experiência e só é possível fazê-lo por abstração, as duas opções básicas de abstração, nesse caso, envolvem os dois componentes essenciais da experiência, portanto pode-se abstrair da coisa ou da inteligência, *grosso modo.* Fichte escreve:

> O filósofo pode abstrair de um dos dois e, então, terá abstraído da experiência e se elevado acima dela. Se abstrair do primeiro [a coisa] então obtém como fundamento de explicação da experiência uma inteligência em si, isto é, abstraída de sua relação com a experiência. Se abstrair do último [da inteligência], obtém então como fundamento de explicação da experiência uma coisa em si, isto é, abstraído do fato de que ela se dá na experiência. O primeiro proceder se chama *idealismo,* o segundo, *dogmatismo* (FICHTE, 2016, p. 44).

---

[3] Schopenhauer escreve em *O mundo como vontade e representação*: "[…] não se pode chegar nem do objeto ao sujeito, nem deste àquele como se seguíssemos do fundamento à sua consequência. Mas de tudo isso Fichte não observou um mínimo. Para ele, a única coisa interessante no assunto era partir do sujeito - o que Kant escolheu com o fito de mostrar como falso o até então partir do objeto, que por aí se tornara a coisa-em-si. […] Assim, no essencial, nada mudou com Fichte. O antigo erro fundamental, a assunção de uma relação de fundamento a consequência entre objeto e sujeito, permaneceu exatamente o mesmo. O princípio de razão, por conseguinte, exatamente como outrora, conservou validade incondicionada, e a coisa-em-si, em vez de, como anteriormente, ser posta no objeto, foi agora posta no sujeito do conhecer" (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 78-79). Ficará claro, ao longo do trabalho, que a leitura de Schopenhauer está equivocada, pois o partir do sujeito em Fichte é um recurso metodológico, e com ele não pretende sustentar que o objeto é um "artefato" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 79) do sujeito; se dá, aliás, ao longo da doutrina-da-ciência, justo o contrário, i.e., é constatada a *irredutibilidade do real*. Cf. TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte.* São Paulo, Ática, 1975, pp. 101-111.

[4] Esses pontos podem ser encontrados em *O mundo como vontade e representação*, cf. SCHOPENHAUER, 2005, pp. 77-80.

[5] Cf. SCHOPENHAUER, 2005, pp. 45-46.

Deve-se atentar a uma diferença na consideração da abstração do idealista e do dogmático – ao abstrair da coisa se abstrai da *relação* da inteligência com a experiência; quando se abstrai da inteligência, abstrai-se do fato de que a coisa *se dá na* experiência. Com isso se nota a independência da inteligência em relação à coisa, e a dependência da coisa em relação à inteligência, quanto à experiência. O objeto do idealismo e o objeto do dogmatismo, na distinção apresentada por Fichte na *Primeira Introdução,* surgem pela abstração do oposto, ou seja, o idealista abstrai da coisa, restando uma "inteligência em si"[6], e o dogmatista abstrai da inteligência, ficando com uma "coisa em si"[7]. Resumindo a ideia apresentada: "o idealismo começa com o *sujeito representante*; o dogmatismo começa com *a coisa*" (FICHTE, 1992, p. 93).

Vejamos o que Fichte considera ser a diferença, incluindo as vantagens e desvantagens, dessas duas tentativas de explicação da experiência – nesse sentido, princípios (de explicação) da experiência. Vejamos também como Fichte explica a diferença da relação do objeto do dogmatismo e do idealismo com a consciência, e sobre o que é próprio de cada objeto da filosofia como princípio.

### 1.2. O principio da filosofia: a inteligência ou o eu-em-si

Fichte salienta, na *Primeira Introdução*, que "tudo aquilo do qual sou consciente recebe o nome de objeto da consciência; […] e existem três tipos de relação de objeto com quem os representa" (FICHTE, 2016, p. 45). O primeiro tipo de relação é com algo que é meramente inventado, ou ainda, produzido somente pela representação da inteligência, tendo finalidade ou

---

[6] Outro nome usado é "eu-em-si", e sobre ele Fichte comenta: "até aqui evitei esta expressão para não motivar no leitor a representação de um Eu como *coisa* em si. Meu cuidado foi em vão. Por isso agora adoto, pois não vejo a quem teria que proteger" (FICHTE, 2016, p. 46).

[7] Na *Segunda Introdução* há um longo trecho da seção 6 que é devotado à noção de coisa-em-si, no qual Fichte comenta a concepção de diferentes contemporâneos e se posiciona, cf. FICHTE, 2016, pp. 97-109. Para saber mais da posição de Fichte sobre a coisa-em-si e sua relação com o idealismo alemão, cf. ROCKMORE, Tom. *Fichte, German Idealism and the Thing in Itself.* In: Fichte, German Idealism, and Early Romanticism. Amsterdam-New York: Editions Rodopi, 2010, pp. 9-21.

não; o segundo tipo é com algo existente sem a intervenção da inteligência, ou seja, um objeto da experiência; o terceiro tipo, é com algo que existe devido à ação da inteligência, em um sentido específico.[8] Os dois primeiros tipos são, respectivamente, as representações livres e as representações necessárias, apresentadas anteriormente. Esse terceiro tipo, contudo, é fundamental para o ponto de vista idealista e para a doutrina da ciência. Na seguinte passagem Fichte apresenta o ponto:

> Posso livremente determinar-me a pensar tal ou qual coisa, como, por exemplo, a coisa em si do dogmático. Agora, se faço abstração do pensado e me fixo somente em mim, venho a ser para mim mesmo, neste objeto, o objeto de uma representação determinada. Isso de que eu apareço a mim mesmo determinado precisamente desta maneira e não de outra, cabalmente como pensante e pensando, entre todos os pensamentos possíveis, justamente a coisa em si, é algo que, a meu juízo, deve depender de minha autodeterminação: é livremente que me converti a mim mesmo em tal objeto. Contudo, não me fiz a mim mesmo em si, antes me vejo forçado a pensar-me de antemão como aquilo que há de ser determinado dentro da autodeterminação. Eu mesmo, no entanto, sou para mim um objeto cuja natureza depende, em condições precisas, somente da inteligência, e cuja existência, por outro lado, deve sempre se pressupor (FICHTE, 2016, pp. 45-46).

Considerando que o “eu em si” ou a "inteligência", vislumbrado como pensante que pensa algo determinado, se torna objeto da consciência, temos com isso um tipo específico de consciência, a saber, consciência do pensante, ou ainda, como Fichte a nomeará, autoconsciência imediata. O destaque, neste terceiro tipo de relação da consciência com seu objeto, é colocado na dimensão da autodeterminação. É frisado que *é livremente que converti a mim mesmo em tal objeto*. Fichte considera a possibilidade de não ser compreendido com relação ao ponto em questão, e afirma o seguinte:

> Alguém poderia negar minha afirmação de que a autoconsciência imediata se dá em uma ação livre do espírito. Neste caso teríamos apenas que voltar a recordar o que já dissemos acerca das condições da autoconsciência. Aquela autoconsciência não se impõe e não vêm por si mesma. Tem-se que atuar realmente de modo livre e, então, abstrair do objeto e prestar atenção unicamente a si mesmo. Ninguém pode ser obrigado a fazer isso e inclusive se alguém assegura que o está fazendo, nunca se pode saber se está procedendo correta e devidamente. Em uma palavra: esta consciência não pode ser demonstrada a ninguém. Cada um de nós tem que produzi-la em si mesmo por liberdade (FICHTE, 2016, p. 47).

---

[8] Cf. FICHTE, 2016, p. 45.

A autoconsciência imediata é produto da liberdade e da abstração. Este ponto é de extrema importância, e será ainda melhor esclarecido. Conforme redação do *Ensaio de uma nova exposição da doutrina-da-ciência*, o caso é que "a inteligência intui a si mesma, meramente como inteligência, ou como inteligência pura, e nessa auto-intuição consiste seu ser" (FICHTE, 1988, p. 183). Esse tipo de relação do objeto com a consciência é peculiar, pois a consciência como fator subjetivo se torna objeto de si, de modo que ocorre um *retorno da atividade a si mesma*.[9] O termo escolhido por Fichte, ao invés de inteligência, para designar esse ato peculiar, é *egoidade*, "pois esta designa da maneira mais imediata, para todo aquele que é capaz do mínimo de atenção, esse retorno da atividade para dentro de si mesma" (FICHTE, 1988, p. 183). Por isso o objeto da filosofia do idealista, que tem como ponto de partida a inteligência, é indicado por Fichte como "eu-em-si". Contudo, o estatuto desse eu-em-si é algo importante de ser observado. Diferentemente de algo que é dado na experiência, este eu-em-si é o fundamento explicativo de toda experiência e deve estar fora da experiência, portanto, de um lado, a especificidade do objeto da consciência no terceiro tipo indicado deve ser notada e, por outro lado, o estatuto do eu-em-si não pode ser do mesmo tipo dos objetos do primeiro e segundo tipo. Na seguinte passagem Fichte comenta sobre o estatuto, ou a realidade, do eu-em-si:

> O que não está no reino da experiência não possui no sentido próprio da palavra realidade; não pode ser considerado algo que está no espaço e no tempo. Ao contrário, deve ser pensado como algo que é necessariamente pensado, como algo ideal. O eu puro, por exemplo, é, nesse sentido, nada real. O eu que encontramos na experiência é a pessoa. Então, qualquer um que objetar o conceito filosófico do eu puro alegando que não ocorre na experiência não sabe o que está demandando (FICHTE, 1992, p. 104).

Fichte sustenta que o eu-em-si não tem o mesmo estatuto de uma coisa-em-si, ou um objeto do primeiro tipo, e difere também dos objetos do segundo tipo, que são os objetos da experiência. A peculiaridade da consciência do eu-em-si é que é produzida, conforme Fichte indica, por liberdade e autodeterminação. Sendo assim, o eu-em-si "é algo elevado por cima de toda experiência; não se acha determinado, mas recebe sua determinação somente de mim, sem a

[9] "O Eu põe a si mesmo, i.e., uma atividade que retorna a si é a essência do Eu" (FICHTE, 1992, p. 96).

qual nada é nem existe de modo algum" (FICHTE, 2016, p. 46). O estatuto desse terceiro tipo, que é o caso da consciência de si da inteligência, é o de uma livre determinação operada pela reflexão, que, no caso, revela que a inteligência ou o eu-em-si *deve ser* fundamento de toda experiência.[10] Por isso Fichte escreve que: "se é para surgir a representação do sujeito representante, ela deve ser produzida por um ato de auto-reflexão" (FICHTE, 1992, p. 92). A liberdade na autodeterminação não pode significar, portanto, livre criação ou invenção, pois esse é o caso da coisa-em-si, à qual falta realidade por ser apenas um pensar livre; significa que surge apenas por um ato de reflexão. Com relação a dever ser como aparece na consciência ao abstrair, pode-se dizer que este caso é similar ao dos objetos dados na experiência, do segundo tipo, contudo a representação desses ocorre sem ser por reflexão livre, enquanto a da autodeterminação só acontece por reflexão livre. Daniel Breazeale comenta que

> os atos observados pelo filósofo transcendental não são nunca, obviamente, encontrados na experiência ordinária, e não são parte do que nós pensamos como 'realidade empírica'. Se, portanto, eles devem estar presentes para o filósofo, isto não pode se dar por meio da experiência sensorial. Essa admissão, contudo, não deve levar alguém a concluir que esses atos são 'imaginados' ou 'pensados' pelo filósofo; pois se esse fosse o caso a filosofia não poderia nunca ser a 'ciência real' – isto é, o empreendimento *descritivo* – que Fichte alega ser. Os atos em questão devem ser, portanto, 'imediatamente dados' para o intelecto observador, filosófico. Devem, em outras palavras, ser *intuídos*, embora *intelectualmente* ao invés de sensivelmente (BREAZEALE, 1998, p. 591).

Para entendermos melhor o ponto, vejamos algumas considerações em outro escrito de Fichte. No *Comunicado Claro como o Sol (1801)* encontramos Fichte apresentando a experiência, tanto interna quanto externa, como as "determinações primeiras e fundamentais de nossa vida" (FICHTE, 1988, p. 212), ou ainda, a "primeira potência" da vida. Esta primeira potência está em contraposição às potências superiores. Diferenciam-se, respectivamente, por ser "a vida como que pressuposta e doada a nós, que nos basta admitir para fazermos dela nossa vida efetiva; e a vida não dada, que só pode ser produzida por autonomia" (Ibidem). Na vida doada a nós, i.e., na primeira potência, "estamos restringidos e aprisionados", ao passo que na vida não

[10] A auto-intuição da inteligência é nomeada por Fichte no *Ensaio* como "intuição intelectual". No caso, o estatuto do *deve ser* no enunciado pode ser fruto de uma inferência e uma mera hipótese. Para entender melhor a relação desses elementos – intuição intelectual, inferência e hipótese – vale cf. PERRINJAQUET, Alain. *Intuition intellectuelle et conscience moral dane la WLnm.* Amsterdam: Rodopi, 1999, pp. 151-165.

dada, ou nas potências superiores, não estamos restringidos, i.e., "por reflexão" podemos nos elevar da primeira potência às potências superiores, com autonomia e liberdade. Fichte, após concluir que o caráter da consciência efetiva, ou da experiência, é *esquecimento de si*[11], haja vista, por exemplo, tanto na percepção exterior de uma parede, ou seja, na experiência externa, quanto na lembrança de uma parede vista anteriormente, i.e., na experiência interna, prevalecer a característica de "estar absorvido nisto" ou "estar mergulhado nisto" (FICHTE, 1988, p. 208) – i.e., não se pensa em si mesmo ao estar consciente de um objeto – afirma que "temos a faculdade de desvencilhar dessas determinações nosso eu esquecido nelas, elevá-lo acima delas, e preparar livremente para nós, a partir de nós mesmos, uma série superior de vida e de efetividade; podemos, por exemplo, pensar-nos e captar-nos como o *consciente* naquela consciência fundamental, o *vivente* naquela vida fundamental" (FICHTE, 1988, p. 212). Esta seria a segunda potência da vida, alcançada por reflexão, na qual aparece, justamente, o *eu como consciente e vivente*. É, deste ponto de vista, pela reflexão, ou seja, pela liberdade e autonomia, que se eleva à consciência que o eu é consciente e pensante. O caso é o mesmo, portanto, que no escrito da *Primeira Introdução*, no qual é defendido que apenas por liberdade e autodeterminação se pode ter consciência do *eu como consciente ou pensante.* Contudo, uma observação relevante é a concernente ao que há de diferente e de comum à primeira potência e às potências superiores, pois isto determina o estatuto da apreensão pela reflexão em contraposição às outras determinações. Podemos observar isto na seguinte passagem do *Comunicado*:

> Conto como pertencente a esse sistema da primeira potência tudo aquilo que, por um lado, percebemos pelos sentidos externos no espaço, e, por outro lado, descobrimos pelo sentido interno em nossa mente. Quanto a este último ponto, cai também nessa esfera aquilo que chamei de potências superiores, decerto não segundo seu *conteúdo*, mas certamente a propósito da *forma*, isto é, das leis segundo as quais se conduz e é estabelecido precisamente assim como é estabelecido. – Pois essas leis pertencem aos fatos do sentido interno e, se nos observarmos bem por ocasião daqueles desempenhos da mente, são percebidas (FICHTE, 1988, pp. 212-213).

---

[11] Na *primeira lição* do *Comunicado* consta: "o auto-esquecimento seria o caráter da efetividade; e, em cada estado da vida, o foco em que te embrenhas e esqueces a ti mesmo e o foco da efetividade seriam um e o mesmo. Aquilo que te arrebata de ti mesmo seria aquilo que acontece efetivamente e preenche o momento de tua vida" (FICHTE, 1988, p. 209). Em outro momento, na mesma *primeira lição*: "pressupondo que só se trata de nossa referência à realidade e à efetividade, a situação de nossa consciência seria a seguinte: *toda realidade*, qualquer que seja seu nome, surgiria para nós por um mergulho e esquecimento de nosso eu em certas determinações de nossa vida; e esse esquecimento de nosso eu em geral seria justamente aquilo que daria a essas determinações, em que nos esquecemos, o caráter de realidade, e que daria a nós, *em geral, uma vida*" (FICHTE, 1988, pp. 211-212).

As potências superiores, empreendidas pela reflexão, apresentam em comum com a primeira potência a *forma*, ou ainda, as *leis do sentido interno*, pois o que caracteriza o sistema da primeira potência é ser determinado independente da liberdade e autonomia do eu, então, se a reflexão é, por um lado, livre e operada com autonomia – ou seja, distinta da primeira potência – por outro lado, ela deve respeitar as leis do sentido interno, i.e., tal como a primeira potência que tem suas determinações fundamentais e necessárias, a reflexão também o têm, de modo que pode-se dizer, tal como é afirmado por Fichte, que, não segundo o conteúdo, mas quanto à forma, as potências superiores pertencem ao sistema da primeira potência. Como vimos anteriormente, a filosofia ou doutrina-da-ciência deve apontar o fundamento de toda experiência, isto é, tendo em vista que a experiência é sinônimo da primeira potência, deve apresentar o fundamento de todo o sistema da primeira potência, o que incluirá, portanto, as leis da reflexão.

Voltemos ao conflito entre idealismo e dogmatismo. A vantagem do idealismo em relação ao dogmatismo, para explicar a experiência, consiste justamente no fato de abstrair de algo secundário do ponto de vista do eu-em-si ou inteligência, a saber, a coisa. O dogmatismo tem que explicar a experiência a partir da coisa e, portanto, derivar a inteligência da coisa. O problema de derivar a inteligência da coisa é que o nexo causal na natureza só possibilita uma cadeia de causa e efeito linear e contínua, a qual não parece ser capaz de explicar um ato de retorno a si mesmo, próprio da reflexão e da inteligência (FICHTE, 2016, pp. 53-54).[12] Fichte pontua que "a disputa entre o idealista e o dogmático é em realidade a disputa pelo que se deve sacrificar e em favor de que: ou bem a autonomia da coisa para assegurar a autonomia do eu ou o inverso, a autonomia do eu para assegurar a da coisa" (FICHTE, 2016, p. 50). Com isso em vista, a autonomia e a liberdade do ser humano devem ser negadas pelo dogmático, pois estas só são possíveis pressupondo a inteligência e a capacidade reflexiva. O dogmático deverá também ser um fatalista, porque o princípio de causalidade na natureza reina em absoluto e não há nada além

[12] O conflito entre necessidade na natureza e liberdade, ou autonomia, foi apresentado por Kant na *terceira antinomia* da *Crítica da Razão Pura*. A insuficiência da explicação do dogmático traz à tona a exposição kantiana. No caso da terceira antinomia, o conflito se dá assim: *tese* - "a causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser deduzidos em seu conjunto; para explicá-los é também necessário assumir uma causalidade por meio da liberdade"; *antítese* - "não há liberdade, e tudo no mundo acontece segundo leis da natureza". Cf. *KrV*, B 473 (KANT, 2012, p. 377).

deste na sua concepção – consequentemente, será também materialista.[13] Esses problemas não existem para o idealista, haja vista fundamentar sua explicação da experiência na inteligência, que atua livremente, portanto já pressupõe o que precisa derivar — isto significando que tem fundamento adequado o ponto de partida idealista.[14]

Outro problema existente na explicação da experiência dada pelo dogmático é justamente que este não pressupõe o que deve explicar, i.e., uma vez que é dado inicialmente apenas a coisa, então para explicar a inteligência deve derivá-la da coisa, mas isso não é possível, como indicado. Fichte coloca assim: "o passo do ser ao representar é o que tem que demonstrar os dogmáticos, e isso não fazem nem podem fazer, pois o princípio no qual se baseiam dá somente o fundamento de um ser, mas não o do representar, totalmente contraposto ao ser. Dão um enorme *salto* a um mundo completamente estranho a seu princípio" (FICHTE, 2016, p. 54). Uma afirmação semelhante pode ser encontrada no §9 da *Grundlage*: "não por uma lei da natureza nem por uma consequência de uma lei da natureza, mas por absoluta liberdade elevamo-nos à razão, não por *passagem,* mas por um *salto*" (FICHTE, 1988, p. 160). A explicação de Fichte para tal diferença pode ser encontrada na contraposição entre a natureza da inteligência e a das coisas materiais.

A incapacidade do dogmático de explicar o que deve explicar, a saber, a representação ou a inteligência, pode ser vista como resultado da sua ignorância da natureza da inteligência. Apesar de Fichte em diferentes momentos convidar[15] o ouvinte ou leitor a voltar sua atenção a si mesmo, pois essa seria a única maneira de ver, i.e., pela intuição, o que deve ser visto com relação à natureza da inteligência, e de reforçar a mesma ideia na *Primeira Introdução,* apresenta as seguintes considerações sobre a natureza da inteligência:

---

[13] Cf. FICHTE, 2016, p. 49.

[14] Sobre o fato da completude do sistema provar o princípio da doutrina da ciência depois de 1794, Neuhouser comenta que "é importante lembrar aqui que o que é afirmado pelo princípio não é mais considerado por Fichte como 'fato' indubitável ou apodíctico mas como uma hipótese à qual a verdade pode ser decidida somente na base do sucesso em encontrar um sistema filosófico completo. Portanto, a verificação final da afirmação inicial de Fichte sobre a essência da subjetividade é alcançada somente ao final do processo filosófico, depois disso ter mostrado que permite à filosofia compreender a totalidade da experiência" (NEUHOUSER, 1990, p. 64).

[15] Cf. FICHTE, 2016, p. 41 e Cf. FICHTE, 1988, p. 179.

> A inteligência, enquanto tal, *se observa a si mesma;* e este ver-se a si mesma vai imediatamente a tudo o que ela é, e nesta unificação *imediata* do ser e do ver consiste a natureza da inteligência. O que há nela e o que ela é em geral, ela o é *para ela mesma;* e somente na medida em que o é para si mesma, é isto enquanto inteligência. Penso este ou aquele objeto: o que significa isto e como apareço diante de mim neste pensar? Não de outro modo senão assim: ou bem gero certas determinações em mim, se o objeto é uma mera invenção, ou bem elas já estão presentes sem que eu intervenha, se é o caso de algo efetivamente real, *e eu observo aquele gerar e este ser.* Eles estão em mim somente na medida em que os vejo. Ver e ser estão unidos inseparavelmente. - Uma coisa, pelo contrário, pode ser muitíssimas coisas distintas, mas no momento que surge a pergunta: "para quem é isto?", ninguém que entenda as palavras contestará: "para isso mesmo", senão que tem que adicionar ao que está pensando uma inteligência *para* a qual isso seja. Pelo contrário, a inteligência é necessariamente para si mesma o que ela é e não é necessário que se lhe adicione nada a ela quando a pensa. Por meio de seu estar posto, enquanto inteligência, já está posto com ela aquilo para o qual ela é. Portanto, há na inteligência - permita-me expressar com imagens - uma série dupla do ser e do ver, do real e do ideal, e na inseparabilidade desta dupla consiste seu ser (ela é sintética). Pelo contrário, à coisa somente corresponde uma série simples: a do real (um mero ser posto). Inteligência e coisa estão, logo, diretamente contrapostos: se acham em dois mundos, entre os quais não há pontes (FICHTE, 2016, p. 53).

Tanto os objetos da consciência do primeiro tipo quanto os do segundo tipo indicados só existem na medida em que são vistos, ou seja, para a inteligência. A diversidade de tipos de objetos e coisas não altera a regra, qual seja, existe *para a inteligência ou para o eu.* Por isso Fichte escreve que "nada pode existir para nós, exceto na medida que temos consciência disso" (FICHTE, 1992, p. 97). A intencionalidade da consciência, ou ainda, a unidade sintética da consciência, é destacada.

Esta natureza da inteligência que une imediatamente ser e ver, ou ainda, a série dupla que a constitui, se contrapõe à série simples da coisa, de modo que é impossível para aquele que admite apenas a coisa e sua série simples explicar a existência de algo como a inteligência. Fichte comenta que a tentativa de explicar pelo princípio de causalidade a inteligência transforma-a num membro de uma série, e "o princípio de causalidade fala de uma série real, não de uma série dupla" (FICHTE, 2016, p. 53); portanto, a dificuldade de explicar como no efeito se encontra mais do que na causa não é superada.

Fichte enuncia que quando se pensa em um objeto, este precisa ser referido à uma inteligência; inversamente, entretanto, a inteligência não necessita que se adicione nada a ela

quando a pensa. A tese fichteana é, portanto, que a inteligência é originária, não derivada, e apresenta como característica ser sintética (união de ser e ver).[16]

O problema do dogmático, segundo Fichte, é que ele se recusa, ou é realmente incapaz de ver as limitações de seu princípio, qual seja, a coisa. Isto de tal modo que não reconheceu o que é próprio da natureza da inteligência: "usando de uma correta consequência de seu princípio, transforma esse fato (que a inteligência atua livremente) em aparência e ilusão, com o qual o inabilita como fundamento explicativo de algo distinto" (FICHTE, 2016, p. 48).

Interessante notar que, apesar da vantagem do idealismo em relação ao dogmatismo, pelas razões apresentadas e por poder provar na consciência seu fundamento explicativo, "o idealismo não pode refutar o dogmatismo" (Ibidem). A razão disso é que "nenhum dos dois sistemas pode refutar diretamente o seu oposto: pois a disputa entre ambos é uma disputa sobre o primeiro princípio que, enquanto tal, não pode ser objeto de uma dedução ulterior" (FICHTE, 2016, p. 47). Conforme apontado anteriormente, este é o sentido próprio da noção de *princípio*.[17] Tendo isso em vista, Fichte defende que, em última instância, é a *inclinação* e o *interesse* que são o fundamento da discordância entre o idealista e o dogmático.[18] Daí a famosa colocação: "o tipo de filosofia que alguém escolhe depende do tipo de pessoa que é; pois um sistema filosófico não é um utensílio morto que se pode deixar ou pegar segundo queira, é algo que se acha animado pela alma da pessoa que o tem" (FICHTE, 2016, p. 52). Contudo, apesar do reconhecimento de que o posicionamento do dogmático e do idealista se apoia na inclinação e no interesse, a

---

[16] No escrito de 1806, *Exortação à vida bem-aventurada ou a Doutrina da Religião*, encontramos Fichte se colocando ao lado de Platão e João Evangelista, no que toca a ser originário e ponto de partida o pensamento, ou ainda, a inteligência: "entre os gregos está Platão nesta via. O Cristo de João diz exatamente o mesmo que nós ensinamos e demonstramos [*no princípio era o verbo (logos, conceito ou pensamento)* (…)]" (FICHTE, 1995, p. 46, *marcação nossa*).

[17] "Toda filosofia pressupõe algo, algo que ela não demonstra e com base no qual ela explica e demonstra tudo mais. Isso também é verdadeiro para o idealismo. O idealismo pressupõe a atividade livre indicada como seu primeiro princípio, na base do qual ele deve explicar tudo mais; mas esse princípio em si mesmo não pode ser mais explicado" (FICHTE, 1992, p. 95). Em outro trecho: "Um primeiro princípio é qualquer cognição que não pode ser mais provada" (FICHTE, 1992, p. 109).

[18] Com relação a este ponto, e também a suposta mudança do princípio na exposição de 1797, Neuhouser destaca que: "foi sem dúvida este problema que foi o responsável pela segunda principal mudança de Fichte no entendimento de seu princípio em 1797: o abandono da visão que o ponto de partida do idealismo é uma proposição auto-evidente e universalmente reconhecida. Esse desenvolvimento encontra expressão na caracterização do princípio de Fichte, em contraste com sua visão de 1794, como uma 'crença' (*Glaube*) e na alegação relacionada que a justificação desse ponto de partida não se funda em razões puramente especulativas, mas em uma escolha baseada em 'inclinação e interesse'" (NEUHOUSER, 1990, p. 55).

convicção de Fichte de que, em verdade, só há um sistema verdadeiro na filosofia, a saber, o idealismo, se mostra na passagem:

> Nenhum homem, que simplesmente entenda as palavras, pode negar que todo influxo seja mecânico e que mediante um mecanismo não surge representação alguma. Mas, precisamente aí está a dificuldade. Para conceber a natureza da inteligência aqui descrita, na qual se funda toda nossa refutação do dogmatismo, é necessário já um certo grau de autonomia e liberdade de espírito (FICHTE, 2016, p. 56).

Em relação ao idealismo, podemos colocar a questão: o que significa ter como fundamento de explicação da experiência a inteligência? Vejamos. Primeiramente, o "idealismo explica as determinações da consciência pela atividade da inteligência" (FICHTE, 2016, p. 58). Uma interpretação possível é que a inteligência é uma coisa capaz de agir e que a cada ação corresponde uma determinação da consciência, à maneira da *res cogitans* de Descartes. Na segunda meditação das *Meditações sobre filosofia primeira* encontramos: "Mas, que sou, então? Coisa pensante [*res cogitans*]. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente" (DESCARTES, 2004, p. 51). Contudo, Fichte deixa claro que a inteligência não pode ser tida como uma coisa-em-si, porque, por um lado, isso acarreta os problemas do dogmatismo, por outro, um ser, ou algo subsistente, só é o que é pressupondo uma ação recíproca, i.e., veremos adiante que a característica do ser é considerada como repouso, e só existe em contraposição a uma atividade pressuposta, isto é, uma coisa ou ser existe apenas para uma inteligência, ou um eu – esta é a intencionalidade, ou unidade sintética, da consciência. Na *Segunda Introdução* encontramos:

> Objeção: se não parte de nenhum ser, como pretende, sem proceder de maneira inconsequente, poder deduzir um ser? […] Respondo: não é deduzido nenhum ser no sentido em que costuma-se usar essa palavra; nenhum *ser em si*. O que o filósofo toma é algo que atua segundo leis, e o que ele estabelece é uma série de ações necessárias desse atuante. Entre essas ações se apresenta também uma que o próprio atuante aparece como um ser e que há de aparecer assim necessariamente segundo leis que se deve mostrar. Para o filósofo, que contempla desde o ponto de vista mais elevado, é e segue sendo um atuar. É um ser exclusivamente para o Eu observado; este pensa de maneira realista; para o filósofo é um atuar e nada mais que um atuar, pois ele pensa, enquanto filósofo, de maneira idealista (FICHTE, 2016, p. 116).

Tem-se, portanto, que "a inteligência é, para o idealismo, um *atuar*, e absolutamente mais nada" (FICHTE, 2016, p. 58). Contudo, a inteligência não atua simplesmente, porque isso não seria capaz de explicar todas as representações determinadas; sendo assim, "a inteligência atua, mas em virtude de sua própria essência pode atuar somente de um certo modo" (Ibidem).[19] O que isso significa é que "há leis necessárias da inteligência" (Ibidem). Se a tarefa da filosofia é explicar as representações acompanhadas do sentimento de necessidade, e descobre-se que a inteligência age conforme leis necessárias, então a própria inteligência se revela elemento explicativo da experiência, na medida em que suas leis são conhecidas. Fichte afirma que "enquanto o idealismo estabelece este pressuposto de leis necessárias da inteligência, pressuposto que é o único racional, determinado e realmente explicativo, se chama idealismo crítico ou também transcendental" (FICHTE, 2016, pp. 58-59). O idealismo fichteano não se confunde, deste modo, com o que será apresentado como idealismo transcendente, i.e., aquele que explica as representações determinadas pelo atuar da inteligência sem leis. Essas leis da inteligência constituem um sistema, e a inteligência no próprio agir dá as suas leis.[20] Mas, como descobrir essas leis? Duas opções apontadas são: pegar as leis de alguma parte onde já estejam prontas, ou gradativamente deduzir das leis da inteligência o sistema das maneiras de agir necessárias. Qual é o adotado? Para que a Doutrina-da-Ciência seja rigorosa e cientifica, não pode simplesmente lançar mão de algo pronto e não justificado, portanto deve deduzir das leis da inteligência o sistema das maneiras de agir necessárias. Contudo, as leis da reflexão são pressupostas inicialmente – mas, devem receber sua confirmação no sistema, de modo que há um círculo entre pressuposição e confirmação.

Como explicar, partindo da inteligência e sua leis, o objeto? As leis da inteligência estabelecem relações necessárias, mas e a origem da própria coisa material? Fichte coloca a

---

[19] "A filosofia se ocupa, acima de tudo, com as representações que são acompanhadas do sentimento de necessidade. Diferente do dogmatismo, que explica essas representações em termos de passividade, o idealismo as explica com referência ao ato de um ser livre. E este deve ser um modo de agir necessário, pois do contrário não serviria para explicar as representações que precisa explicar" (FICHTE, 1992, p. 98).

[20] É importante lembrar que a atividade e a liberdade são características da inteligência ou do eu, de modo que "a necessidade dos modos de agir necessários é condicionada pela ocorrência de uma instância de agir livre" (FICHTE, 1992, p. 98).

questão: “de onde vem aquilo que possui estas relações e propriedades? De onde procede a matéria que fica incorporada nessas formas?” (FICHTE, 2016, p. 443). E responde:

> Nós sabemos bem que a coisa certamente surge como efeito de um atuar em conformidade com essas leis, não sendo a coisa nada mais que *todas essas relações unificadas pela imaginação*, de modo que todas essas relações juntas são o que constitui a coisa; o objeto é em realidade a síntese originária de todos esses conceitos. A forma e a matéria não são elementos individuais; a conformação total é a matéria, e é só ao realizar a análise que encontramos formas particulares (Ibidem).

A coisa é apresentada como a união das relações pela faculdade da imaginação, ou ainda, o objeto é produto de uma síntese originária. Contudo, há algo de irredutível no objeto em relação à inteligência, a saber, aquilo que na *Grundlage* fez com que Fichte o chamasse de travo (*anstoß)* ou *primeiro motor de fora*, i.e., a afetação da coisa no sentimento que traz, ou pode trazer, à atividade a inteligência e seus mecanismos. Do ponto de vista da inteligência, a coisa é a unificação das relações pela imaginação, mas na reflexão filosófica constata-se que é um elemento prático que desperta o poder teórico, apesar desse elemento prático só poder ser conhecido, ou tido na experiência, com base no poder teórico ou na inteligência, portanto, esse é um *círculo da razão finita*.[21] No §5 da *Grundlage* encontramos:

> Isto, 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. […] Pode-se dizer também: o fundamento último de toda consciência é uma ação originária do eu consigo mesmo mediante um não-eu a ser considerado de diferentes lados. Este é o círculo de que o espírito finito não pode sair, nem querer sair sem renegar a razão e desejar sua anulação (FICHTE, 1988, p. 151).

O idealismo transcendental de Fichte anula, e não anula, a noção de coisa-em-si, pois afirma a impossibilidade de se conhecer ou representar uma coisa-em-si, apesar da afecção ser pressuposta na explicação da representação de um objeto material. Portanto, o que há, por parte

[21] Com relação à afetação, o sentimento e a sensação nos escritos introdutórios, cf. FICHTE, 2016, pp. 100-109.

de Fichte, é um esforço para corrigir as concepções vigentes da coisa-em-si à época.[22] Por isso, o idealismo fichteano é um "ideal-realismo ou real-idealismo" (FICHTE, 1988, p. 151), diferenciando-se tanto de um realismo dogmático quanto de um idealismo dogmático, i.e., duas explicações da experiência que negam o círculo da razão finita indicado. O partir do eu-em-si, ou ainda, o princípio da doutrina-da-ciência ser a inteligência e a egoidade, não deve ser entendido, portanto, como uma rejeição ou negação da coisa material, mas como o procedimento adequado na filosofia, tendo em vista que a filosofia deve apresentar o fundamento de toda experiência.

Deve-se notar que há uma pressuposição na doutrina-da-ciência, qual seja, que "no saber humano há efetivamente um sistema"[23], possível de ser descrito a partir de um princípio dado e certo. O objeto do idealismo, ou seja, o eu-em-si, ocupar o lugar de princípio deve significar coerência no procedimento da filosofia, contudo, se a filosofia pretende apresentar o fundamento de toda experiência, isto deve significar que toda a experiência é coberta pela exposição filosófica. A experiência é sinônimo de sistema das representações acompanhadas do sentimento de necessidade, conforme redação da *Primeira Introdução*, e antes de realizar a doutrina-da-ciência pressupõe-se *um sistema*. Tratemos mais sobre a questão da pressuposição e do sistema, presentes no objeto da doutrina-da-ciência, e vejamos qual o estatuto do discurso da doutrina-da-ciência.

### 1.3. O objeto da filosofia: o sistema da experiência

No *Comunicado Claro como o Sol (1801)*, Fichte apresenta uma analogia do sistema do saber, ou da experiência, com um relógio. O relógio é *um todo* constituído de *várias partes*, que

---

[22] Cf. FICHTE, 2016, pp. 85-109 (toda a seção 6 da *Segunda Introdução*). É oportuno comentar que Druet, conforme indica o título de seu artigo, analisa a *metáfora do anstoss*, considerando a questão terminológica, dentre outras, portanto, para saber mais sobre a noção de *Anstoß,* cf. DRUET, Pierre-Philippe. L'«Anstoss» fichtéen: essai d'élucidation d'une métaphore. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 70, n°7, 1972. pp. 384-392.

[23] A passagem completa em *Sobre o Conceito* é a seguinte: "é fácil notar que, ao pressupor a possibilidade de tal doutrina-da-ciência em geral, assim como em particular a possibilidade de seu princípio, pressupõe-se sempre que no saber humano há efetivamente um sistema" (FICHTE, 1988, p. 18). Em outra passagem, Fichte é pontual: "O objeto da doutrina-da-ciência é, no final das contas, o sistema do saber humano" (FICHTE, 1988, p. 28).

se relacionam entre si, cada uma com sua especificidade, de modo a dar funcionalidade e unidade ao relógio. Nas palavras de Fichte: “há, no diverso do sistema fundamental de toda consciência, uma tal conexão, semelhante à mecânica, de tal modo que cada parte singular tem de ajustar-se a tudo e tudo a cada parte singular e cada uma é determinada pelo todo” (FICHTE, 1988, pp. 214-215). Esta é uma pressuposição da doutrina-da-ciência, a saber, que há “uma conexão sistemática das determinações fundamentais de nossa consciência” (FICHTE, 1988, p. 215). Portanto, tem-se como pressuposição e como procedimento da doutrina-da-ciência que:

> A doutrina-da-ciência pressupõe, apenas para ganhar acesso a si mesma e obter uma tarefa determinada, que, no diverso daquelas determinações fundamentais, segundo o âmbito indicado, pode haver uma conexão sistemática, em decorrência da qual, se um elemento é, todo o restante tem de ser e de ser exatamente como é; logo, que aquelas determinações fundamentais constituem um sistema perfeito e fechado em si mesmo. […] em decorrência dessa pressuposição, o elaborador da doutrina-da-ciência faz então a tentativa de derivar, de uma determinação fundamental da consciência, que ele conhece, todas as demais, como necessariamente vinculadas com a primeira e determinadas por ela” (FICHTE, 1988, p. 217).

O procedimento da doutrina-da-ciência será inferir a partir de um dado ou um não-dado, procurando o diverso da consciência, de modo a esgotar o sistema da consciência ou da experiência.[24] Veremos adiante que a exposição da doutrina da ciência *nova methodo* é uma *construção da consciência*, entendida como um movimento sintético contínuo, realizado por abstração, reflexão e inferências, visando a completude do sistema. Este movimento sintético tem seu ponto de partida em um postulado, o qual descobrimos ser um experimento com o pensamento, e que revelará sínteses necessárias, as quais serão examinadas revelando outras sínteses, e assim sucessivamente.

Deve-se observar que há uma diferença entre a representação do sistema da consciência e a própria consciência em sua sistemática efetiva. Distinguindo as inferências da doutrina-da-ciência com a percepção fática do mecanismo da consciência, Fichte diz que “elas não estão em relação com minha consciência como este livro que tenho na mão, mas como a representação da conversa de ontem com meu amigo; levando-se em conta, é claro, as diferenças. O propriamente

---

[24] "A doutrina-da-ciência consiste justamente em procurar esse diverso da consciência, pela via da inferência do dado ou não-dado” (FICHTE, 1988, p. 215).

fático nessa operação, aquilo no qual empenho e perco meu eu, não é o estar-aí de tais rodas [da mecânica do relógio, indicadas na analogia com o sistema da consciência], mas meu representar – não propriamente a afiguração, mas a *pre*figuração de tais rodas [da mecânica do relógio]" (Ibidem). Deste ponto de vista, a doutrina-da-ciência é uma *descrição,* ou melhor, uma *representação,* da consciência e da experiência, mas não se confunde com a consciência e a experiência efetivas. Zöller observa, relativamente a este ponto, que "é importante se dar conta que a reconstrução filosófica fichteana do Eu é uma representação (*Darstellung*) da natureza complexa do Eu. Fichte nitidamente distingue entre o sistema da mente e sua representação através de um sistema filosófico" (ZÖLLER, 1998, p. 31). Fichte coloca da seguinte forma no diálogo do *Comunicado*:

> O Autor – Tu, ou qualquer homem racional, tomas tal representação, o traçado e delineamento interior de tal máquina, pela máquina efetiva, em funcionamento, desempenhando suas funções na vida? E acaso alguém te diz, depois de ter descrito e demonstrado, por exemplo, um relógio de bolso: agora fica com este relógio de bolso para ti; ele funcionará corretamente; podes tirá-lo do bolso quando quiseres e ver nele que horas são?
> O Leitor – Não, que eu saiba; a não ser que seja um completo idiota (FICHTE, 1988, p. 216).

Depois de muitas críticas que a doutrina-da-ciência recebeu dos contemporâneos de Fichte, a conclusão foi que "nessa confusão entre a coisa efetiva e a demonstração dessa coisa é que se fundam todos os mal-entendidos com que deparou essa filosofia" (Ibidem). Citamos, antes, Schopenhauer em acusação a Fichte, alegando que no sistema filosófico deste o objeto é nada mais do que um "artefato" produzido pelo sujeito, e que haveria um erro em Fichte de radicalização do princípio de sua filosofia, que parte do sujeito, culminando numa *metafísica subjetivista*. Este é um dos inúmeros equívocos interpretativos da filosofia de Fichte. Dentre os

contemporâneos de Fichte, podemos mencionar ainda, por exemplo, Kant[25], Schelling, Hegel[26], Novalis[27], Reinhold[28], etc.

Fichte é pontual quanto ao caráter descritivo, ou representativo, da doutrina-da-ciência: "a doutrina-da-ciência é a derivação sistemática de algo efetivo, da primeira potência da consciência; e está para a consciência efetiva assim como a demonstração do relógio está para o relógio efetivo" (FICHTE, 1988, p. 217). Os dois planos, a saber, da demonstração da coisa e da coisa efetiva, separam o *a priori* e o *a posteriori*, no sentido atribuído por Fichte. Por isso, Fichte escreve que:

> a doutrina-da-ciência deriva, *a priori*, sem nenhuma consideração pela percepção, aquilo que, segundo ela, deve aparecer justamente na percepção, portanto, *a posteriori*. Logo, para ela, essas expressões não significam objetos diferentes, mas apenas um modo de ver diferente de um e o mesmo objeto; assim como, por exemplo, o mesmo relógio, na demonstração dele, é empregado *a priori* e, na percepção efetiva, *a posteriori* (FICHTE, 1988, p. 218).[29]

O *a priori* da demonstração da consciência nas determinações fundamentais, ou ainda, das representações acompanhadas do sentimento de necessidade, marca o estatuto do discurso da doutrina-da-ciência, i.e., como representação da consciência e da experiência, e indica o meio de

---

[25] Em declaração acerca da doutrina-da-ciência, Kant se posicionou afirmando que "não é mais nem menos do que simples lógica" (2004, p. 245). Fichte, em carta a Schelling, comentou a afirmação dizendo que está "inteiramente de acordo com Kant, só que, de acordo com a terminologia, a palavra doutrina-da-ciência não designa a lógica, mas a filosofia transcendental ou a própria metafísica" (2004, pp. 248-249).

[26] Cf. HEGEL, F. *The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy.* Translated by H.S.Harris. New York: State University of New York Press, 1977.

[27] Cf. NOVALIS. *Fichte Studies.* New York: Cambridge Universiy Press, 2003.

[28] Fichte apontou, por exemplo, uma "injustiça" de Reinhold, na *Segunda Introdução.* Cf. FICHTE, 2016, pp. 97-98.

[29] Na *Primeira Introdução* está escrito: "na medida em que aqueles últimos resultados do idealismo sejam considerados como tais, isto é, como conclusões do raciocínio, eles são o *a priori* no espírito humano, e na medida em que precisamente o mesmo seja considerado, no caso do raciocínio e da experiência coincidirem efetivamente, como algo dado na experiência, este mesmo se chama *a posteriori*. Para um idealismo consumado o *a priori* e o *a posteriori* não são em absoluto duas coisas, senão o mesmo, só que considerado de dois lados. *A priori* e *a posteriori* se distinguem unicamente através do modo como se chega a cada um deles. A filosofia antecipa a experiência em seu conjunto, a *pensa* somente enquanto necessária e em certa medida esta é em comparação com a experiência realmente efetiva *a priori*" (FICHTE, 2016, p. 65).

realização da mesma, a saber, por abstração, reflexão e inferência.[30] A metodologia da doutrina da ciência pode, portanto, ser deduzida da colocação que o *a priori* é uma representação. Mais sobre isto pode ser encontrado na *Primeira Introdução,* na qual Fichte pontua que, apesar de "o ser racional finito não ter nada fora da experiência; […] ele pode abstrair" (FICHTE, 1988, p. 66). O que isto significa é que um ser racional pode "através da liberdade do pensar separar o que se acha unido na experiência, [pois] na consciência não se dá somente a necessidade das representações, mas também a liberdade das mesmas: e esta liberdade, por sua vez, pode proceder ou bem conforme a leis (na inteligência) ou bem segundo regras (na ação prática)" (Ibidem). Vejamos mais sobre a questão do método na filosofia de Fichte.

### 1.4. O método da filosofia: experimento, abstração e reflexão

O sistema da consciência, ou da experiência, se revelou o objeto da doutrina-da-ciência. Apresentamos a analogia de Fichte, na qual este sistema da consciência ou experiência é relacionado com um relógio, que apresenta unidade e conexão entre as diversas partes; e também o estatuto do discurso da doutrina-da-ciência, entendido como uma representação do sistema da consciência efetiva. Em *Sobre o Conceito*, encontramos Fichte defendendo que do mesmo modo que o relógio efetivamente funciona independente da descrição e da demonstração de seu mecanismo e unidade, também o sistema do saber humano, ou ainda, o sistema das

[30] "O ponto de vista do indivíduo pode ser chamado 'o ponto de vista ordinário' ou 'o ponto de vista da experiência'. Considerado de uma perspectiva *a priori* e no contexto de seu lugar em um consideração genética, esse mesmo ponto de vista ordinário é encontrado no curso de ação e pode ser chamado de 'ponto de vista prático'. Nenhuma abstração acontece na ação; mas, a especulação filosófica é possível apenas na medida que se envolve em abstração. Portanto, o ponto de vista filosófico pode ser também chamado de 'ponto de vista ideal'. O ponto de vista prático está *abaixo* do ponto de vista idealista" (FICHTE, 1992, p. 106).

representações necessárias, atua de acordo com seus *modos de ação*.[31] Com isso em vista, tem-se que:

> Aqui se encontra a matéria inteira de uma doutrina-da-ciência possível, mas não essa ciência mesma. Para instituir esta é preciso ainda uma ação do espírito humano que não está contida entre todas aquelas ações, a saber, a de elevar à consciência seu modo-de-ação em geral. Como esta não deve estar contida entre aquelas ações, que são todas necessárias e que são todas as necessárias, tem de ser uma ação da liberdade. — A doutrina-da-ciência surge, portanto, na medida em que deve ser uma ciência sistemática, exatamente como todas as ciências possíveis, na medida em que devem ser sistemáticas, por uma determinação da liberdade; a liberdade, aqui, é determinada em particular a elevar à consciência o modo-de-ação da inteligência em geral; e a doutrina-da-ciência só se distingue das outras ciências pelo fato de que o próprio objeto destas últimas é uma ação livre, mas o objeto da primeira são ações necessárias. Por essa ação livre, então, algo que já é em si forma, a ação necessária da inteligência, é acolhido como conteúdo em uma nova forma, a forma do saber ou da consciência, e por isso aquela ação é uma ação de reflexão. Aquelas ações necessárias são separadas da série na qual, eventualmente, podem aparecer em si, e estabelecidas puras de toda mescla; por conseguinte, aquela ação é também uma ação de abstração. É impossível refletir sem ter abstraído (FICHTE, 1988, pp. 28-29).

Destaca na passagem o fato que a possibilidade da doutrina-da-ciência está condicionada à uma ação da liberdade.[32] Fichte sustenta que este aspecto é comum a todas as ciências – seja a doutrina-da-ciência, sejam as ciências particulares. A peculiaridade da doutrina-da-ciência está em ter como seu objeto *o modo-de-ação da inteligência em geral* e, exatamente por isso,

---

[31] "Àquilo que está no espírito humano independentemente da ciência, podemos também chamar as suas ações. Estas são o *o que*, que está aí; ocorrem de um certo modo determinado; por este modo determinado uma delas se distingue das outras; e este é o *como*. Portanto, há originariamente no espírito humano, antes de nosso saber, conteúdo e forma, e ambos estão inseparavelmente vinculados; cada ação ocorre de um modo determinado segundo uma lei, e essa lei determina a ação. Se todas essas ações estão em conexão entre si e submetidas a leis universais, particulares e singulares, há também, para o observador eventual, um sistema" (FICHTE, 1988, p. 28). O observador, ou filósofo, que tem como objeto as ações do espírito humano, constrói nessa relação uma "série dupla". Vale notar o que Daniel Breazeale comenta: "'intuição', 'observação', 'atenção' e 'reflexão': todos esses termos enfatizam a mesma coisa: nomeadamente, que o 'objeto' da filosofia não é algo meramente construído ou inventado pelo filósofo, mas possui grau suficiente de realidade para permitir que esse objeto seja 'observado' internamente e 'descrito' pelo filósofo. A relação entre a filosofia e seu objeto lembra aquela entre o intelecto ordinário e seu objeto. Em ambos os casos está presente o que Fichte chamou uma 'série dupla' de 'conhecer' e 'ser', de representações e o que é representado. (De acordo com a *Wissenchaftslehre*, cada uma dessas 'séries duplas' é uma simples expressão da dualidade original do eu, que pode ser entendida filosoficamente apenas em termos da interação dinâmica dos poderes e atividades 'real' e 'ideal')" (BREAZEALE, 1998, pp. 590-591). Trataremos mais sobre a interação entre atividade real e ideal no capítulo 3.

[32] Rubens Rodrigues anota sobre este ponto que: "assumir o ponto de vista transcendental é também um ato de liberdade: para tomar consciência desse mecanismo inconsciente do pensamento é preciso desvincular-se dele; é a liberdade em relação a uma lei que dá a consciência dessa lei. A passagem do senso comum à filosofia não é, portanto, uma mudança de objeto, mas uma variação de registro, que justamente o dogmático é incapaz de operar e graças à qual o que é tácito vai aparecer como explicito" (TORRES FILHO, 1975, p. 55).

enquanto as ciências particulares tem como objeto uma ação livre, a doutrina-da-ciência tem como objeto as ações necessárias da inteligência. Isto significa que a ação de reflexão, dotada de suas formas, ou ainda, das *leis da reflexão* – conforme vimos no trecho citado do *Comunicado*, sobre a primeira potência, ou o sistema da experiência, incluir as formas da reflexão – é isolada, por meio de abstração, e estabelecida em sua pureza, ou ainda, tem-se que o que é *forma* é acolhido como *conteúdo em uma nova forma*, de modo que se alcança a *forma do saber ou da consciência*. Portanto, para que a forma da reflexão seja acolhida numa nova forma, requer-se a abstração, ou seja, que seja separada ou isolada de outros conteúdos. Por isso Fichte afirma que reflexão e abstração andam juntas, ou ainda, que "nenhuma abstração é possível sem reflexão, e nenhuma reflexão é possível sem abstração; ambas as ações, pensadas separadas uma da outra e consideradas cada uma por si, são ações da liberdade" (FICHTE, 1988, p. 26).

A relação dos modos-de-ação em geral com a separação dos mesmos pela reflexão e abstração forma um círculo. O porquê disso é que as leis da reflexão devem ser pressupostas e utilizadas antes de serem conhecidas como tal e como as únicas possíveis.[33] É uma das condições da doutrina-da-ciência, portanto, o conhecimento e a validade das leis da reflexão. Contudo, com relação a este círculo, como em outros casos de círculo que envolvem certa pressuposição, tem-se que "inferimos, da concordância do pressuposto com o encontrado, a correção do sistema" (FICHTE, 1988, p. 29).[34] Fichte reconhece que a prova é negativa, e funda apenas uma verossimilhança, portanto, neste caso, não se tem certeza. Sendo assim, conclui-se, relativamente às inferências da doutrina-da-ciência, que "nunca se pode ter pretensão à infalibilidade" (FICHTE, 1988, p. 31). Por esta razão Rubens Rodrigues salienta que "essa

---

[33] "As leis da reflexão que encontramos na marcha da ciência como as únicas possíveis, mediante as quais uma doutrina-da-ciência poderia ser instituída, são entretanto elas próprias o resultado de sua aplicação anterior" (FICHTE, 1988, p. 30).

[34] Sobre o fato da completude do sistema provar o princípio da doutrina da ciência – depois de 1794 – Neuhouser comenta: "é importante lembrar aqui que o que é afirmado pelo princípio não é mais considerado por Fichte como 'fato' indubitável ou apodíctico mas como uma hipótese à qual a verdade pode ser decidida somente na base do sucesso em encontrar um sistema filosófico completo. Portanto, a verificação final da afirmação inicial de Fichte sobre a essência da subjetividade é alcançada somente ao final do processo filosófico, depois disso ter mostrado que permite à filosofia compreender a totalidade da experiência" (NEUHOUSER, 1990, p. 64). A leitura de Neuhouser é que ocorre uma mudança no princípio após a *Grundlage*, pois no princípio da *Grundlage* se teria a apresentação de um *fato indubitável ou apodíctico*, enquanto depois da *Grundlage* o que se teria era uma hipótese a ser confirmada pelo sucesso na completude do sistema. Contudo, a citação de Fichte à qual esta nota de rodapé se relaciona é um trecho do *Sobre o Conceito*, que antecede justamente a *Grundlage*, o que nos faz descordar da leitura de Neuhouser.

circularidade, que não pode ser remediada, é o princípio da eterna verossimilhança da doutrina-da-ciência sistemática" (TORRES FILHO, 1975, p. 73).

Aquele que por abstração, reflexão e inferência, constrói e descreve o sistema das representações necessárias, ou sistema do espírito humano, não pode provar a correção da sua exposição, pois a prova só é possível por verossimilhança, uma vez que por mais que haja concordância entre o pressuposto e o encontrado, essa concordância pode estar certa, mas não tem, necessariamente, que estar certa, haja vista ser "sempre possível o caso da concordância ter sido produzida por acaso" (FICHTE, 1988, p. 28). Isto de modo tal que pode-se afirmar, e Fichte afirma: "não somos legisladores do espírito humano, mas seus historiógrafos; decerto, não cronistas, mas historiadores pragmáticos" (FICHTE, 1988, p. 31). O exposto e a exposição estão em duas séries diferentes.[35]

Com relação à reflexão, que é parte essencial da exposição da doutrina-da-ciência, Fichte afirma que é *um representar*, mas observa que nem tudo sobre o que se reflete é apenas um representar, pois, se de um lado "o eu como *sujeito* filosofante é incontestavelmente apenas representativo; o eu como *objeto* do filosofar poderia ser perfeitamente ainda algo mais" (FICHTE, 1988, p. 33). Temos, portanto, que a filosofia é um produto da representação. Fichte aponta este fato da seguinte forma: "a totalidade dos modos-de-ação da inteligência que a doutrina-da-ciência deve esgotar só chegam à consciência na forma da representação – só na medida em que, e tais como são representados" (Ibidem). Contudo, o *eu* do qual trata a doutrina-da-ciência, ou ainda, que é seu objeto, não necessariamente se restringe à dimensão representativa. Em verdade, na sequência deste trecho, Fichte destaca que não somente não é a única dimensão da razão, como também não é a mais fundamental. A passagem é como segue:

> O representar é a ação mais alta e absolutamente primeira do filósofo como tal; a ação absolutamente primeira do espírito humano poderia perfeitamente ser outra. Que será assim, já é verossímil, antes de toda experiência, porque a representação se deixa esgotar completamente e seu procedimento é cabalmente necessário; por conseguinte, deve ter um fundamento de sua necessidade, que como fundamento último não pode ter um fundamento mais elevado. Sob essa pressuposição, uma ciência que seja construída sobre o conceito da representação poderia, por certo, ser uma propedêutica extremamente útil para a ciência, mas não poderia ser a própria doutrina-da-ciência (FICHTE, 1988, p. 33).

[35] Cf. FICHTE, 1988, p. 33.

O fundamento primeiro, conforme veremos nos próximos capítulos, é uma dimensão prática, que explica a própria representação.[36] Como indicado no *Comunicado Claro como o Sol*, se a tentativa de derivar e esgotar as determinações fundamentais da consciência falhar, isso não é prova absoluta de que a pressuposição de que há um sistema da consciência ou experiência é falsa, pois "conserva, depois como antes, sua validade como problema" (FICHTE, 1988, p. 217). Se a tentativa for bem sucedida, então, nesse caso, "a pressuposição estará demonstrada pelo fato" (Ibidem). Nisto consiste um dos círculos do qual o espírito humano não pode sair, a saber, que é demonstrado o que já tinha sido pressuposto. Podemos notar isto na redação de *Sobre o Conceito*:

> se a proposição X é o princípio primeiro, supremo e absoluto do saber humano, então há no saber humano um sistema único; pois isto se segue da proposição X. Ora, já que no saber humano deve haver um sistema único, então a proposição X, que efetivamente (em virtude do estabelecimento da ciência) funda um sistema, é princípio do saber humano em geral, e o sistema fundado nele é aquele sistema único do saber humano (FICHTE, 1988, p. 23).

De acordo com Fichte, "não há causa para sair desse círculo" (Ibidem), porque fazê-lo significará abandonar a fundamentação e, junto disso, não admitir que exista "em geral nenhuma verdade imediata, mas apenas verdade mediata – *e sem algo pelo qual ela seja mediada*" (Ibidem). Em verdade, é condição da validade e unidade do sistema descrito que o princípio esgote o que pretende esgotar em sua derivação, pois isso confirma tanto o sistema quanto o princípio, ou seja, o princípio será ponto de marcação do início e do fim da derivação

---

[36] Na *Resenha do Enesidemo* consta a seguinte afirmação, que se coaduna com este ponto: "Enesidemo admite inicialmente que até agora faltou à filosofia uma proposição fundamental (*Grundsatz*) suprema, universalmente vigente (*allgemeingeltenden*), e que ela só poderá ser elevada ao nível de uma ciência depois do estabelecimento de uma tal proposição; além disso, parece-lhe também inegável que essa proposição fundamental não pode ser outra senão aquela que estabelece e determina o mais elevado de todos os conceitos: o da representação e o do representável. Por mais que o cético [referência a Schulze] e o filósofo elementar [referência a Reinhold] concordem intimamente aqui, continua duvidoso para o resenhista [o próprio Fichte] se a própria filosofia poderia beneficiar-se com sua unanimidade quanto ao segundo ponto, caso se mostrasse no futuro que aquilo que se pode advertir com razão contra a proposição da consciência, como a proposição *primeira* de toda a filosofia, leva à presunção de que tem de haver ainda para toda a filosofia, e não apenas para a filosofia teórica, um conceito *superior* ao da representação (FICHTE, 2016, p. 63).

das determinações fundamentais da consciência.[37] Além disso, é necessário que já esteja pressuposto o que vai ser derivado no princípio, a saber, que é o princípio do saber humano em geral, caso contrário a pressuposição não poderá receber sua confirmação.

O princípio apresenta algo de diferente das derivações feitas por inferência na doutrina-da-ciência, pois ele que transmite a certeza a toda derivação, devendo ser, portanto, *certo em si mesmo* ou *certo anteriormente à derivação da doutrina-da-ciência.* Contudo, a certeza do princípio não é suficiente para esgotar a exposição do sistema da experiência, pois é necessário proceder sinteticamente até que todo o sistema da experiência seja abarcado e a validade do princípio, como fundamento explicativo do sistema da experiência, seja constatada. Deve-se ter, deste modo, no procedimento da doutrina-da-ciência, um ponto fundamental, que é o princípio, certo em si, e as derivações, na sequência, sendo feitas a partir de leis da reflexão. O caminho é, conforme redação da *Primeira Introdução*, o seguinte:

> o caminho deste idealismo vai de algo que tem lugar na consciência - e que, contudo, é só fruto de um ato pensante livre - à experiência inteira. O que há entre os dois termos é a base própria do primeiro. Não é um fato da consciência, não pertence ao âmbito da experiência. Como poderia algo assim chamar-se filosofia, suposto que esta tem que mostrar o fundamento da experiência, e que o fundamento se acha necessariamente fora do fundado? Trata-se de algo produzido por um pensar livre, mas conforme leis (FICHTE, 2016, p. 66).

No mesmo escrito, Fichte apresenta o seu procedimento de forma minuciosa e completa, como segue:

> Este idealismo parte de uma única lei fundamental da razão, lei que ela mostra imediatamente na consciência. Procede nisto do modo seguinte. Sugere ao ouvinte ou ao leitor que pense com liberdade um conceito determinado; se o faz encontrará que se vê constrangido a proceder de um modo determinado. Aqui há que distinguir duas coisas: o ato sugerido de pensar, que é realizado mediante a liberdade - e quem de sua parte não o realiza não vê nada daquilo que mostra a Doutrina-da-Ciência -; e o modo necessário como tal ato será levado a cabo, modo fundado na natureza da inteligência e que não depende do arbítrio: se trata de algo *necessário*, mas que tem lugar somente em uma ação livre e com ela, de algo *encontrado* mas que vem condicionado pela liberdade. Desta sorte, o idealismo mostra na consciência imediata aquilo que afirma. Mas, constitui uma

[37] Fichte coloca assim: "precisamos de um índice positivo para provar que, pura e simplesmente, incondicionalmente, nada mais pode ser inferido; e este não poderia ser outro do que verificar que o próprio princípio de que havíamos partido é também o último resultado; então ficaria claro que não poderíamos ir adiante sem percorrer de novo o caminho já percorrido antes" (FICHTE, 1988, p. 22).

> mera suposição isso de que algo necessário seja lei fundamental de toda razão e de que seja a partir dele que pode deduzir-se o sistema inteiro de nossas representações necessárias não só de um mundo - na forma em que seus objetos vem determinados pela função judicativa subsumidora e reflexiva -, senão, também, de nós mesmos enquanto seres livres e práticos submetidos a leis. Esta suposição há de demonstrá-la o idealismo por meio da dedução efetiva, e isso é precisamente o que constitui seu tema próprio. Nisto procede do modo seguinte. Mostra que o primeiramente estabelecido como princípio e constatado imediatamente na consciência não resulta possível sem que ao mesmo tempo tenha lugar alguma outra coisa, a qual por sua vez não é possível sem que junto suceda uma terceira coisa; e assim seguindo até que as condições do constatado ao começo se vejam esgotadas exaustivamente, e ele mesmo seja plenamente inteligível de acordo com sua possibilidade. A marcha do idealismo é um ininterrupto avançar desde o condicionado à condição; cada condição vem a ser por sua vez algo condicionado, de modo que há de buscar sua condição. Se o pressuposto do idealismo é correto e se na dedução se inferiu bem, temos que como resultado último e como conjunto de todas as condições do assentado em um princípio deve surgir o sistema de todas as representações necessárias ou a experiência inteira. Esta constatação, contudo, não se leva a cabo na filosofia mesma, mas só depois (FICHTE, 2016, pp. 62-64).

Todos os pontos que nos interessam nesse momento estão presentes nesta passagem. Primeiro, o ponto de partida ou princípio. Uma lei fundamental da razão, dada na consciência imediata, é o ponto de partida. O modo que é dado na consciência é o seguinte: (i) sugere-se que pense, com liberdade, um conceito determinado; (ii) ao pensar percebe-se constrangido a fazê-lo de modo determinado. A liberdade e a necessidade no pensar um conceito de modo determinado se determinam mutuamente e são dois aspectos de um mesmo ato de pensar, "se trata de algo *necessário*, mas que tem lugar somente em uma ação livre e com ela, de algo *encontrado* mas que vem condicionado pela liberdade". Deste modo, é dado na consciência imediata o que se pretende, a saber, uma lei fundamental da razão. Segundo, é uma mera suposição que este algo determinado seja uma lei fundamental de toda razão e que a partir dele pode-se deduzir todo o sistema da experiência e a liberdade e autonomia do ser humano. Terceiro, a suposição deve ser demonstrada pela efetiva dedução, o que é feito ao longo da doutrina-da-ciência. O modo que procede para realizar essa dedução é o seguinte: (i) mostra que existe uma condição de possibilidade do princípio constatado imediatamente na consciência; (ii) em seguida mostra que este algo que condiciona também tem uma condição; (iii) depois mostra que também este depende de uma terceira coisa, e segue assim procedendo até que as condições do constatado inicialmente sejam vistas como esgotadas. Tem-se, portanto, que "a marcha do idealismo é um ininterrupto avançar desde o condicionado à condição; cada condição vem a ser por sua vez algo

condicionado, de modo que há de buscar sua condição".[38] A conclusão é que "se o pressuposto do idealismo - que há um sistema da experiência - é correto e se na dedução se inferiu bem, temos que como resultado último e como conjunto de todas as condições do assentado em um princípio deve surgir o sistema de todas as representações necessárias ou a experiência inteira". A conclusão, contudo, deve ser posterior à consumação do sistema.

Na *Segunda Introdução* encontramos Fichte afirmando que "o filósofo realiza um experimento" (FICHTE, 2016, p. 70). O contexto no qual surgiu tal afirmação foi de recusa de um determinado modo de fazer filosofia, a saber, o que se pauta meramente na análise fática ou conceitual, i.e., aquele que consiste em partir de algum conceito, analisá-lo e combiná-lo com outros. Um exemplo apresentado por Fichte, deste caso, é o da filosofia elementar de Karl L. Reinhold, que apresenta como ponto fundamental o *princípio da consciência,* este sendo, segundo Fichte, um mero fato que deve ser analisado. Fichte escreve nas *Observações Preliminares* à *WLnm*: "de acordo com Reinhold, o 'princípio da consciência' afirma um fato, e ele alega que a filosofia em sua totalidade deveria ser produzida meramente pela análise do que está contido neste princípio; é apropriado encontrar erro em tal procedimento" (FICHTE, 1992, p. 109). Outro exemplo fornecido é o do Prof. Beck, que entende que para princípio da filosofia deve-se ter algo objetivo, que seja descoberto e então analisado.[39] O que acontece nestes casos é que o filósofo desenvolve seus raciocínios e análises em cima de um objeto já dado, de modo que, se compararmos o filósofo com o objeto de sua filosofia, veremos que o primeiro é ativo enquanto o segundo é algo sem atividade própria, ou seja, o filosofar é ativo mas o objeto da filosofia não é. Nas palavras de Fichte, com relação a este procedimento: "há somente uma série do pensar: a dos pensamentos do filósofo, pois sua matéria mesma não é introduzida como algo que pensa" (Ibidem).

Diferente do procedimento de mera análise fática ou conceitual, a *WLnm* em geral, e o *Ensaio* em particular, realizam um experimento. O que isto significa é que o ponto de partida é a

---

[38] No *Comunicado* está escrito: "essa ciência [doutrina-da-ciência] descreve uma série progressiva da intuição. […] Assim, tudo o que precede explica o que se segue, e vice-versa (em um sistema orgânico, cujos termos não estão em conexão por mera consequência, mas por determinação recíproca, não pode ser de outro modo), todo consequente traz novas determinações a tudo o que o precede" (FICHTE, 1988, p. 233).

[39] Cf. FICHTE, 1992, p. 109.

observação de um ato, e não a análise de um fato ou conceito. Uma das razões do princípio precisar ser um ato pode ser lida nas seguintes palavras de Diogo Ferrer:

> Nas suas *Meditações próprias sobre a Filosofia Elementar,* um questionamento crítico da "filosofia elementar" de Reinhold, redigido pouco antes da *Recensão do Enesidemo,* Fichte concorda com Schulze, que procurou mostrar no seu livro *Enesidemo* que a representação, como um *fato,* não pode ser explicada por um outro fato, o fato da consciência. O argumento de Schulze pretendia ser uma refutação cética da filosofia crítica de Reinhold, que fundava toda a representação sobre o 'fato da consciência'. Mas foi interpretado por Fichte como uma crítica a qualquer filosofia que tome algum fato como o seu dado primeiro. Se de todo pode ser fundada, a representação de fatos não pode ser fundada em nenhum outro fato, uma vez que todo o fato possível, se pode de todo ser representado, i.e., presente à consciência, tem de estar também ele sujeito às condições da representação. E, assim, a consciência, na medida em que é um fato, não pode fundar a representação. Ela é somente mais um fato a ser fundado de algum outro modo (FERRER, 2014, p. 20).

Na *Resenha do Enesidemo* encontramos Fichte colocando que:

> A primeira pressuposição incorreta, a qual motivou seu [de Reinhold] estabelecimento como a proposição fundamental de toda a filosofia, é pois a de que se teria de partir de um estado-de-coisas. Sem dúvida, temos de ter uma proposição fundamental real e não meramente formal; mas uma tal proposição fundamental não tem de expressar justamente um estado-de-*coisas* (eine That*sache*); ela pode expressar também um estado-de-*ação* (eine That*handlung)*, se é permitido arriscar uma afirmação que nesse lugar não pode ser nem explicada nem demonstrada (FICHTE, 2016, p. 67).

Fichte esclarece que "um *ato* é o que ocorre quando eu deixo meu eu agir em si mesmo e observo o que acontece; um *fato*, por outro lado, está presente na consciência como algo já dado ou descoberto, que pode apenas ser analisado na sequência" (FICHTE, 1992, p. 110). O ato, contudo, não é qualquer tipo de ação, é especificamente a ação do espírito humano, no caso, a atividade do próprio pensar. Fichte escreve sobre o que significa esse ato: "deve-se agir internamente e observar o que estás fazendo" (Ibidem). O objeto da filosofia é, neste caso, a própria inteligência, ou ainda, as ações do espírito humano. O que se observa, portanto, não são os fatos, mas sim as ações do espírito humano que participam da produção dos fatos. Assim sendo, o caso é de autoconhecimento do espírito humano e suas ações, por meio da observação do filósofo. Portanto, diferentemente do caso de mera análise conceitual que apresenta uma série única do pensar, o experimento envolve uma série dupla do pensar, a saber: "a do eu que o

filósofo observa e a das observações do filósofo" (FICHTE, 2016, p. 69). Daniel Breazeale salienta que

> a principal vantagem no método puramente "descritivo" ou "fenomenológico" no filosofar seria que permite Fichte distinguir sua própria filosofia, como "um sistema de pensamento real", de todas as outras, filosofias meramente 'formais' que procedem puramente por meio de analises conceituais, inferência lógica ou construção dialética. Como não tem um objeto real de si própria, uma filosofia deste último tipo pode, na melhor das hipóteses, aspirar a uma validade meramente hipotética. Fichte parece ter claramente acreditado que a filosofia, como todo outro empreendimento cognitivo, pode ter 'validade objetiva' se e somente se fundamentar suas explicações com sucesso em observações ou "intuições", ao invés de ser em meros conceitos. O "experimento" que constitui a *WLnm* não deve portanto nunca ser entendido como um mero "experimento-de-pensamento" (BREAZEALE, 1998, pp. 608-609).

A pretensão, por meio desse experimento, é lançar luz àquilo que está sempre presente – ou seja, as operações do espírito humano –, mas normalmente sem consciência por parte do sujeito. Trata-se, portanto, de observar algo vivo e ativo, que são as operações do espírito humano, ou ainda, a atividade do pensar. Por esta razão, Fichte escreve com relação ao experimento com o próprio pensar: "o objeto de seu pensar não é um conceito morto que se comporta de uma maneira meramente passiva diante da investigação da Doutrina-da-Ciência, […] mas é algo vivo e ativo que produz conhecimento a partir de si mesmo e por si mesmo, e o filósofo se limita a contemplá-lo" (Ibidem). A série dupla do pensar é caracterizada pelo experimento com o próprio pensamento, pois ter-se-á diante dos olhos essa atividade, i.e., diante da consciência imediata, ou ainda, da intuição. Rubens Rodrigues coloca algo relevante: "não se trata mais de opor a reflexão do filósofo ao pensamento natural irrefletido (isto é, que apenas obedece às leis da reflexão, sem saber delas); trata-se de confrontar duas séries de reflexão: a reflexão artificial do filósofo e a reflexão originária e necessária do 'objeto' da filosofia" (TORRES FILHO, 1975, p. 59).[40]

---

[40] Muitos trabalhos tratam da "série dupla" na *Wissenschaftslehre.* Daniel Breazeale observa que "as introduções [*Primeira e Segunda Introdução de 1797*], as partes iniciais da *WLnm* e o *Ensaio,* se devotam largamente à tarefa de explicar e justificar uma tal 'série dupla' na filosofia transcendental. É portanto impossível compreender o comentário de Fichte a respeito da faceta metodológica da intuição intelectual na filosofia, sem apreciar como isso pressupõe a disponibilidade, para o observador filosófico, de uma 'série real' de atos observáveis. Na falta deste, a filosofia seria um empreendimento puramente 'ficcional', ou, na melhor das hipóteses, uma ciência puramente 'formal', ao invés de um 'sistema do pensamento real' como a *Wissenschaftslehre*" (1998, p. 591).

A análise conceitual também requer a consciência e a intuição, pois esta é condição daquela, i.e., só se analisa aquilo que se conhece, e só se conhece aquilo de que se tem consciência; contudo, a diferença em relação ao experimento com o pensamento é que, por exemplo, a própria condição da análise conceitual, a saber, a consciência, será objeto de investigação. Portanto, o que está em questão na doutrina-da-ciência é o conhecimento dos fundamentos da própria experiência, os quais, para serem conhecidos, deverão ser observados, mas, diferentemente das observações ordinárias, que simplesmente pautam-se em leis e condições desconhecidas ou inconscientes, esta observação se volta para as próprias leis e condições, ou ainda, o processo formador – por exemplo, do próprio observar ou intuir, que é condição de possibilidade da análise – sendo, deste ponto de vista, extraordinária.[41]

Dois aspectos merecem atenção, a saber, que cada pessoa deve realizar por si mesma o proposto, e que o caráter do ato é experimental. Estes elementos podem ser observados numa passagem na abertura da *Primeira Introdução*: ”Preste atenção a ti mesmo: afasta tua atenção do que te rodeia e dirija-a ao seu interior. Este é o primeiro pedido que faz a filosofia a seu aprendiz. Não se fala de nada que está fora de ti, mas somente de ti mesmo” (FICHTE, 2016, p. 41). Também no §1 da *WLnm,* Fichte indica o caráter experimental e sua ligação com o postulado da doutrina-da-ciência, ao dizer: “se alguém quiser comunicar essa filosofia a outra pessoa, deve-se pedir para a outra pessoa realizar a ação em questão [agir internamente e observar]. Neste

[41] Se for para ilustrar o que está em questão, podemos imaginar que Deus criou o homem, numa determinada forma, simplesmente para viver conforme foi criado, mas aconteceu do homem querer saber como e porque ele é como é, isto é, o homem passou a querer ter a visão do ponto de vista de Deus – numa palavra, quis conhecer a si e seus mecanismos. Nas palestras sobre *O Destino do Erudito* encontramos Fichte fazendo referência à passagem bíblica de *Gênesis*, que trata de comer do fruto da árvore do conhecimento, ao afirmar que: "a natureza é rude e selvagem sem a mão do homem, e devia ser assim para que o homem fosse obrigado a sair do inativo estado de natureza e elaborá-la, a fim de que ele mesmo se tornasse, de um simples produto da natureza, num ser racional livre. Ele certamente sai daquele estado. Colhe a todo risco a maça do conhecimento, porque nele está indelevelmente implantado o impulso para ser igual a Deus" (FICHTE, 2014, p. 89). Isabelle Thomas-Fogiel observa que a filosofia para Fichte é uma “prática do sublime”, pois a experiência do filosofar toca o indeterminado e ilimitado, cf. THOMAS-FOGIEL, I. 2000, p.

sentido, deve-se postular algo" (FICHTE, 1992, p. 110).[42] Günter Zöller escreve o seguinte sobre a série dupla:

> Uma característica chave do experimento transcendental de Fichte é a relação íntima entre o Eu observador e o Eu observado. Afinal, o experimento não lida com alguma entidade externa à mente do filósofo, mas uma estrutura instanciada no filósofo *qua* mente. Também o Eu observado não é o próprio filósofo, eu individual enquanto tal. Ao invés disso, é o conjunto de condições estruturais da experiência que está invariavelmente presente na mente humana. O modo de se acessar essa estrutura e torná-la objeto de análise filosófica é a performance de um experimento sobre si mesmo. Fichte está profundamente convencido que a única forma de capturar o Eu em sua natureza, não alterado por reificação, é através do próprio esforço especulativo. Ninguém pode fazer esse experimento idealista por você (ZÖLLER, 1998, p. 31).

O procedimento adotado na *WLnm* é, segundo Fichte, sintético. A síntese será uma progressão contínua na cadeia da exposição, i.e., vão gradativamente surgindo novas sínteses e o *processo de construção da consciência* vai acontecendo e se completando. Contudo, apenas as sínteses iniciais nesse processo de construção serão objeto de nossa consideração. Temos, conforme aponta Fichte, que "a filosofia não pode ser realizada atentando-se ao que é simplesmente 'dado'; ao contrário, só pode ser realizada procedendo sinteticamente" (FICHTE, 1992, p. 109). Nas *Observações Preliminares* da *WLnm* encontramos Fichte explicando o procedimento sintético da seguinte forma:

> A *Wissenschaftslehre* começa com um Eu. Mas o ponto não é analisar este Eu, pois isso produziria uma filosofia puramente vazia. Ao contrário, a *Wissenschaftslehre* permite esse Eu agir de acordo com suas próprias leis e então construir um mundo. Isso não é análise, mas uma síntese continuamente progressiva. É correto, depois de tudo, que a filosofia deva começar com um postulado (FICHTE, 1992, p. 109).

O seguinte comentário de Zöller é oportuno nesse momento: "a especulação consiste na observação do filósofo do Eu construindo a si. Seguindo a auto-construção do Eu observado sob condições artificiais, o filósofo alcança uma reconstrução do Eu" (ZÖLLER, 1998, p. 31). Esta é

---

[42] Manuel Jiménez Redondo comenta o seguinte sobre o postulado: "el principio de la filosofía es un *postulado*, si se quiere, pero tomando esa expresión en un sentido traslaticio. El principio de la filosofía es un *postulado* en el sentido de que se trata de algo que el profesor de filosofía pide a sus oyentes, que el profesor les «postula», y haciendo el profesor y los oyentes lo que el profesor les pide y atendiendo a lo que hacen, profesor y oyentes se ponen en *vena filosófica* (*philosophische Stimmung*), se introducen en aquello que queda a la base de cualquier otra cosa o actividad por básica que sea" (REDONDO, 2012, p. 79, *itálicos no original*).

a metodologia empregada por Fichte na *WLnm.*[43] Contudo, precisamos entender exatamente o que Fichte indica com permitir ao Eu agir conforme suas leis e construir um mundo.[44] Anteriormente vimos que a doutrina-da-ciência tem como ponto de partida, para explicar o sistema da experiência, a inteligência e suas leis, portanto isto nos serve de orientação e pista neste momento. Encontramos o seguinte comentário de Zöller: "ao longo do processo filosófico percorrido, o Eu observado segue leis definidas que são reconstruídas pelo filósofo experimentador. Essas leis certamente não são uma produção do filósofo. Mas também não são feitas pelo próprio Eu. A liberdade do Eu é uma liberdade sob leis" (ZÖLLER, 1998, p. 32).[45]

---

[43] No §10 da *WLnm* são feitas algumas observações sobre o método sintético: "Nosso progresso até aqui tem sido sintético, pois [nós temos observado como] o eu mesmo monta sua própria consciência a partir de todas as condições que tornam sua consciência possível. Existem vários métodos para tratar um tema sinteticamente: (1) Pode-se iniciar com uma contradição e então simplesmente tentar resolver essa contradição fazendo certas suposições adicionais. Esse é o tipo [de procedimento] ou método seguido na *Wissenschaftslhere* [*Grundlage*] publicada pelo instrutor [Fichte]. Esse é o método mais difícil de todos, razão pela qual esse texto em particular não foi entendido pelo público ou até por alguns que estavam presente nas aulas. (2) Outro método é começar pondo a si mesmo uma tarefa principal, e então tentar realizar essa tarefa introduzindo princípios intermediários. Esse é o método que nós empregamos até então [na presente exposição]. Nossa tarefa principal era responder a questão: "Como pode o eu descobrir a si mesmo como sendo realmente ativo?". Foi a fim de realizar essa tarefa que nós introduzimos o princípio intermediário: "Eu ajo somente na medida que eu construo para mim um conceito de um fim". (3) Um terceiro método sintético é [começar com algo que já foi estabelecido e então] tentar clarificar passo a passo o que continua indeterminado e obscuro do que veio antes. Esse método ocupa uma posição intermediária entre os dois anteriores, pois o que é obscuro e indeterminado é precisamente o que foi chamado de "contraditório" no contexto do primeiro método. Esse terceiro método é o que usamos especialmente no nosso último §[9], e é o que nós vamos utilizar de agora em diante. O objetivo de nossa investigação é apresentar o eu como um objeto da intuição; por isso, seguindo esse método, nós devemos ficar cada vez mais familiarizado com nosso próprio eu" (FICHTE, 1992, pp. 248-249).

[44] É oportuno chamar a atenção para a distinção entre a dimensão psicológica e a transcendental na consideração do projeto de Fichte. A construção a partir da ação do eu não se resume à dimensão psicológica, conforme esclarece Daniel Breazeale ao escrever que "a diferença crucial entre toda ciência empírica, incluindo a psicologia, e qualquer explicação 'genética' ou transcendental fundada intuitivamente na possibilidade da experiência, tal como a *Wissenchaftslehre*, é que os 'fatos' aos quais aquele apela são simplesmente descobertos na consciência enquanto tal, sem nenhuma contribuição do observador. Tais 'fatos', contudo, são precisamente do que se deve *abstrair de* a fim de agarrar o projeto da filosofia transcendental. Em contraste, os objetos observados e descritos na *Wissenschaftslehre* (isto é, a série de atos por meio da qual o eu põe a si mesmo como um eu) não são nunca descobertos como fatos empíricos da experiência e não são nunca dados na experiência como o último. Eles não são conteúdos psicológicos, mas produtos livremente posto – e necessários – da reflexão filosófica. Diferente dos fatos empíricos da experiência, os atos intuídos pelo filósofo devem primeiro ser produzidos por ele. O ato de produzir uma consciência real de si mesmo, como um 'fato da consciência', oferece o conteúdo ou objeto que é subseqüentemente observado ou intuído no curso da reflexão filosófica" (BREAZEALE, 1998, p. 610).

[45] O comentário de Daniel Breazeale é que "o novo método da *Wissenschaftslehre* requer não apenas que se tome como objeto próprio a autoposição original sujeito-objeto que subjaz a autoconsciência factual e serve como ponto de partida da nova apresentação, mas também que se permita esse '*in sich handelnden Ich*' (*H*, p. 31) *agir por si mesmo e de acordo com suas próprias leis* – para 'construir a si mesmo', por assim dizer, diante do olhar do filósofo, cuja tarefa é simplesmente manter seus olhos abertos, para manter o controle desta série de atos autoconstituídos, e gravar a série o mais acuradamente possível" (BREAZEALE, 1998, p. 606).

Ao comparar esse método sintético da nova exposição da doutrina-da-ciência, com o método da exposição anterior, Fichte afirmou que se distinguiam por ser o novo sintético, ao passo que o antigo havia sido analítico. No §6 da *WLnm* está escrito: "o procedimento da presente investigação é predominantemente sintético, enquanto o da anterior [*Grundlage*] é mais analítico" (FICHTE, 1992, p. 182). Em verdade, a questão do método foi um dos pontos a ser reformado na nova exposição da doutrina-da-ciência, que justamente por essa razão passou a ser chamada de *nova methodo*. Diogo Ferrer escreve o seguinte sobre a mudança no método, na passagem da primeira para a segunda exposição da doutrina-da-ciência:

> Mal terminou a exposição dos *Fundamentos da Doutrina da Ciência* de 1794/5, Fichte parece ter iniciado a redação de uma nova exposição, por motivos que se prendem provavelmente, a dois fatores: a necessidade de ampliar a exposição, que não se limitará mais à apresentação de "Fundamentos", mas consistirá um sistema do saber; e, por outro lado, dados os problemas da exposição anterior, o desiderato de apresentar uma exposição metodológica e estruturalmente mais perfeita (FERRER, 2014, p. 87).

Neuhouser apresenta uma leitura da questão do princípio na doutrina-da-ciência, na qual acredita ter ocorrido uma mudança no princípio, especialmente entre as duas primeiras exposições da doutrina-da-ciência. A mudança envolveria dois aspectos fundamentais, ou melhor, seriam duas as mudanças, a saber: (i) ocorre uma extensão do princípio, para incluir além do aspecto teórico o prático; (ii) o princípio não expressa mais um *fato absolutamente certo*, mas tem o status de uma *crença* que se liga ao interessa na própria autonomia.[46] Acontece que o próprio Neuhouser parece se contradizer, por exemplo, em relação a (i) ocorrer uma extensão no princípio de modo a incluir o aspecto prático, além do teórico – pois afirma que desde a *Resenha de Gebhard* Fichte aproxima as noções de unidade da razão (teórica e prática) e

[46] A passagem é a seguinte: "o desenvolvimento que a concepção de Fichte do ponto de partida sofre no sistema de 1797-99 pode ser entendida em termos de duas mudanças significativas. A primeira delas concerne ao conteúdo desse primeiro princípio e consiste no fato que o princípio de auto-posição não é mais entendido como uma afirmação apenas sobre a autoconsciência do sujeito teórico mas como um princípio que também afirma a capacidade do sujeito de auto-determinação prática. A segunda mudança é que o primeiro princípio não expressa mais um fato absolutamente certo sobre o sujeito mas é concedido, em vez disso, o status de uma crença que é fundada no interesse na própria autonomia" (NEUHOUSER, 1990, p. 57).

primeiro princípio.[47] Com relação ao ponto (ii) que na nova exposição o princípio trata de uma *crença*, podemos frisar que realmente o postulado da *WLnm* é, conforme indicamos, um ato com caráter experimental, ao qual será examinado a fim de provar a validade do *pensamento eu, livre*, contudo, tal como na *Grundlage*, a validade do princípio só será conhecida depois da completude do sistema.

Apesar de não ser nosso intento tratar da relação geral entre a *Grundlage* e a *WLnm*, vale destacar que, diferentemente do que Neuhouser afirmou, a autoposição do *sujeito absoluto* funda também a parte prática da *Grundlage*, sendo, neste sentido, incluído no princípio o aspecto prático. Aliás, veremos adiante que o *primado da prática* se destaca na exposição da *WLnm*, e tal ponto já havia sido afirmado na Parte Prática da *Grundlage*.[48] Vale comentar que, além da *Resenha de Gebhard*, já na *Resenha do Enesidemo* é possível encontrar Fichte sugerindo um princípio geral que inclui tanto os aspectos teórico quanto prático do Eu, e o faz justamente no momento que critica Reinhold por fundamentar a filosofia no princípio da consciência, isto é, um princípio meramente teórico. O ponto talvez seja compreender como se dá a questão do princípio em *Sobre o Conceito* e na *Grundlage*, pois nesta não é reconhecido por Neuhouser a inclusão do aspecto prático no primeiro princípio. Contudo, como indicamos, a atividade do Eu apresentada no primeiro princípio da *Grundlage* é o que fundamenta a parte prática da obra. Portanto, o problema talvez esteja na leitura de Neuhouser da *Grundlage*.

Vejamos, nos próximos capítulos, como o postulado da filosofia é apresentado e desenvolvido, e se estes pontos relativos ao enfoque do tema e ao procedimento se confirmarão.

---

[47] É expresso no trecho: "Mesmo na concepção inicial de Fichte de seu sistema, como disposta na *Resenha de Gebhard*, a tentativa de demonstrar a unidade da razão estava bastante conectada com a questão de um primeiro princípio. Apesar dos detalhes precisos de seu argumento ficarem inarticulados, a estratégia geral do projeto era clara o bastante para indicar o sentido no qual esse sistema inicial entendia serem a razão teórica e prática unitárias: os princípios de cada eram para ser deduzidos de um ponto de partida único e em um único e conectado sistema. Mais especificamente, Fichte visualizou um argumento transcendental que iria revelar como tanto a razão teórica e a prática constituíam condições de possibilidade da unidade formal da consciência. Nesse sentido, a estratégia de Kant na primeira *Crítica* — sua demonstração da necessidade das categorias como uma condição para a unidade da consciência em geral — era para ser estendida para incluir também os princípios da razão prática" (NEUHOUSER, 1990, p. 60).

[48] Algumas considerações sobre a transição da *Grundlage* para a *WLnm* pode ser encontrada, dentre outras, em cf. BREAZEALE, Daniel. *The Wissenschaftslhere of 1796/99 (nova methodo)*. In: The Cambridge Companion do Fichte, New York: Cambridge University Press, 2016, pp. 93-139. Também, cf. BREAZEALE, 2002. Para saber mais da transição da *Grundlage* para a *WLnm,* cf. RADRIZZANI, I. *Der Übergang von der Grundlage zur Wissenschaftslehre nova methodo.* in Fichte-Studien 6: 1994, pp. 355-366.

Voltaremos nossa atenção a seguir, em especial, para a noção de consciência imediata tal como é empregada no *Ensaio* e na *WLnm*.

## 2. A CONSCIÊNCIA IMEDIATA

O *Ensaio de uma nova exposição da doutrina-da-ciência* foi publicado na *Philosofisches Journal* em 1797, unicamente com o primeiro capítulo, e teve por título "*toda consciência é condicionada pela consciência imediata de nós mesmos*". Esta publicação, que decorreu de um projeto de Fichte de publicar uma nova exposição da doutrina-da-ciência, *segundo um novo método*, não foi seguida das outras que comporiam toda a exposição da *Doutrina-da-ciência nova methodo*. Foi publicado no jornal apenas as *Primeira e Segunda Introdução* e esse capítulo 1 do *Ensaio*. Contudo, em razão da descoberta dos manuscritos de Krause e Halle, compostos cada um de dezenove capítulos e com desenvolvimentos afins, apesar de não serem idênticos, foi possível perceber que correspondiam às aulas de Fichte no período tardio de Jena, que compreende desde depois da primeira exposição da *Grundlage*, i.e., 1796, até por volta de 1799.[49] Comparando os manuscritos com a publicação no *Ensaio*, constata-se que, de fato, o tema do primeiro capítulo é comum a todos, e compreende-se, portanto, que o restante dos capítulos dos manuscritos correspondem ao que seria publicado por Fichte.

Pretendemos, neste capítulo, examinar o *Ensaio* e a noção de consciência imediata presente na tese de que *toda consciência é condicionada pela consciência imediata de nós mesmos*, juntamente com os manuscritos, mas, não limitando apenas ao primeiro capítulo, pois nos capítulos seguintes dos manuscritos é esclarecida a tese – focaremos, portanto, especialmente nos §§1 e 2 da *WLnm*. Nosso objetivo é, deste modo, lançar luz na tese fichteana, com base nos capítulos iniciais da *Wissenschaftslehre Nova Methodo (WLnm),* e na medida que for útil e oportuno lançar mão de textos complementares, como, por exemplo, a *Segunda Introdução* de 1797. Dividiremos o capítulo da seguinte forma: 2.1. apresentaremos a primeira parte do *Ensaio* sobre o "pensar eu e observar o que acontece"; 2.2. abordaremos a segunda parte do *Ensaio* relativamente a "observar o observar anterior", com a explicação falha da consciência e a tese da consciência imediata; 2.3. trataremos da noção de transição da determinabilidade para a determinação, o estatuto de ideia da consciência imediata e o conceito do ato de intuir.

---

[49] Sobre os manuscritos; a probabilidade do manuscrito de Halle ser de um ano letivo anterior ao de Krause; e as preleções da nova exposição da doutrina-da-ciência em geral, cf. BREAZEALE, D. *Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre nova methodo (1796/99).* Ithaca, New York, Cornell University, 1992, pp. 1-49.

## 2.1. O exame do pensamento *eu*

O *Ensaio* apresenta uma divisão em três partes. As duas primeiras partes apresentam, podemos dizer, um convite ao leitor, que direciona a atenção do mesmo para aquilo que é o objeto de interesse do momento. A terceira parte faz observações complementares. Na parte I, o convite é o seguinte: "pensa eu e observa como procede nesse pensar"[50]. Nas quatro subseções que compõem a parte I são feitas observações relativas ao pensamento do eu observado. Na parte II, o convite é: "observe o seu observar do procedimento anterior". O novo convite é feito com base no procedimento da série dupla, i.e., há uma estratégia metodológica que altera o ponto de vista entre o observador e a coisa observada. No caso, o que inicialmente era para se fazer é observar o processo do pensamento eu, ou seja, o que acontece e como se dá esse pensamento quando pensado, mas no novo convite é pedido para voltar a atenção para o observar do observar o processo do pensar. O que era o *fator subjetivo* – o observador – passou a ser o objeto de observação. Deste modo, o ponto de vista passou a ser privilegiado, favorecendo a compreensão do que ocorreu, ou ainda, de quais os fatores envolvidos no ato de observar o processo do pensar inicialmente realizado. Com base nesse redirecionamento da atenção do leitor, foi possível apresentar a consciência imediata como fundamento do pensamento. O fator subjetivo, como é chamado, normalmente implícito e até desconhecido – o sujeito intuínte – se revelou essencial ao pensamento. A partir do ponto de vista privilegiado, que passou-se a ter com o segundo convite, foi possível tirar as conclusões que apresentaremos ao longo deste capítulo. Novas sínteses vão surgindo nos capítulos seguintes da *WLnm,* mas por enquanto nos ateremos ao conteúdo que é comum ao *Ensaio* e à *WLnm,* do capítulo 1.

---

[50] Algumas críticas são dirigidas a este procedimento adotado por Fichte. A seguinte passagem de Manuel Jiménez Redondo é um exemplo: "La verdad es que tal postulado podría rechazarse como una petición mal hecha, e incluso como una petición simplemente absurda. ¿Qué es eso de pensar en el yo, pensando, naturalmente, en sí mismo, y mirando qué pasa cuando tal actividad se ejercita? ¿En qué se piensa cuando se piensa en el yo? Parece que en nada. Ernest Tugendhat simplemente se ríe, seguramente con toda razón, de ese modo de abordar el fenómeno de la reflexividad. ¿De verdad alguien está pensando en algo cuando dice estar pensando en el yo? Si acaso, se me podría pedir que, al pensar yo que tal o cual cosa es de esta o aquella manera, repare en que soy yo (y no tú o no él) quien está pensando que la cosa es de esta o aquella manera, a fin de poder examinar la estructura que ese reparar tiene. La estructura que en este sentido se hace expresa con el empleo del pronombre personal de primera persona, el cual no se entiende sino articuladamente con el de segunda y tercera persona, singular y plural, tiene el aspecto de ser algo bien distinto que pensar en el yo" (REDONDO, 2012, p. 80).

Com relação ao convite inicial, quando se “pensa o conceito eu” e "observa o que se faz quando pensa esse conceito”, constata-se algumas coisas. Primeiro, o pensamento *eu* é um dos pensamentos possíveis. Poderia ter sido indicado um outro conceito, e então o pensamento não seria *eu*. Mas, como no caso se trata do pensamento eu, é natural a observação de que ele é um pensamento determinado, ou ainda, nas palavras de Fichte, nota-se que "pensas *somente* algo” (FICHTE, 1988, p. 179). Isto significa que pensar eu é diferente de pensar cadeira, bola ou telhado, sendo cada um desses pensamentos uma determinação particular da consciência. O que Fichte está chamando a atenção é simplesmente para o fato de que é *possível* ter pensamentos diferentes, e que o que faz com que cada pensamento seja diferente um do outro é que cada um é um pensamento *determinado*. Existe, portanto, uma contraposição entre possibilidade, que significa, no linguajar que surgirá a partir do §2, uma determinabilidade, e efetividade, que significa determinação. Esta contraposição é apresentada no §2 por meio, justamente, das noções de determinabilidade e determinação. No §5 as noções de possibilidade e efetividade são tratadas. O que veremos adiante, de extrema importância relacionado a este ponto, é a transição do determinável para a determinação, que Diogo Ferrer observa ser o princípio metodológico central em toda a exposição da *WLnm*:

> A exposição inteira da *Nova methodo* está centrada na "transição da indeterminidade” para a determinidade, i.e., na série, "determinabilidade, transição e determinidade". Pensar, questionar e explicar são atividades reflexivas que pressupõem uma construção dupla e um determinado movimento pensar (FERRER, 2014, p. 96).

Segundo, tendo em vista que é possível pensar tanto eu, quanto cadeira, parede, bola, etc., e qualquer um desses pensamentos possíveis seria pensado se fosse sugerido o seu conceito ao invés do conceito eu; com base nisso, isto é, na possibilidade de pensar diferentes pensamentos, e no fato de que a sugestão que se faz indicando um conceito direciona o pensamento, Fichte defende que no pensamento está envolvido *atividade* e *liberdade*. Essas duas noções são fundamentais na filosofia fichteana. Neste momento do texto, Fichte observa: “notas atividade e liberdade nesse teu pensar, nesse passar do pensamento do eu ao pensamento da mesa, das paredes, e assim por diante” (FICHTE, 1992, p. 179). No §6 da *WLnm* é apresentada uma

distinção entre liberdade formal e liberdade material, que Frederick Neuhouser distingue, respectivamente, como sentido fraco e forte de autodeterminação, ao dizer:

> De agora em diante é suficiente chamar a atenção à mais importante das distinções, entre um sentido fraco e um forte de auto-determinação. […] Apesar de Fichte não articular essa distinção precisamente da forma que faço aqui, minha distinção se baseia na tentativa de Fichte de distinguir entre liberdade "formal" e "material" (NEUHOUSER, 1990, p. 121).

Com relação à liberdade formal, é escrito por Fichte que ela "é postulada junto com a autoconsciência imediata; ou ainda, é idêntico com ela. A liberdade formal é a autoconsciência imediata em si, e é portanto não-intuível" (FICHTE, 1992, p. 168). Esta consideração da liberdade formal, identificando-a com a autoconsciência imediata, será importante mais adiante, depois de tratarmos da autoconsciência imediata, e com ela poderemos entender melhor o emprego de liberdade utilizado por Fichte nesse momento do texto. Vale comentar apenas que, diferentemente de Neuhouser, nos parece que a distinção entre a liberdade formal e a liberdade material é mais qualitativa do que quantitativa, haja vista a liberdade formal ser identificada com a autoconsciência imediata, ao passo que a liberdade material o é com a liberdade de escolha.

Em resumo, Fichte afirma: "teu pensar é para ti um *agir*" (FICHTE, 1988, p. 179). A passagem de um pensamento determinado para outro indica a atividade e a liberdade no pensar. Por enquanto, juntando os dois pontos destacados, com base no convite inicial, temos que (i) o pensar é um agir e (ii) o pensar determinado é um agir determinado. Tendo isso em vista, podemos compreender a colocação de Fichte, na qual afirma que "aquilo que pensais é exatamente isso porque no pensar agistes exatamente desse modo; e seria algo outro (pensaríeis *algo outro*) se tivésseis agido de outro modo em vosso pensar (se tivésseis pensado *de outro modo*)" (FICHTE, 1988, p. 179). Podemos notar um tom na colocação de Fichte que faz do *agir* o elemento *determinante do pensar*. Ação determinada é sinônimo de pensamento determinado.

Terceiro, o caso do pensamento *eu* é, em certo sentido, diferente de qualquer outro pensamento, pois o pensamento *eu* é o único no qual sujeito pensante e objeto do pensamento se identificam. Nos outros pensamentos, "ao pensares tua mesa ou tua parede, […] eras para ti mesmo, nesse pensar, o *pensante;* mas, o *pensado* não era, para ti, tu mesmo, e sim algo a ser

distinguido de ti" (FICHTE, 1988, p. 179). Já com relação ao pensamento *eu*, "não és para ti apenas o pensante: és também, ao mesmo tempo, o pensado; nesse caso, pensante e pensado devem ser um só" (1988, p. 180). Por ser todo pensar um agir, e todo pensar determinado um agir determinado, tem-se que, no caso do pensamento da mesa ou da cadeira, a atividade do pensar vai para algo que não é o pensante, enquanto no pensamento do eu "o agir no pensar deve retornar a ti mesmo, ao pensante" (FICHTE, 1988, p. 180). A passagem dos manuscritos que apresenta a peculiaridade do pensamento *eu*, em contraste com os outros pensamentos, é a seguinte:

> Pense em qualquer objeto – a parede, por exemplo, ou o fogão. O sujeito pensante é um ser racional [*Das denkende ist das Vernunftwesen*]; mas, ao pensar esse objeto, esse sujeito pensante livre esquece de si e não presta atenção à sua própria atividade livre. Mas isso é justamente o que se deve fazer se quer-se elevar ao ponto de vista da filosofia. Ao pensar sobre um objeto, se desaparece no objeto; pensa-se sobre o objeto, mas não se pensa sobre si mesmo como o sujeito que está realizando esse pensamento. Por exemplo, quando eu estou pensando sobre a parede, eu sou o sujeito pensante e a parede é o objeto do pensamento. Eu não sou a parede, nem é a parede eu. O sujeito pensante e o objeto do pensamento são então distintos um do outro. Mas agora eu devo pensar sobre o eu. Quando eu faço isso, como quando eu penso qualquer coisa, eu sou um sujeito ativo. {Disso nós podemos ver que, estejamos ocupados com uma representação de um objeto ou com uma representação do eu, nós somos ativos em ambos os casos. Sem se envolver na atividade de pensar nós não podemos realizar nenhum pensamento. Isso é o que essas representações tem em *comum*}. Com a mesma liberdade com que eu penso sobre a parede, eu agora penso sobre o eu. Eu estou ainda pensando sobre algo quando eu penso sobre o eu; mas nesse caso o sujeito pensante e o objeto do pensamento não podem ser distintos um do outro da forma que puderam ser quando eu estava pensando sobre a parede. O sujeito pensante e o objeto de que se está pensando, o pensante e o pensado são aqui um e o mesmo. Quando eu penso sobre a parede minha atividade é direcionada a algo fora de mim, mas quando eu penso sobre o eu minha atividade retorna a si; i.e., é direcionada de volta ao eu. (O conceito de atividade não requer explanação. Nós somos imediatamente consciente disto; isto consiste em um ato de intuir) (FICHTE, 1992, pp. 110-11).

O sujeito é ativo em todo e qualquer pensamento, inclusive no pensamento *eu*, portanto a atividade do pensar, ou ainda, do sujeito, é aspecto constitutivo do processo de pensar. Contudo, o fator determinante na ação do pensar é algo a ser notado. Há um tipo de ação que é constitutiva do pensamento *eu,* qual seja, a ação de retorno da atividade a si, ao pensante. Isto de tal modo que Fichte afirma: "*o conceito ou o pensamento do eu consiste no agir sobre si do próprio eu;* e, inversamente, *um tal agir sobre si mesmo dá o pensamento do eu, e pura e simplesmente nenhum outro pensamento*" (FICHTE, 1988, p. 180). O pensar determinado é um agir determinado, e o

caso do pensamento *eu* é peculiar dentre todos os possíveis, porque é o único no qual a atividade se dirige ao pensante; portanto, o que é próprio do conceito ou pensamento *eu* é que a atividade do pensar retorna a si, i.e., ao pensante. Fichte complementa, dando força para o aspecto constitutivo da ação:

> Assim, ambos, o conceito de um pensar que retorna para dentro de si e o conceito de eu, esgotam-se mutuamente. O eu é o que põe a si mesmo, e nada mais; o que põe a si mesmo é o eu, e nada mais. Pelo ato descrito não advém nada outro do que o eu; e o eu não advém por nenhum outro ato possível, a não ser pelo descrito (FICHTE, 1988, p. 180).

Esta forma de colocar de Fichte dá destaque aos aspectos ativo e determinante do pensamento. Por isso Fichte declara: "fazes o que te digo e pensarás o que penso" (Ibidem), pois o pensar determinado é um agir determinado, e vice-versa. A tese de Fichte é, com base neste ponto, a seguinte: "só quando se fornece o ato pelo qual um conceito se institui, este adquire sua determinação completa" (Ibidem). Este ponto de que independente de quem realize o ato, se ao fazê-lo de modo determinado, terá um pensamento ou conceito determinado, é importante de ser notado. Há um traço universal e anti-psicologista na posição de Fichte, pois é estabelecido que uma ação determinada gera um pensamento determinado e, vice-versa, um pensamento determinado é gerado por uma ação determinada. Existe, portanto, o aspecto ativo do pensar acompanhado de necessidade na ação. Por exemplo, o conceito ou pensamento do eu surge apenas pelo voltar da atividade a si, e vice-versa, o voltar da atividade a si, ao pensante, dá apenas o conceito ou pensamento do eu, e nenhum outro. A atividade do pensar age sobre si e nessa medida é livre, mas ao agir sobre si tem-se o conceito do eu e nenhum outro, portanto necessariamente. Tendo isso em vista, podemos dizer que há uma síntese de liberdade e necessidade no pensar, na qual constata-se que pode-se pensar qualquer coisa, mas uma vez que se pensou algo determinado, a ação do pensar é necessariamente determinada. Provavelmente por isso que encontramos Fichte afirmando no início do §2:

> Desde o momento que começamos a *Wissenschaftslehre,* nós temos tentado caracterizar o Eu apenas em termos de atividade e para ver como isso pode ser realizado; pois idealismo apela à ação do Eu a fim de explicar tudo que está presente na consciência, e idealismo

> crítico explica isso em termos de ação governada por lei, necessária (FICHTE, 1992, p. 121).

Fichte reconhece que está enunciando algo que gera estranheza no ouvinte ou leitor, pois afirma – com relação à distinção entre as duas formas de colocar, quais sejam, (i) que o conceito ou pensamento do eu surge pelo retorno da atividade a si e (ii) que o retorno da atividade a si dá o conceito ou pensamento do eu, e nenhum outro – o seguinte: "o primeiro ponto acabas de encontrar em ti mesmo e de me conceder; se acaso puderes ficar chocado com o segundo e ter dúvida quanto a nosso direito de inverter a proposição, deixo a teu encargo experimentar se pelo retorno de teu pensar sobre ti, como o pensante, acaso aparece outro conceito que não o de ti mesmo; e se podes pensar a possibilidade de que apareça outro" (FICHTE, 1988, p. 180). A questão, sustenta Fichte, é que não se pode pensar em outra possibilidade quando se trata do pensamento do eu do que a possibilidade do pensante ser eu, ou ainda, no caso do retorno da atividade a si, como pensante, é apenas possível pensar que retorna ao eu, que é pensante; sendo assim, voltar a atividade a si mesma necessariamente coloca o pensante em vista, e o pensante só pode ser eu, portanto o voltar da atividade a si faz surgir o conceito do eu e, vice-versa, o conceito do eu surge ao se voltar a atividade a si. Deste modo, podemos ver, primeiro, que se trata de um pensamento específico, determinado, e, portanto, diferente de todos os demais, e assim é necessariamente, de outro a ação é "governada por lei ou necessária", de modo que Fichte realmente está querendo dizer "fazes o que digo e pensarás o que penso", pois voltar a atividade a si vai necessariamente resultar, para os seres pensantes, no pensamento eu.

Vale notar que o que está em questão é um ato reflexivo. Por isso vemos Diogo Ferrer afirmar que: "nos *Fundamentos,* o começo absoluto era a auto-posição do eu absoluto, o qual era então confrontado com o ato da negação, oposto ao ato inicial, como a condição da atualização da sua reflexividade. Agora [na *WLnm* e no *Ensaio*], o começo é já o ato efetivo da reflexão" (FERRER, 2014, p. 90). Trata-se, portanto, da descrição do ato da reflexão, nesse observar *como procedes quando pensas eu.* Neste momento é oportuno indicar o que está sendo feito no capítulo 1 da *WLnm,* ou do *Ensaio.* O que está em questão no postulado da *WLnm* é o *pensamento ou conceito do eu*, sendo observado em sua ocorrência reflexiva, o que possibilita constatar diferentes aspectos do processo do pensar, dos quais destacamos alguns. Vale chamar a

atenção para a apresentação do conteúdo do capítulo 1 oferecida pelo próprio Fichte aos seus alunos, como resumo das aulas da *WLnm*. Tanto em Krause quanto em Halle, nos dois manuscritos, encontramos o resumo dos capítulos, e, no caso do capítulo 1, são dois o número de resumos. Na primeira metade de um dos resumos consta:

> Foi alegado que se se fizer o que foi pedido para fazer [construir o conceito eu, ou ainda, pensar eu, e observar como se faz] vai-se descobrir que se é ativo e vai descobrir adicionalmente que a atividade é direcionada sobre o próprio sujeito ativo. De acordo com isso, o conceito do eu surge somente por meio de uma atividade que retorna a si; e vice-versa, o único conceito que surge por meio dessa atividade é o conceito do eu (FICHTE, 1992, p. 119).

Na *Sittenlehre* (1798) Fichte procedeu de modo similar, e lá o encontramos pontuando que:

> Na seção anterior nós procedemos simplesmente postulando uma reflexão sobre o Eu objetivo, que é o que estava lá sob consideração; e nós estávamos sem dúvidas inclinados a postular que o Eu é necessariamente um intelecto, e, aliás, um intelecto que intui a si mesmo incondicionalmente. Nós, em nosso filosofar, éramos meros espectadores de uma auto-intuição pela parte do Eu original. O que estabelecemos não era algo que nós mesmos tínhamos pensado, mas algo que o Eu tinha pensado. O objeto de nossa reflexão era em si uma reflexão (FICHTE, 2005, p. 43).

Estes são os pontos que devem estar claros até esse momento: (i) o sujeito é ativo; (ii) a atividade é direcionada sobre o próprio sujeito ativo; (iii) o conceito do eu surge *apenas* pelo retorno da atividade a si mesmo, ao pensante. Vejamos o que surge adiante. Este aspecto de retorno do pensar a si mesmo é expresso por Fichte também como o eu que põe a si mesmo: "o eu é o que põe a si mesmo, e nada mais; o que põe a si mesmo é o eu, e nada mais" (FICHTE, 1988, p. 180). A auto-posição é realizada pelo eu, como sujeito ativo no pensar, que direcionado a pensar *eu* o fez, e se fosse direcionado pelo conceito porta, teria pensado porta. Há atividade e liberdade no pensar, como indicado, e Fichte chama a atenção para o fato que se trata "somente da atividade de que, neste estado [de passar do pensamento da cadeira, para o pensamento do eu, etc], tens *consciência imediata,* e na medida em que tens consciência dela" (FICHTE, 1988, p. 180). Deve ficar claro que o eu que está em questão não é ainda uma individualidade ou uma pessoa, é o mero conceito do eu instituído pelo retorno da atividade do pensar a si mesma, ao pensante, e este ato tal como aparece na consciência ao pensá-lo.

> O eu somente é instituído pelo retorno do pensar sobre si mesmo, digo eu; e, ao dizer isto, falo exclusivamente daquele que pode ser instituído pelo mero pensar; aquilo que, quando penso assim, aparece imediatamente em minha consciência e que, quando tu pensas assim, aparece imediatamente em tua consciência; em suma, falo somente do conceito do eu. Aqui não se trata ainda, de modo nenhum, de um ser do eu fora do conceito (FICHTE, 1988, p. 180).

O que está em questão, portanto, é o conceito do eu tal como aparece na consciência ao se fazer o experimento em série dupla, na qual a atividade do pensar é observada pelo filósofo e o filósofo faz suas constatações. Então, o caso é que: "aqui não se trata ainda, de modo nenhum, de um ser do eu fora do conceito; se e em que medida pode surgir a questão de tal ser em geral, é algo que se mostrará no seu devido tempo. Portanto, para assegurar o leitor contra toda dúvida possível e contra todo perigo de, no decorrer da investigação, ver a proposição admitida por ele ser tomada num sentido que ele não quis admitir, acrescento à proposição que acaba de ser estabelecida – o eu é um pôr de si mesmo, e outras semelhantes – a expressão: *para o eu*" (FICHTE, 1988, p. 180). O que é indicado é que o conceito ou pensamento do eu que está em questão é o que é dado na consciência ao se pensar, não devendo ser confundido com as mencionadas noções de individualidade ou personalidade. No *Ensaio* está escrito:

> Havias talvez acolhido no conceito do eu uma multiplicidade de traços que eu não havia acolhido nele, por exemplo: o conceito de tua individualidade, porque também esta é indicada com aquele signo verbal. De tudo isso estás doravante dispensado; somente aquilo que é instituído pelo mero retorno de teu pensar a ti mesmo é o eu de que falo aqui (FICHTE, 1988, p. 180).

No *Comunicado Claro como o Sol* também encontramos uma passagem esclarecedora deste ponto:

> O *eu da consciência efetiva* é certamente algo particular e separado: é uma pessoa entre várias pessoas, as quais, cada uma para si, também se chamam todas de *eu*; e é justamente até a consciência dessa personalidade que a doutrina-da-ciência prossegue sua derivação. Algo inteiramente outro é o *eu do qual parte a doutrina-da-ciência*; ele absolutamente nada mais é do que a identidade do consciente com aquilo de que este tem consciência; e a esta separação só é possível elevar-se por abstração de todo o restante da personalidade (FICHTE, 1988, p. 232).

Além das observações que o conceito de eu em questão não se confunde com as noções de pessoa e individualidade, Fichte alerta que o tratamento adotado do conceito do eu não deveria ser estranhado e objetado como algo infundado, por meio de alegações que, por exemplo, afirmam que deve haver um *ser* ao qual se atribui o poder de pensar, ou ainda, sobre o qual se possa pensar, anterior ao pensamento eu – isto é, a defesa da existência em si do eu, pressuposto no e independente do pensar.[51] Estas objeções podem ser consideradas, em certo sentido, comuns, ao se tratar do conceito do eu tal como é tratado nesse momento, pois está-se habituado a pensar *eu* como uma pessoa física, ou ainda como uma *res cogitans* à maneira de Descartes. Já na *Grundlage* Fichte responde a objeções desse tipo:

> O que para si mesmo não é, não é um eu (Como esclarecimento: – Ouve-se sempre proporem a pergunta: *o que* era eu, antes de chegar à autoconsciência? A resposta natural a isso é: *eu* não era absolutamente nada; pois eu não era eu. O eu só é na medida em que é consciente de si. – A possibilidade dessa pergunta funda-se em uma confusão entre o eu como *sujeito* e o eu como *objeto* da reflexão do sujeito absoluto, e é em si totalmente ilegítima. O eu representa a si mesmo, nessa medida acolhe a si mesmo na forma da representação e só então é *algo,* um objeto; nessa forma, a consciência adquire um substrato, que *é,* mesmo sem a consciência efetiva e, além do mais, pensado como corpóreo. Pensamos em tal estado e perguntamos: *O que* era antes o eu, isto é, o que é o substrato da consciência? Mas mesmo nesse caso *introduzimos junto,* sem notar, o pensamento do sujeito absoluto, como intuindo aquele substrato; introduzimos, pois, sem notar, exatamente aquilo de que pretendíamos ter abstraído; e nos contradizemos. Não podemos pensar nada, sem introduzir o pensamento de nosso eu, como consciente de si mesmo; não podemos nunca abstrair de nossa autoconsciência; por conseguinte, todas as perguntas desse gênero não se respondem; pois, quando entendemos bem a nós mesmos, essas perguntas não se fazem) (FICHTE, 1988, pp. 46-7).

Dentro da economia do *Ensaio* o que está em questão agora é o tipo de relação, no *para ti,* que existe. Foi afirmado, com base na relação estabelecida entre eu pensante e filósofo observador do eu que pensa, i.e., na série dupla como método, que o eu põe a si mesmo, *para o eu.* Temos, portanto, uma duplicidade nas ações do eu, porque a primeira ação é se *pôr no pensar*

---

[51] Encontra-se no *Ensaio* como segue: "Foi afirmado: Teu eu é instituído única e exclusivamente pelo retorno a ti mesmo de teu pensar. Em algum pequeno recanto de tua alma encontra-se uma objeção contra isso – ou: devo pensar, mas, para poder pensar, é preciso que antes eu *seja;* ou então, devo *me* pensar, retornar para mim, mas aquilo que deve ser pensado, ao qual se deve retornar, precisa antes ser, mas, para depois ser pensado ou para que se retorne a ele. Em ambos os casos postulas um *estar-aí*, um existir de ti mesmo, independente do pensar e do ser-pensado de ti mesmo, e como pressuposto dele; no primeiro caso a existência do (eu) *pensante*, no segundo a do (eu) a *ser pensado*" (FICHTE, 1988, p. 180).

*eu,* a segunda ação é *pôr o posto anterior.* Ora, Fichte coloca a questão de duas auto-posições na sequência dessas objeções, conforme segue:

> Quem é que está afirmando que tu deverias já estar sendo, antes do teu pensar? – Sem dúvida tu mesmo, e esse teu afirmar é sem dúvida um pensar; e aliás – como afirmas ainda e nós te concedemos de todo coração – é um pensar necessário e que, nesse contexto, se impõe a ti. Entretanto, só sabes – espero eu – desse teu existir, que deve ser tomado como pressuposto, na medida em que pensas; logo, também esse existir do eu nada mais é do que o estar-posto de ti mesmo por ti mesmo. Logo, no fato que nos indicaste, se o consideramos com suficiente rigor, não está contido nada mais que isto: *tens de pensar, como anterior à tua auto-posição presente, que foi elevada à consciência clara, uma outra auto-posição, ocorrida sem consciência clara, à qual a presente se refere e pela qual esta é condicionada (*FICHTE, 1988, p. 181).

A colocação de Fichte é que deve ser pressuposta uma auto-posição, diferente da auto-posição do pensamento *eu,* que se refere a ela e é também condição dela. Vale conferir uma citação de Fichte, tratando das "duas ações fundamentais do Eu", na Primeira Introdução às preleções da *WLnm*, e em seguida acompanhar o desenvolvimento do *Ensaio.*

> Existem duas ações fundamentais do Eu: uma é esse ato por meio do qual se põe a si mesmo, junto com tudo que é requerido a fim de fazê-lo – nomeadamente, o mundo inteiro. A outra ação é um pôr reiterado do que já foi posto pelo primeiro ato. Então tem um pôr original do Eu e do mundo, e, além disso, tem um pôr do que já foi posto. A primeira ação torna a consciência possível em primeiro lugar, e então ela não pode a si mesma ocorrer na consciência. A segunda, contudo, é a consciência mesma. Então o segundo ato pressupõe o primeiro; sendo assim, no segundo ato algo é encontrado como presente sem qualquer assistência do Eu, que então reflete sobre o que ele encontrou. A coisa, que é o resultado do primeiro ato e que é efetivamente um produto do Eu, faz sua aparição no segundo ato. Consequentemente, nós devemos distinguir a tese original, ou ainda síntese (desde que um múltiplo é posto nessa tese original), da análise da síntese, que ocorre quando se reflete sobre o que está contido na síntese original. Experiência em sua totalidade não é então nada mas uma análise dessa síntese original. Nós não podemos nunca ficar efetivamente conscientes do ato original de posição, pois é em si mesmo apenas a condição de possibilidade de toda consciência (FICHTE, 1992, p. 85).

As duas ações fundamentais do Eu são a liberdade, ou ainda, conforme aparecerá a partir do §3, o poder prático, e a consciência, isto é, a atividade ideal ou intuitiva. A identidade da liberdade e da consciência é o que caracteriza o Eu, dotado do poder de intuir e conceituar. Interessante notar a colocação de Fichte que a consciência é um pôr do que já foi posto, e ainda que o pôr original vai acompanhado – no sentido de depender de, para ser posto – do mundo inteiro. Nos §§1-4 da *WLnm* as duas ações fundamentais do Eu, e, consequentemente, o caráter

do Eu, são apresentadas. Contudo, todo o restante da exposição da Doutrina da ciência nova methodo se revelará condição do pôr do Eu. Isto é importante de ter em mente para adentramos no próximo ponto, pois nos prepara para o fato de que, apesar de ser apresentado algo de fundamental, a saber, a intuição original do eu, este aspecto fundamental ainda reserva uma faceta relativa, isto é, revelará posteriormente ser dependente da liberdade, além de tudo aquilo à que a própria liberdade ou poder prático dependerá para a efetivação.

## 2.2. A consciência imediata

O *Ensaio* apresenta, como já indicamos, uma divisão em três partes: i) é feito o convite inicial para pensar eu e observar o procedimento no pensar; ii) é feito um segundo convite para observar o observar anterior, ou melhor, voltar a atenção para o que era a atenção voltada a nós inicialmente; iii) são feitas algumas observações adicionais sobre a relação entre atividade e repouso, ou ainda, intuição e conceito. Nas palavras de Fichte, o convite inicial foi para "pensar *eu*"[52] e "tomar consciência de *como* procedes quando pensas *eu*"[53]. Com base neste convite desenvolvemos até agora as considerações sobre a atividade do pensar que volta a si, ao pensante, instituidora do conceito ou pensamento do eu, como pensante, e tudo isso ocorrendo *para o eu*. Em seguida, no *Ensaio*, o segundo convite é para

> observar *teu observar* de tua auto-posição; observar aquilo que, na investigação levada a efeito acima, tu mesmo fizeste, e como fizeste para observar a ti mesmo; fazer daquilo mesmo, que até agora era o subjetivo, o objeto de uma nova investigação (FICHTE, 1988, p. 181).

O *subjetivo* era a "*atenção* voltada para nós mesmos naquele ato [de pensar eu]", e o *objetivo* era o "procedimento no pensar de ti mesmo *ao qual* davas atenção" (Ibidem). Portanto,

---

[52] No *Ensaio*: "Podes sem dúvida pensar: *eu*" (FICHTE, 1988, p. 179). Na *WLnm*: "pense o conceito 'eu'" (FICHTE, 1992, p. 110).

[53] No *Ensaio*: "a tarefa que te proponho, meu compreensivo leitor, é: tomar consciência propriamente e intimamente de *como* procedes quando pensas: *eu*" (FICHTE, 1988, p. 179). Na *WLnm*: "observe o que se faz quando se pensa neste conceito [eu]" (FICHTE, 1992, p. 110).

no segundo convite, deve-se "fazer daquilo mesmo, que até agora era o subjetivo, o objeto de uma nova investigação" (Ibidem). O fator subjetivo, ou ainda, a atenção voltada para si mesmo ao realizar o ato de pensar, deve ser agora o objeto de consideração. Fichte inicialmente, nessa parte II do *Ensaio,* trilha o caminho negativo, isto é, apresenta uma teoria que não explica satisfatoriamente a consciência, e depois apresenta, digamos, positivamente, sua posição. O modo que Fichte se volta para o caminho negativo é se dispondo a "guiar o leitor com um intróito e colocá-lo tão próximo quanto possível daquilo que terá de observar" (Ibidem). A razão da guiança, por meio da apresentação de um raciocínio que se revelará insatisfatório, é justificada pela importância do ponto a ser considerado, portanto, segundo Fichte, requer-se cuidado porque "não é fácil atinar com o ponto que tenho de tratar aqui; mas, se falharmos, teremos falhado em tudo, pois sobre ele repousa minha doutrina inteira" (Ibidem). O intróito apresentado é o seguinte raciocínio:

> Ao teres consciência de um objeto qualquer – seja, por exemplo, a parede que tens diante de ti – tens propriamente consciência, como acabas de admitir, de teu pensar dessa parede, e só na medida em que tens consciência dele tens consciência da parede. Mas, para teres consciência de teu pensar, tens de ter consciência de ti mesmo. – Tu tens consciência de ti mesmo, dizes; logo, distingues necessariamente teu eu pensante do 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. E aqui argumento mais uma vez como antes; e depois de termos principiado a inferir segundo essa lei, não podes mais indicar-me nenhum lugar onde devêssemos deter-nos; logo, para cada consciência, precisaremos de uma nova consciência, cujo objeto é a primeira, e assim ao infinito; logo, jamais chegaremos a poder admitir uma consciência efetiva (Ibidem).[54]

Primeiramente, tratemos do ponto no qual é afirmado que ter consciência de um objeto, como a parede diante de alguém, é sinônimo de ter consciência do pensar dessa parede. A noção de consciência, tendo em vista essa identificação de consciência e pensamento, é sinônimo de pensamento. Deste ponto de vista, não faz sentido afirmar que tenho consciência da parede sem pensamento dela, e isto significa que ter consciência é sinônimo de pensar. Este parece ser o

---

[54] No §1 da *WLnm,* aparece da seguinte forma: "eu sou consciente de algum objeto, *B*. Mas eu não posso ser consciente desse objeto sem também ser consciente de mim mesmo, pois *B* não sou eu e eu não sou *B*. Mas eu posso ser consciente de mim mesmo somente na medida que eu sou consciente da consciência. Assim sendo, eu devo ser consciente desse ato de consciência; i.e., eu devo ser consciente dessa consciência da consciência. Como eu me torno consciente disso? Essas série não tem fim, e por isso a consciência não pode ser explicada dessa maneira" (FICHTE, 1992, pp. 112-3).

único sentido possível de entender a colocação de Fichte, de que ao ter consciência da parede tem-se consciência do pensar da parede. Certamente é possível adotar uma concepção de consciência que signifique a mera percepção visual, por exemplo, sem conceitos ou juízo, ou ainda, sem pensamento, e no desenvolvimento da exposição da doutrina-da-ciência será apresentada a noção de *intuição sem consciência*[55] que equivale a esta; mas, justamente por adotar esse nome *intuição sem consciência*, e pelo emprego dessa noção de consciência na citação, além, claro, do contexto de exame do *pensamento ou conceito eu*, parece ser o caso que consciência para Fichte, pelo menos no que está em questão neste ponto, é necessariamente conceitual. Com relação a este ponto, podemos notar algumas passagens de Fichte que reforçam este entendimento, como, por exemplo, na terceira parte do *Ensaio*: "na consciência comum só aparecem conceitos, e nunca intuições como tais; não obstante, o conceito só é instituído pela intuição, embora sem nossa consciência" (FICHTE, 1988, p. 185). Na *Segunda Introdução* consta: "surge neste ato uma consciência? Sem dúvida, pois ele não somente intui, mas também *conceitua*" (FICHTE, 2016, p. 77). A consciência, no caso em questão, é sinônimo de pensamento.

Em segundo lugar, é afirmado que para ter consciência do pensar é necessário ter consciência de si mesmo. Alguns problemas decorrentes desta condição imposta são fáceis de ver, como, por exemplo, que não faz sentido que todos os diversos pensamentos necessitem do pensamento particular *eu* para ocorrerem. Vale a pena mencionar, neste momento, a crítica que Karl Ameriks fez, em *Kant and the Self: A Retrospective*, a Dieter Henrich e Frederick Neuhouser, enquadrando-os no polo dos defensores da "tese que toda apercepção empírica requer apercepção transcendental" (AMERIKS, 1996, p. 59). Esta tese compreende que não seria possível ter uma intuição desvinculada da efetiva presença do "eu penso". Contudo, no parágrafo acima indicamos a noção fichteana de *intuição sem consciência* que não se enquadra na crítica de Ameriks. Além disso, a seguinte passagem da *Segunda Introdução* de Fichte toca no ponto:

> Não se pode fazer abstração do eu, disse a Doutrina da ciência. Essa afirmação pode ser considerada desde dois pontos de vista. Ou bem desde o ponto de vista da consciência comum, de maneira que com ela se diz: "nunca temos outra representação que não seja a

[55] Cf. FICHTE, 1992, p. 227.

> de nós mesmos"; "sempre, ao longo de nossa vida, em todo momento, pensamos: eu, eu, eu, e nunca outra coisa que não eu". Ou bem a afirmação é tomada desde o ponto de vista do filósofo e teria o seguinte significado: tudo o que é pensado como tendo lugar na consciência, há que juntar necessariamente o pensamento do eu; na explicação das determinações do espírito nunca é permitido fazer abstração do Eu, ou, como diz Kant, todas as minhas representações tem que poder ser acompanhas, ser pensadas como acompanhadas, pelo "eu penso". Que disparate seria formular a proposição no primeiro sentido e que coisa mais lamentável refutá-la nesse sentido. Se a toma no segundo sentido, então certamente ninguém que seja capaz de entendê-la objetará algo contra ela, e se antes a tivesse pensado de maneira precisa, há muito tempo se teria visto livre da coisa em si; pois teria entendido que, seja o que for que pensemos, nós somos nele o pensante, e consequentemente, jamais pode dar-se algo independente de nós, mas tudo se refere necessariamente a nosso pensar (FICHTE, 2016, p. 118).

Fichte apresenta claramente seu posicionamento, além de relacioná-lo com Kant. Fichte interpreta o "eu penso" kantiano como significando "*eu sou o pensante* neste pensar" (FICHTE, 2016, p. 92). Não se trata, portanto, de um constante e exclusivo pensamento *eu, eu, eu,* etc. nem mesmo da defesa de que o *eu penso* acompanha efetivamente toda e qualquer apreensão ou pensamento, mas sim do fato que não se pode abstrair do Eu, ou ainda, que *tudo se refere necessariamente a nosso pensar* – como diria Kant, "o *eu penso* tem de *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim" (KANT, 2012, p. 129). Parece, contudo, que esta parte da citação que apresenta o raciocínio errado se liga à ideia geral de todo o trecho, i.e., pretende-se indicar uma regressão ao infinito que decorre de certa concepção da consciência. Vejamos a ideia central da citação.

Para explicar a consciência partindo da relação intencional pensante-pensado, de modo que para ter consciência de um objeto, o sujeito precisará ter também consciência de si, e para ter consciência de si precisará ter consciência da consciência, etc, a consciência não se efetivará, pois sempre será exigido um novo fator subjetivo, ou ainda, incorre-se na dificuldade de ter que tornar o *sujeito* um *objeto* da consciência, pois, nesta relação, ao tornar o *sujeito* um *objeto* requer-se um *novo sujeito* que se relaciona com o *sujeito anterior que agora é objeto*, e, se transformarmos em lei essa exigência, haverá necessariamente uma regressão ao infinito, que impossibilitará a ocorrência de uma consciência efetiva. A questão é que não haverá fundamento para a efetivação da consciência. Contudo, é importante notar que tem uma essência este

raciocínio, a saber, a ideia que "em toda consciência, sujeito e objeto seriam separados um do outro e cada um deles considerado em sua particularidade" (FICHTE, 1988, p. 182). A impossibilidade de explicar a consciência por essa via decorre da condição imposta pelo raciocínio, de que sujeito e objeto da consciência sejam particulares separados, então para se unirem num estado de consciência o sujeito teria que ter consciência do objeto e depois ter consciência de si mesmo, e depois consciência de sua consciência, *ad infinitum*.

> Recapitulando: qual era a essência do raciocínio acima e a razão precisa pela qual a consciência era inconcebível por essa via? Esta: todo objeto chega à consciência única e exclusivamente sob a condição de que eu tenha, também, consciência de mim mesmo, do sujeito que tem consciência. Essa proposição é irrefutável. – Mas, nessa minha autoconsciência, eu sou para mim mesmo objeto, e, para o sujeito desse objeto, vale mais uma vez o que valia para o precedente: ele se torna objeto e precisa de um novo sujeito; e assim ao infinito. **Desse modo, em toda consciência, sujeito e objeto seriam separados um do outro e cada um deles considerado em sua particularidade; esta era a razão pela qual a consciência redundou incompreensível para nós** (FICHTE, 1988, p. 182, *negrito nosso*).

O ponto de Fichte é que a consciência, efetivamente, não pode ser explicada quando se concebe o sujeito e o objeto como separados um do outro. O problema desse raciocínio que impossibilita a explicação da consciência é, nas palavras dos manuscritos, "que a consciência tem sempre sido tratada como um estado da mente [*als Zustand des Gemüths*], i.e., como um objeto, ao qual, por sua vez, sempre requer outro sujeito" (FICHTE, 1992, p. 113). O erro do raciocínio está, portanto, na separação de sujeito e objeto. Então, conclui Fichte: "seu contrário tem validade; logo, tem validade a seguinte proposição: há uma consciência em que o subjetivo e o objetivo absolutamente não se separam, e são absolutamente um e o mesmo" (FICHTE, 1988, p. 182). A ideia, portanto, é que "tal consciência seria aquilo de que precisamos para explicar a consciência em geral" (Ibidem). Nas palavras de Neuhouser, o processo é o seguinte:

> Fichte torna claro que o *regresso ao infinito* surge somente se a autoconsciência for entendida como "um estado da mente ou [como] um objeto". Por conseguinte, o problema "pode ser resolvido somente ao descobrir algo em que na consciência seja simultaneamente objetivo e subjetivo, isto é, ao exibir uma *consciência imediata"* (NEUHOUSER, 1990, p. 70, *grifos no original*).

Neuhouser utiliza a passagem dos manuscritos, na qual Fichte afirma que a solução para o impasse é exibir uma *consciência imediata*, isto é, conforme colocado no *Ensaio*, uma consciência na qual sujeito e objeto não se separam. O que seria esta *consciência imediata*? Para dar a resposta, ou melhor, um exemplo, Fichte busca bem perto, a saber, na própria consciência do pensar que até o momento foi objeto de investigação. Uma consciência em que subjetivo e objetivo não se separam é a própria consciência do pensar, presente seja no pensamento de objetos ou do eu – tal como se teve na primeira parte do *Ensaio*. Fichte escreve:

> Ao pensares, como te pedimos, ora objetos, que deveriam estar fora de ti, ora a ti mesmo, sabias, sem dúvida, que e o que e como pensavas; pois éramos capazes de conversar um com o outro sobre isso, como fizemos acima. Como, chegaste, então, a essa consciência de teu pensar? Tu me responderás: eu o sabia imediatamente. A consciência do meu pensar não é eventualmente algo contingente ao meu pensar, só acrescentada a ele posteriormente e vinculada com ele, mas é inseparável dele. – Assim responderás, e assim tens de responder; pois não consegues pensar teu pensar sem uma consciência dele (FICHTE, 1988, p. 182).

Temos, portanto, que ”a consciência do nosso próprio pensar é essa consciência” (FICHTE, 1988, p. 182). A consciência do pensar é inseparável do pensar, e, deste ponto de vista, é condição de possibilidade do mesmo. Durante o testemunho do procedimento operado no pensamento do eu, realizado em razão do convite inicial de Fichte, esta consciência imediata esteve sempre presente, contudo *sem consciência clara* por parte de quem realizava o experimento. Agora constata-se que ela é uma condição necessária sem a qual não haveria qualquer pensamento, seja do eu, seja de qualquer objeto. Na *WLnm* Fichte a explica de modo a dar destaque para o elemento diferencial desta consciência:

> Nós observamos a nós mesmos e nos tornamos conscientes de fazê-lo, mesmo enquanto nós agíamos. Enquanto eu estava agindo, eu me tornei consciente que eu estava agindo. Através da consciência imediata, a autoconsciência do sujeito que age é idêntica com sua consciência de agir. Enquanto eu estava pensando, e junto com meu pensamento, eu me tornei consciente disso; isto é, eu me coloquei como um sujeito pensante ativo. Portanto, neste mesmo ato de consciência, eu ponho a mim mesmo como ambos, o sujeito e o objeto da consciência (FICHTE, 1992, p. 113).

Fichte aponta que enquanto estava agindo tornou-se consciente que estava agindo, e também que através da consciência imediata, a autoconsciência do sujeito que age é idêntica com

sua consciência de agir, portanto, no caso, a consciência imediata é sinônimo da consciência de agir, e vice-versa, a consciência de agir é imediata. A ação, ou ainda, o agir, envolve imediatamente a consciência. A relação da consciência imediata com o agir se destaca, e o reconhecimento de que ambos são aspectos do mesmo eu é significativa — sujeito e objeto da consciência. Diogo Ferrer comenta que:

> Esta tese pressupõe que a ação é algo de totalmente transparente a si mesmo, que se está necessariamente consciente da própria ação. […] A tese de Fichte é que o ato se sabe imediatamente a si unicamente pela razão de que o agente realiza o ato. A ação é, por definição, consciente para o agente, de outro modo não seria uma ação, mas um acontecimento objetivo" (FERRER, 2014, p. 94).

No comentário é pontuado que a ação é absolutamente transparente e consciente para o agente, isto significa que agir é estar consciente, e vice-versa, estar consciente envolve um agir que seja objeto em relação ao sujeito intuinte. Tal como Fichte afirmou acima, "eu o sabia imediatamente que e o que e como pensavas", pois a consciência do pensar é imediata, entenda-se – a consciência do agir ou da ação é imediata. Ao indicar "pensa *eu*" o ouvinte simplesmente soube o que fazer e que estava fazendo, indicando por meio disso que era consciente da ação realizada. A imediatidade está, portanto, na consciência da ação, que é inseparável da própria ação do pensar. Diogo Ferrer escreve ainda sobre a consciência imediata:

> A consciência é, assim, uma auto-transparência cujo objeto é si mesmo. Fichte chama esse ato a "auto-posição". […] A questão da representação e da consciência é então deslocada para a questão da ação, e a consciência é um ato que se tem a si próprio como objeto. A ação é, por definição, consciente de si, e para essa consciência ela não necessita de nenhum outro fundamento para além da ação (FERRER, 2014, p. 94).

Esta ação, contudo, não é ou se torna objeto no sentido ordinário, mas deve ser pressuposta e reconhecida como implícita. Na ação estava-se consciente do agir, e no pensar, a consciência da ação do pensar era imediata, sabia-se imediatamente o que era *eu* ou cadeira. Vejamos o que Fichte desenvolve no *Ensaio* a partir disso, para compreendermos melhor o que está em questão. É colocada a questão da possibilidade de representar essa consciência imediata, e Fichte explica:

> tua atividade interior, que se dirige para algo fora dela (o objeto do pensar), vai ao mesmo tempo para dentro de ti mesmo, e para ti mesmo. Mas, pela atividade que retorna a si surge, para nós, segundo o que foi visto acima, o eu; logo, em teu pensar de ti mesmo tinhas consciência de ti mesmo, e era justamente essa autoconsciência aquela consciência imediata do pensar, quer tivesses pensado um objeto, quer a ti mesmo. – **Assim, a autoconsciência é imediata; nela, subjetivo e objetivo estão inseparavelmente unificados e são absolutamente um** (FICHTE, 1988, p. 182, *negrito nosso*).

O ponto desta passagem é bastante relevante, pois nela é enunciado que a *autoconsciência* é imediata, e que na *autoconsciência* subjetivo e objetivo estão inseparavelmente unificados. É estabelecida uma equivalência entre a consciência imediata do pensar e a autoconsciência imediata. O objeto do pensar, na citação, faz com que a atividade interior vá para fora, e esta atividade vai também para dentro, segundo Fichte, ao mesmo tempo. Na primeira parte do *Ensaio* foi apresentada a ideia de que o retorno da atividade a si é o que dá o conceito ou pensamento do eu, e é com base nisto que Fichte explica que, tendo em vista que a atividade interior vai para fora e para dentro ao mesmo tempo, ao pensar *eu* tinhas consciência de si mesmo e, justamente, esta autoconsciência é idêntica à consciência imediata do pensar. O complemento, na citação, é fundamental para compreendermos o posicionamento de Fichte, pois afirma que esta autoconsciência imediata está presente seja no pensamento do *eu* ou de um objeto. Trata-se, portanto, de uma autoconsciência imediata fundamental ao pensamento não somente do eu, mas sim de todo e qualquer pensamento — ou seja, é condição de possibilidade do pensar em geral. Portanto, o que está em questão é um fator explicativo da consciência em geral. Lembremos que a noção de consciência, tal como está sendo utilizada por Fichte neste momento, é sinônimo de pensamento.

Neste momento vale mencionar Dieter Henrich, que defende em seu *Fichtes ursprüngliche Einsicht* que a "autoconsciência é o princípio básico (tema e norte) do pensamento de Fichte" (HENRICH, 1982, p. 15). Frederick Neuhouser discorda de Henrich, pois aponta que "o problema que Fichte está indicando não é um problema de autoconsciência *per se*, mas um que surge dentro de uma teoria, mais ampla, da consciência em geral" (NEUHOUSER, 1990, p. 73). No início de seu artigo, Dieter Henrich afirma que vai "tentar interpretar e discutir o *insight original* de Fichte como uma contribuição à teoria da autoconsciência; e no curso disso vai emergir que o desenvolvimento da Doutrina-da-ciência pode e deve ser interpretado como uma

análise progressiva de um conceito de Eu" (HENRICH, 1982, p. 18). Dois pontos merecem destaque na colocação de Henrich: (i) que o posicionamento de Fichte é uma contribuição à teoria da autoconsciência; (ii) que há um desenvolvimento da Doutrina-da-ciência, com o passar dos anos e ao longo das diferentes exposições, que pode ser interpretado como uma análise progressiva do conceito de eu. O postulado na *WLnm* é, realmente, o "construir o conceito *eu* e observar como o faz", e segue disto uma apuração das condições de possibilidade do conceito *eu.* Contudo, Francisco Gaspar, contra a leitura de Henrich, de que a doutrina da ciência evolui como um desenvolvimento de uma teoria da autoconsciência, oportunamente observa que "no primeiro princípio não se trata de nenhuma autoconsciência consciente, nem mesmo de consciência nenhuma, o que só ocorre mais tardiamente na exposição, notadamente, com a efetuação da reflexão do eu sobre si mesmo (o para-si), obra da imaginação" (GASPAR, 2015, p. 42)[56]. Esta colocação tem em vista, especialmente, a primeira exposição da Doutrina da ciência — a *Grundlage;* pois, na *nova methodo* tem-se logo de início a reflexão. Aliás, esta confusão seria justamente a razão pela qual Henrich defende um desenvolvimento nas exposições da Doutrina da ciência, a saber, interpreta a diferença nos capítulos 1 da *Grundlage* e da *Nova methodo* como se o mesmo ponto (autoconsciência) estivesse em questão, mas com considerações distintas.

A nosso ver Neuhouser está correto na colocação de que a doutrina da ciência se devota à teoria da consciência, sendo a autoconsciência um aspecto importante dessa teoria, mas não o equivalente ao projeto da doutrina da ciência — haja vista a tarefa da filosofia ser explicar o sistema da experiência, e tendo em vista algumas passagens nas quais Fichte é explícito em afirmar que se trata de uma teoria da consciência em geral, como, por exemplo, a citação acima na qual aponta o raciocínio errado que separa sujeito e objeto na explicação da consciência, e diz que uma consciência imediata, ou ainda, consciência que unifica sujeito e objeto, "seria aquilo de que precisamos para **explicar a consciência em geral**" (FICHTE, 1988, p. 182, *negrito nosso*); além do movimento sintético de construção da consciência que se dá ao longo da exposição. A autoconsciência imediata seria, portanto, uma condição da consciência em geral. Veremos melhor isto mais para frente.

---

[56] GASPAR, Francisco. *A distância do olhar: síntese e liberdade na doutrina da ciência de Fichte.* 2015. p. 42.

No *Ensaio*, Fichte identifica a consciência imediata com a intuição, ao dizer que: "uma tal consciência imediata chama-se, na expressão científica, uma *intuição*, e assim também a chamaremos" (FICHTE, 1988, p. 182). Afirma, contudo, que não é o caso de ser uma intuição do tipo mero *pôr*, e sim um *pôr-se como pondo:* "a intuição de que se trata aqui é um *pôr-se como* pondo (algo objetivo, que também pode ser eu mesmo, como mero objeto), mas de nenhum modo, eventualmente, um mero *pôr*" (FICHTE, 1988, p. 182). Se assim não fosse "continuaríamos envolvidos na mesma impossibilidade, que acaba de ser indicada, de explicar a consciência" (Ibidem). A razão de continuarmos envolvidos na impossibilidade, se a intuição fosse um mero pôr, é que o mero pôr separa sujeito e objeto, é portanto mediato e não imediato, não indicando o ponto de unificação de sujeito e objeto; ao contrário, justamente, da noção de *pôr-se como* pondo, que une imediatamente sujeito e objeto, e significa a condição formal imediata da consciência que unifica sujeito e objeto. O que está em questão é a importância de se apontar uma consciência primeira e fundamental, sem mediação. Por isso, Fichte destaca:

> Será sempre em vão que se procurará por um elo entre o sujeito e o objeto, se ambos já originariamente não tiverem sido apreendidos em sua unificação. Por isso, toda filosofia que não parte do ponto em que ambos estão unificados é, necessariamente, fútil e incompleta, e não é capaz de explicar o que deve explicar; logo, não é filosofia (FICHTE, 1988, p. 182).

A tese de Fichte é apresentada da seguinte forma: "toda consciência possível, como objeto de um sujeito, pressupõe uma consciência imediata em que subjetivo e objetivo sejam pura e simplesmente um; sem isso, a consciência é pura e simplesmente inconcebível" (Ibidem). O que está sendo defendido é que é fundamental para toda consciência (como objeto de um sujeito, ou ainda, como pensamento dado na consciência), uma consciência imediata (que unifica subjetivo e objetivo, ou seja, que é consciência imediata do pensar), de modo que a consciência não é a ligação de duas coisas separadas, pelo contrário, o caso é que a separação das coisas só pode ocorrer sob a condição de uma consciência imediata do pensar originariamente unificadora. Se mudássemos os termos da frase de Fichte ela poderia ficar assim: todo pensamento, como objeto de um sujeito, pressupõe uma consciência imediata do pensar em que subjetivo e objetivo sejam pura e simplesmente um; sem isso, o pensamento é pura e simplesmente inconcebível.

Isto significa que *a unidade sintética da consciência é originária*. A expressão *unidade sintética* não parece muito adequada para indicar o que Fichte defende, pois síntese sugere ligação e a expressão unidade sintética pode sugerir uma unidade proveniente da ligação de duas coisas separadas, e isto é o que Fichte está recusando. Contudo, a expressão *unidade sintética da consciência* é utilizada pelo próprio Fichte e parece indicar o ponto pretendido por ele, pois na consciência existem duas coisas separáveis (pensante - pensado) que têm um ponto unificador original, que explica a sua relação na consciência. No §4 da *WLnm* encontramos:

> O Eu é consciente de sua existência. Aqui o Eu aparece como algo duplo — e indivisível. Tal dualidade indivisível, contudo, é precisamente o que constitui a sujeito-objetividade, ou a consciência. Consciência possui originalmente unidade sintética. Tudo mais é sinteticamente unificado apenas através dela (FICHTE, 1992, p. 151).

A consciência imediata é a intuição original do eu.[57] Fichte escreve no *Ensaio*: "essa consciência imediata é a intuição do eu que acaba de ser descrita; nela o eu põe a si mesmo necessariamente e é, portanto, o subjetivo e o objetivo em um só" (FICHTE, 1988, p. 183). Todo pensamento e, o que dá no mesmo, todo conceito, necessita para sua efetivação de uma consciência *para a qual* aparece, e este é precisamente o significado da intuição original do eu, i.e., é uma condição necessária do pensar ou conceituar em geral.[58] A colocação de Fichte que esta consciência imediata ou intuição do eu é "subjetivo e objetivo em um só" indica o porque dela ser a resposta adequada para o problema da regressão ao infinito que impossibilita a explicação da consciência, a saber, porque é o contrário do raciocínio que separa sujeito e objeto, ou seja, é união de sujeito e objeto. A questão é que não se chegava a uma *primeira consciência,* ou uma *consciência efetiva,* com a regressão ao infinito; e a maneira de encontrar algo que explicasse a consciência efetiva – pois, apesar do raciocínio não conseguir explicar a

---

[57] "[…] 'nosso Eu' ou 'sujeito representante' ou 'consciência' são tudo um e o mesmo. Nosso Eu não é nada mais que consciência em si" (FICHTE, 1992, p. 96).

[58] "a intuição é e segue sendo a base do conceito, o concebido nele. Não podemos de um modo absoluto idearmos ou criarmos mediante o pensar; podemos pensar somente o imediatamente intuído; um pensar que não tenha por base uma intuição, que não entre em contato com um intuir que se dê no mesmo momento indiviso, é um pensar vazio; não é propriamente um pensar; no máximo, pode ser o pensar em um mero signo do conceito, e se tal signo é – como é de esperar – uma palavra, pode ser o ato de pronunciar esta palavra vazia do pensamento. Eu me determino, pensando no contrário, minha intuição; isto e não outra coisa é o que significa a expressão "eu concebo a intuição"" (FICHTE, 2016, p. 110).

consciência, "há consciência"[59] — era encontrando uma consciência imediata. Portanto, "toda outra consciência é vinculada a esta e mediada por ela; e única e exclusivamente pela vinculação com ela se torna uma consciência; só ela não é mediada ou condicionada por nada, é absolutamente possível, e pura e simplesmente necessária, se é que deve haver qualquer outra consciência" (FICHTE, 1988, p. 183).

O que possibilitou a solução de Fichte foi, em certo sentido, o recurso metodológico – de série dupla – empregado na sua exposição, pois com ele foi possível mudar a perspectiva do que antes era o *fator subjetivo*, ocorrendo *sem consciência clara*, para a *objetivação* do mesmo, para a *consciência clara*, i.e., passou-se a ter *consciência da intuição* que havia possibilitado o experimento com o pensamento e conceito do eu.[60] Uma vez que se teve *consciência da intuição* encontrou-se o que precisava, i.e., um objeto ao qual não necessita opor um novo sujeito, a saber, uma consciência imediata ou intuição original do eu – ponto fundamental, ou ainda, condição de possibilidade de toda e qualquer consciência efetiva. Por esta razão Fichte expressa que "o eu não deve ser considerado como mero sujeito, como foi considerado até agora, quase sem exceção, mas como sujeito-objeto no sentido indicado" (FICHTE, 1988, p. 183).

O eu que é sujeito-objeto é o eu da intuição, ou ainda, é a intuição do eu: "aqui não se trata de nenhum outro ser do eu, a não ser daquele que se encontra na auto-intuição descrita; ou, para exprimi-lo ainda mais rigorosamente, do ser dessa própria intuição: eu sou essa intuição, e pura e simplesmente mais nada, e essa intuição mesma é eu" (Ibidem). Fichte afirma que *eu sou essa intuição e essa intuição sou eu,* e isto merece um esclarecimento. Ao tratar do conceito do eu, anteriormente, foi pontuado que não se deveria confundir o conceito do eu apresentado com a existência de um eu enquanto pessoa ou individualidade, e acrescentaríamos que nem mesmo com uma substância pensante à moda de Descartes, ou com um corpo produtor de representações. Tratava-se exclusivamente do conceito ou pensamento do eu que estava *diante da consciência imediata*, ou melhor, que existia *para o eu* no experimento de observar o

---

[59] "[…] E, no entanto, há consciência; por conseguinte, aquela afirmação tem que ser falsa" (FICHTE, 1988, p. 182).

[60] Na *Segunda Introdução* encontra-se o seguinte*:* "o filósofo encontra esta intuição intelectual como um *factum* da consciência (para ele é um fato; para o eu originário é uma ação originária) não imediatamente, como um *factum* isolado de sua consciência, mas ao distinguir o que aparece unido na consciência comum e decompor o todo em suas partes constitutivas" (FICHTE, 2016, p. 81).

procedimento no pensamento eu. Neste momento, Fichte reforça o dito anterior e complementa o ponto, ao afirmar com relação à auto-posição indicada, na qual o eu é a intuição mesma, o seguinte:

> Por esse pôr de si mesmo, não deve ser produzida, eventualmente, uma existência do eu, como uma coisa em si capaz de subsistir independentemente da consciência; afirmação esta que seria o maior dos absurdos. Tampouco se pressupõe *antes* dessa intuição uma existência do eu independente da consciência, como coisa (capaz de intuir). (…) Se não podeis falar de nada de *que não tendes consciência* e se tudo aquilo de que tendes consciência *é condicionado pela autoposição indicada,* então *não podeis inversamente fazer de algo* determinado, de que tendes consciência, ou seja, daquela existência do eu pretensamente independente de todo intuir e pensar, a *condição daquela autoconsciência.* Ou tendes de confessar que falais de algo sem saber dele, o que dificilmente fareis, ou terieis de negar que a autoconsciência indicada condiciona toda outra consciência, e basta que me tenhais entendido para que isso vos seja pura e simplesmente impossível (FICHTE, 1988, p. 183).

O que está em questão é o *ser da própria intuição*. A inteligência intui a si mesma, daí sua auto-intuição e daí ser sujeito-objeto.[61] A inteligência, por meio de si mesma, intui o que é próprio de si, isto é, o intuir, daí sua auto-intuição e seu estatuto de sujeito-objeto — isto é, é vista de dois pontos de vista, a saber, como sujeito da intuição e como objeto da intuição. Por isso, no resumo das aulas que Fichte ditava aos alunos consta:

> Como a única *forma imediata da consciência,* essa consciência imediata de si deve ser pressuposta na explicação de todo outro tipo de consciência possível. É chamada de *intuição original do eu.* (a palavra "intuição" é aqui empregada em ambos os sentidos, o subjetivo e o objetivo. Pois intuição pode significar duas coisas diferentes: (a) ela pode referir à intuição que o eu tem, neste caso o eu é o sujeito, o sujeito intuinte; ou (b) ela pode referir à intuição que é direcionada ao eu, neste caso a intuição é objetiva, e o eu é o objeto intuído. Aqui a palavra é empregada em ambos os sentidos de uma vez) (FICHTE, 1992, p. 119).

O fato de ser indicada em ambos os sentidos – subjetivo e objetivo – de uma vez, é o que marca ser ela a solução para a explicação da consciência, pois ocupa o lugar de uma *consciência fundamental,* à qual nunca se chegava por meio do raciocínio errado que separava sujeito e objeto na explicação da consciência; portanto, é um *fundamento para a efetivação da consciência*, uma condição necessária para que haja consciência efetivamente. Contudo, para

[61] Dieter Henrich observa que: "quando Fichte diz que o Eu é 'sujeito-objeto', ele quer salientar a intensidade e imediaticidade da unidade interna do Eu" (HENRICH, 1982, p. 30).

tratar da i*ntuição original do eu* requer-se que, ela que é *forma imediata da consciência*[62]*,* ou ainda, o fator subjetivo da consciência, seja objetivada. O que é condição da objetivação, ou seja, o fator subjetivo, será objetivado, e isto não é algo trivial ou ordinário, portanto o meio pelo qual isso se dá não pode ser ordinário, pois ordinariamente o fator subjetivo nunca aparece como objeto na consciência. Só por meio da atividade e liberdade da própria inteligência, e por contraposição, é possível objetivar o que é por natureza o fator subjetivo. Trataremos mais dessa possibilidade e, junto disso, do estatuto dessa consciência imediata, a seguir. Antes, reforcemos apenas o essencial, com a seguinte passagem do *Ensaio*:

> A inteligência intui a si mesma, meramente como inteligência, ou como inteligência pura, e nessa auto-intuição consiste seu ser. Logo, caso possa eventualmente haver, ainda, outro modo de intuição, essa intuição será denominada, com razão, *intuição intelectual*. – Em vez da palavra inteligência prefiro empregar a denominação: egoidade; pois esta designa da maneira mais imediata, para todo aquele que é capaz do mínimo de atenção, esse retorno da atividade para dentro de si mesma (FICHTE, 1988 ,p. 183).

Na auto-intuição consiste o ser da inteligência, isto significa, primeiro, que existe uma possibilidade de auto-intuição e, segundo, que essa é a própria essência ou natureza da inteligência. Já citamos anteriormente a passagem da *Primeira Introdução* que apresenta a natureza da inteligência como sendo *unidade imediata de ser e ver*.[63] Como essa auto-intuição não pode ser explicada com base na noção de intuição sensível, pois numa intuição sensível não pode-se falar em auto-intuição tal como tratada, portanto é denominada intuição intelectual. O que é próprio dessa intuição intelectual, em comparação com a intuição sensível, pode ser observado na seguinte passagem da *WLnm*: "o que é intuído em uma intuição sensível é fixo, passivo e ordinariamente no espaço; mas, tudo que é intuído em nossa intuição intelectual é um agir" (FICHTE, 1992, p. 115). O contraste entre intuição sensível e intuição intelectual é estabelecido, basicamente, em termos da qualidade do seu objeto, a saber, respectivamente, fixo,

---

[62] "Nosso ponto de partida é, portanto, a forma da consciência enquanto tal" (FICHTE, 2005, p. 10).

[63] "A inteligência, enquanto tal, *se vê a si mesma;* e este ver-se a si mesma vai imediatamente a tudo o que ela é, e nesta unificação *imediata* do ser e do ver consiste a natureza da inteligência. O que há nela e o que ela é em geral, ela o é *para ela mesma;* e somente na medida em que o é para si mesma, é isto enquanto inteligência. Penso este ou aquele objeto: o que significa isto e como apareço diante de mim neste pensar? Não de outro modo senão assim: ou bem gero certas determinações em mim, se o objeto é uma mera invenção, ou bem elas já estão presentes sem que eu intervenha, se é o caso de algo efetivamente real, *e eu observo aquele gerar e este ser.* Eles estão em mim somente na medida em que os vejo. Ver e ser estão unidos inseparavelmente" (FICHTE, 2016, p. 53).

passivo e espacial vs. ação. Contudo, deve-se observar que "a intuição intelectual está sempre vinculada com uma sensível" (FICHTE, 2016, p. 79). Trataremos disso para frente. O contexto da passagem é de estabelecimento de um paralelo com Kant e sua terminologia, e vale a pena conferi-la integralmente para melhor compreender Fichte:

> Kant rejeitou a intuição intelectual, mas ele definiu o conceito de intuição de tal forma que intuições só podem ser sensíveis; e depois falou que intuições sensíveis não podem ser intelectuais. Contra aqueles, como Platner, que diziam intuir o eu como uma coisa, ou contra aqueles que acreditam poder intuir uma revelação imediata dentro deles, Kant está correto. O que é intuído na intuição sensível é fixo, passivo, e está no espaço; mas tudo que é intuído na nossa intuição intelectual é um agir. Kant também tinha essa intuição, mas ele não refletiu sobre isso. Ademais, sua filosofia inteira é um produto dessa intuição; pois ele defende que representações necessárias são produto do agir de seres racionais e não são passivamente recebidas. Mas, isso é algo que poderia vir a saber apenas por meio de intuição. Kant reconhece que auto-consciência ocorre, i.e., uma consciência do ato de intuir no tempo. Como poderia ele ter chegado a esse reconhecimento? Apenas por meio de uma intuição – e essa intuição é certamente intelectual (FICHTE, 1992, p.115).

De acordo com Fichte, a filosofia toda de Kant é um produto da intuição intelectual, e a razão disso é a defesa de que *representações necessárias são produto do agir de seres racionais e não passivamente recebidas*, e, como vimos, a atividade se relaciona com a intuição intelectual não à sensível. E mais, é afirmado que o reconhecimento de Kant de que *auto-consciência ocorre, i.e., uma consciência do ato de intuir no tempo,* só poderia ocorrer, por uma intuição e de tipo intelectual. Tendo em vista esses pontos, a intuição intelectual se revela condição do próprio filosofar, ou ainda, simplesmente, uma condição da filosofia. Este ponto é importante, pois trata do alcance da noção de intuição intelectual, e do que lhe é própria. Comentamos no capítulo anterior que ocorreu uma expansão na noção de *crítica* de Fichte em relação à Kant, pois, para além de uma crítica do conhecimento objetivo, no projeto da doutrina-da-ciência inclui-se uma crítica do conhecimento filosófico. Mencionamos Zöller e Thomas-Fogiel como adeptos dessa leitura na expansão do projeto, além das próprias passagens de Fichte. Na *Segunda Introdução* encontramos Fichte afirmando o seguinte:

> A intuição intelectual é o único ponto de vista firme para toda filosofia. A partir dela se torna possível explicar tudo o que aparece na consciência; e só a partir dela. Sem autoconsciência não há nenhuma consciência; e a autoconsciência não é possível senão da

> maneira indicada: eu sou unicamente ativo. […] No meu pensar *devo* partir do eu puro e pensá-lo absolutamente ativo desde si, não como determinado pelas coisas, mas como determinando as coisas. O conceito de atuar, que é possível unicamente graças a esta intuição intelectual do eu ativo a partir de si, é o único que une os dois mundos existentes para nós, o sensível e o inteligível. O que se contrapõe ao meu atuar – algo há de contrapor, pois sou finito – é o mundo sensível, o que deve surgir pelo meu atuar é o inteligível (FICHTE, 2016, pp. 82-3).

O fecho do sistema se mostra a partir da noção de intuição intelectual como atividade, que é princípio, portanto carrega em si a possibilidade, considerando-se as outras condições, de unidade sistemática. Repetimos: a partir da intuição intelectual *se torna possível explicar tudo o que aparece na consciência.* Com isto não está sendo dito que a intuição intelectual abrange tudo em um olhar como uma visão mística, está-se situando-a como "único ponto de vista firme para toda a filosofia" (FICHTE, 2016, p. 80). Isabellle Thomas-Fogiel escreve sobre a intuição intelectual:

> Longe de se associar com a evidência imediata da consciência comum, o fulgurismo místico ou a construção matemática no espaço, a intuição intelectual supõe abstração e reflexão. A espontaneidade não é doação de si mesmo sem um tipo de visão plenária, mas pressuposta no conteúdo do julgamento como pano de fundo. Finalmente, a intuição intelectual não é um modo de conhecimento que substitua os já coletados, é um estado de espírito (FOGIEL, 2000, pp. 63-64).

Na *Segunda Introdução* encontramos o seguinte:

> a este intuir a si mesmo exigido ao filósofo na realização do ato mediante o qual surge para ele o eu, o chamo *intuição intelectual.* É a consciência imediata de que atuo e de que coisa faço: é aquilo mediante o qual sei algo porque o faço. Isso de que exista semelhante faculdade de intuição intelectual não pode demonstrar-se por conceitos, como tampouco cabe lançar mão de conceitos para expor o que ela é. Cada qual deve encontrá-la imediatamente em si mesmo ou não chegará nunca a conhecê-la. Pretender que se mostre mediante raciocínio é todavia muito mais inaudito do que seria a pretensão de um cego de nascença de que se explique o que são as cores sem necessidade de vê-las. De todos os modos, a qualquer um cabe muito bem mostrar na própria experiência reconhecida por ele mesmo, que esta intuição intelectual se da em todo momento de sua consciência. Não pode dar um passo, nem mover a mão ou o pé, sem a intuição intelectual de minha autoconsciência nestas ações; só mediante esta intuição sei que *eu* o faço, só por ela distingo meu atuar, e neste me distingo a mim mesmo do objeto do atuar que se me faz presente. Todo aquele que crê ter uma atividade alega esta intuição. Nela está a fonte da vida, e sem ela o que há é a morte (FICHTE, 2016, p. 79).

Apesar da clara descrição da intuição intelectual e o destaque da elementaridade e de seu aspecto imediato e ativo, ou melhor, "vivo", Fichte escreve: "esta intuição nunca aparece só, como se fosse um ato completo da consciência, como tampouco a intuição sensível aparece só nem é uma consciência completa, mas ambas devem ser *conceitualizadas* [*begriffen*]" (FICHTE, 2016, p. 79). Em outro momento é afirmado: "o filósofo se contempla a si mesmo no atuar por cujo meio constrói ele para si mesmo o conceito de si mesmo; *e pensa este atuar,* adicionado agora. – O filósofo tem sem dúvida conhecimento daquilo que fala; mas uma simples intuição não dá consciência: se tem conhecimento unicamente daquilo que se conceitua e pensa" (FICHTE, 2016, p. 109). Na passagem do *Ensaio*, a intuição intelectual é a auto-intuição da inteligência.[64]

Segundo Christian Klotz,

> o conceito de "intuição intelectual", [...], tem de ser entendido a partir desse argumento: ele serve para explicitar o caráter particular daquela consciência de si pré-reflexiva que subjaz a qualquer consciência intencional. Esta é "intelectual" no sentido de que surge espontaneamente na consciência. O conceito de "intuição", entretanto, refere-se aqui a três características diferentes da autoconsciência pré-reflexiva. Primeiro, ao aspecto de que nesta autoconsciência o sujeito pensante está *presente*. [...] Ela só ocorre como *condição e parte de uma outra consciência,* a saber, de uma consciência intencional. [...] Finalmente, o conceito de "intuição" têm a função de destacar a *ausência de diferenciação* como um aspecto da autoconsciência imediata (KLOTZ, 2008, pp. 15-16).

Em primeiro lugar, o "sujeito pensante está presente". Esta *presença* está diretamente relacionada à autoposição da consciência imediata, isto é, se não há presença do sujeito pensante não tem como haver um algo ou objeto que é pensado, pois falar em autoconsciência imediata é falar em consciência do pensar ou, no caso, autoposição. "O 'eu' pré-reflexivamente consciente não é um objeto que pode ser distinguido do seu estar consciente, sendo independente disso; [...]

---

[64] É importante salientar que alguns comentadores de Fichte observam diferentes empregos do termo *intuição intelectual*. Alain Perrinjaquet anota que "da *Recensão do Enesidemo* à fase da WL *nova methodo,* passagem por cima do silêncio da *Grundlage,* observamos uma dupla evolução da teoria da intuição intelectual em Fichte. Percebemos, de um lado, o que Xavier Tilliette chamou um 'duplicação' da intuição intelectual, que consiste em sua duplicação em uma *intuição originária* e em uma *intuição do filósofo*. Por outro lado, a intuição intelectual, que inicialmente foi apresentado apenas como o princípio supremo da filosofia, aparentemente exterior à consciência concreta, é cada vez mais fortemente conectado a esta última. Esta conexão com a consciência comum refere-se sobretudo à vida ética deste último, mas também é relacionado, em uma conhecida passagem da *Segunda Introdução* de 1797, com os atos mais banais da vida cotidiana, como levantar o braço ou mover seu pé" (PERRINJAQUET, 1999, p. 152). Daniel Breazeale distingue quatro sentidos e empregos de *intuição intelectual*, cf. *Fichte's nova methodo phenomenologica: on the methodological role of intellectual intuition in the later Jena Wissenchaftslehre.* In: Revue Internationale de Philosophie 4/1998 – Vol. 52, No. 206 – pp. 587-616.

é o conteúdo da autoconsciência pré-reflexiva" (KLOTZ, 2008, p. 15). Se a presença do eu for tomada como um particular que se relaciona com um objeto, então caímos no raciocínio errado que explica a consciência por meio de dois particulares separados.

Em segundo lugar, a autoconsciência imediata só ocorre como "condição e parte de uma consciência intencional", isto é, a autoconsciência imediata não é uma consciência completa. Sabe-se que estás vendo X somente se estiver vendo X, isto é, o eu tem consciência imediata de seu pensar ao pensar. Assim sendo, "o conceito de intuição serve também para expressar a incompletude da autoconsciência imediata" (KLOTZ, 2008, p. 16). Entretanto, a incompletude da autoconsciência imediata não afeta nem nega a natureza incondicionada da mesma, pelo contrário: "só ela [autoconsciência imediata / intuição do eu] não é mediada ou condicionada por nada; é absolutamente possível, e pura e simplesmente necessária" (FICHTE, 1988, p. 183, marcação *nossa*). Para compreender a relação não-conflitante entre incompletude e condição de ser, faz-se mister frisar que é na completude de um estado articulado de consciência que se *revela,* ou se *vê,* a autoconsciência imediata, mas esta consciência articulada não é condição de ser da autoconsciência imediata, antes, são como que a mesma coisa olhada de diferentes ângulos. A afirmação de que é parte da consciência intencional indica isso, que em certo sentido, são o mesmo, mas por outro lado, a autoconsciência imediata se mostra condição da consciência intencional, e isso significa que a estrutura da consciência intencional envolve uma autoconsciência imediata.

Em terceiro, existe uma "ausência de diferenciação" na intuição da autoconsciência imediata. O que está em questão é o ato fundador, ainda não se distinguindo objetos. Toda diferenciação e determinação têm lugar apenas no pensamento e ou através do pensamento, sendo a autoconsciência a condição de cada pensamento presente num ato unificado. Sendo a autoconsciência imediata a *forma imediata da consciência*, ela "ainda não envolve tais atos epistêmicos" (KLOTZ, 2008, p. 16) de diferenciação.

A atividade do *pôr-se como pondo* da intuição intelectual exprime adequadamente todas essas diferentes características da mesma, justamente por ser uma autoposição, portanto, sempre presente, isto é, não faz sentido falar em estar consciente de algo sem autoconsciência imediata. É parte de todo *mero pôr,* mas não no sentido de ser um dos integrantes, isto é, fala-se que é parte

apesar de dever ser entendida como constituidora e dotada da característica de ser unificada. Por isso é também sem diferenciações em sua atividade, ou seja, é uma unidade tal que não se pode distinguir sujeito e objeto, correndo-se o risco, caso o faça, de incorrer no colapso da consciência.

Vale pontuar que todos esses aspectos são elucidativos de um ato, a saber, o ato de refletir. Entendemos que a caracterização de Christian Klotz da autoconsciência imediata como pré-reflexiva se dá como um destaque do aspecto incondicionado e é um modo de distingui-la da consciência reflexiva, pois ele mesmo reconhece que a autoconsciência imediata só ocorre como condição e parte de uma consciência intencional ou reflexiva, sendo, nesse sentido, incorreto desassociá-la completamente da consciência reflexiva. Voltando à descrição da intuição intelectual, reforçamos o mencionado com a citação de Frederick Neuhouser, ao concluir sua explicitação das várias propriedades que Fichte acredita deverem ser atribuídas à intuição intelectual: "auto-posição envolve (1) uma consciência imediata, *não-discursiva*, que consiste na (2) relação das representações da consciência com um *sujeito*, uma relação que é (3) *interna* a e inseparável da atividade da consciência em si mesma" (NEUHOUSER, 1990, pp. 85-86).

Fichte critica Kant por ter defendido que o eu conhece a si mesmo apenas enquanto objeto determinado, pois defende que o eu pode ser e é conhecido como sujeito determinante: "para Kant, tanto a intuição externa quanto a interna são meramente sensíveis. Portanto, de acordo com ele, o Eu aparece para si mesmo apenas como um objeto determinado, mas eu sustento que aparece para si mesmo como um sujeito determinante" (FICHTE, 1992, p. 130). Portanto, temos que: "o Eu é ambos, um conceito e uma intuição" (Ibidem). Vale lembrar que na *Crítica da Razão Prática* Kant afirma que não se tem "perspiciência dela [a liberdade]" (KANT, 2011, p. 5). Em Fichte encontramos que: *"*a Doutrina-da-ciência parte de uma intuição intelectual, a da absoluta espontaneidade do eu" (FICHTE, 2016, p. 88). Contudo, deve-se ter em vista o que se entende por ter uma intuição intelectual da espontaneidade do eu, se isso significa intuir o *sujeito absoluto* ou *eu puro,* ou, como apontado por Fichte, a consciência da ação, viva. Na *Resenha do Enesidemo* é escrito por Fichte que

> o sujeito absoluto, o eu, não é dado através de intuição empírica, mas posto através de [intuição] intelectual; e o objeto absoluto, o não-eu, é aquilo que se lhe contrapõe. Na

> consciência empírica, ambos não comparecem a não ser que uma representação seja reportada a eles; nesta consciência, eles estão apenas mediatamente, como representante e representado: nunca se tem consciência, como de um dado empírico, do sujeito absoluto, do representante que não seria representado, e do objeto absoluto, de uma coisa em si, independente de toda representação (FICHTE, 2004, p. 80).

A afirmação acima que o *eu* não é dado por intuição empírica, mas posto por intuição intelectual, nos conecta a uma consideração importante, a saber, a do estatuto da consciência imediata ou intuição intelectual. A leitura de Isabelle Thomas-Fogiel enfatiza a espontaneidade do eu, entendida como ato de enunciação, ou ainda, julgamento e elocução: "intuição intelectual é apreendida do ato contido em cada proposição. O que é universal não é essa ou aquela proposição, mas o ato de enunciar" (FOGIEL, 2000, p. 61). A questão seria que o processo do pensar é instituído por uma atividade, à qual Fichte se refere recorrentemente, e que esta é o ato de enunciação.

> Aqui, de fato, o intuicionar não é trazer uma noção à visibilidade, mas retornar ao ato que permitiu a enunciação, isto é: apreender a espontaneidade inscrita em cada julgamento. […] Nesse sentido, a intuição intelectual, na medida em que é consideração do ato, e não trazida à presença do ser nem à consciência de um estado mental, pode ser comparada ao empreendimento pragmático que dissocia o conteúdo proposicional da força ilocucionária, esforça-se para pensar o ato de enunciação em cada declaração (FOGIEL, 2000, p. 62).

Quando lembramos a colocação de Fichte de que a intuição intelectual é o ponto de vista firme de toda a filosofia, podemos entender porque Isabelle Thomas-Fogiel defende que "a intuição intelectual não é ver um objeto, um ser ou uma essência, mas tornar-se consciente de um efeito. Essa intuição intelectual significa a entrada na filosofia: filosofar será aproveitar o ato, tornar-se consciente de um efeito" (FOGIEL, 2000, pp. 67-68). O aspecto de atividade do sujeito é claramente destacado por Fichte, por exemplo, quando afirma que em todo e qualquer pensamento o sujeito é ativo, ou ainda, na afirmação de que pensar é agir, e, mais, que a consciência imediata é consciência da ação. Deste ponto de vista a leitura de Thomas-Fogiel se revela pertinente, pois se a ênfase é colocada na dimensão ativa do pensar, ou melhor, do sujeito ativo no pensar, e ainda observa-se que a consciência imediata é da ação, ou ainda, consciência do agir na ação, então realmente é destacado o aspecto do ato ou atividade no *procedimento do pensar eu* ao qual a atenção se voltou no início da investigação de Fichte. São dois os aspectos

fundamentais: intuição e conceito. O conceito surge por um ato de enunciação, num *começo absoluto,* como Fichte indicará no §3, mas só existe para o eu, i.e., na intuição. O ato da enunciação não é intuído enquanto tal, ou melhor, numa intuição sensível, mas é, conforme indicado, posto por intuição intelectual. Isto significa que a intuição intelectual é possível de ocorrer junto de abstração e reflexão. Observando isso, Isabelle Thomas-Fogiel afirma que:

> Essa consciência do ato supõe uma abstração e uma reflexão. *Abstração*, porque quando eu considero "os processos da mente" - isto é, qualquer julgamento - eu devo me livrar da atitude imediata, que sempre visa acima de tudo o conteúdo do julgamento. A intuição intelectual nada tem a ver com a evidência da consciência comum, sempre absorvida pelo conteúdo do juízo. Seu objetivo é diferente e supõe uma ruptura com a coisa ou o conteúdo do julgamento. *Reflexão*, porque é a consciência do ato de julgar. Há, portanto, uma diferença de natureza entre a evidência imediata da consciência comum e a intuição intelectual, sobre a qual Fichte, ao longo de sua vida, não deixará de insistir. Porque é o resultado de uma abstração e uma reflexão, a intuição intelectual é a condição de acesso à esfera filosófica, é o estado de espírito em que aquele que tenta filosofar deve ter para começar a investigar. É indubitavelmente neste status de acesso a filosofia, que ela [intuição intelectual] lhe concede, que Fichte diferencia mais de Reinhold. A entrada na filosofia supõe que saímos da problemática da representatividade por uma "experimentação", que é uma experimentação da razão por si mesma. Em vez de partir de um "fato da consciência" que deve ser analisado, é preciso realizar um ato. Nesse sentido, a intuição intelectual não é, sem querer, um objeto, mas um estado mental que permite acesso ao ponto de vista a partir do qual o discurso filosófico pode se desdobrar. A esse respeito, Fichte continuará a elaborar: "Não falamos de consciência, de como pensar isso, mas falamos do estado mental em que estamos imediatamente quando representamos o nosso Ser. Nosso estado de espírito quando intuímos nosso ego, é disso que estamos falando aqui e nada mais, é também a condição exclusiva e única de todo filosofar" (Meditações, p. 49). A intuição intelectual como ponto de partida do conhecimento filosófico, portanto, pensa nessa dimensão de julgamento que não é o conteúdo, mas o ato de julgar; em uma palavra, no conhecimento filosófico, não é uma questão de "um objeto de julgamento, mas apenas do sujeito que julga" (FOGIEL, 2000, pp. 62-63, *itálicos no original*).

Esta leitura que interpreta como fundamental para Fichte o ato de julgar, mas não destaca a autoconsciência, parece não incluir a afirmação de Fichte que é a intuição intelectual que possibilita o emprego da noção de *eu*, por exemplo, numa sentença como *eu penso que x*, ou ainda, *meu* pensamento é tal. O enfoque no tema da autoconsciência, como sendo o ponto central de Fichte, têm alguns representantes. Dieter Henrich interpreta a contribuição de Fichte como sendo "uma contribuição para a teoria da autoconsciência" (HENRICH, 1982, p. 18). A leitura de Henrich é que ocorre uma mudança na segunda, em relação à primeira exposição da Doutrina da ciência, na qual Fichte encontra um problema e aponta a solução, qual seja, que a teoria reflexiva

da autoconsciência deve ser substituída por outra teoria da autoconsciência.[65] Um sinal deste avanço na consideração da autoconsciência estaria presente na colocação no *Ensaio* de 1797 do *pôr-se como pondo*, citado anteriormente. O que isto supostamente revela é que "qualquer um que estiver consciente das dificuldades na primeira fórmula vê de pronto que a nova adição enfatiza que o resultado do ato de pôr é um caso de conhecimento" (HENRICH, 1982, p. 28). A questão que será colocada por Henrich é sobre qual seria este tipo de conhecimento, "seria a presença intuitiva do agente de produção ou uma ideia do Eu que está ativamente produzindo?" (Ibidem). A resposta de Henrich é que claramente não pode ser uma mera ideia, pois neste caso falta o que é constitutivo de toda autoconsciência, a saber, certeza da própria existência. Contudo, este é exatamente o termo utilizado por Fichte para tratar da consciência imediata, i.e., a noção de ideia, como aquilo que não aparece na consciência: "consciência imediata é uma ideia e não aparece na consciência" (FICHTE, 1992, p. 125). O ponto para Henrich é que "se o Eu fosse se pôr apenas como o conceito de si, então seria essencialmente incapaz de ganhar qualquer certeza de sua *própria* existência" (HENRICH, 1982, p. 29), isto porque, tendo em vista a lição kantiana, existe conhecimento apenas na reunião de intuição e conceito. Portanto, a interpretação de Henrich é de fato que a autoconsciência imediata é uma autoconsciência efetiva, ou ainda, um conhecimento de si. Todavia, em outra passagem Fichte escreve que "nada de que nós podemos estar conscientes é a consciência imediata em si mesma; em vez disso, ela está presente em toda consciência e se situa como fundamento, mas apenas como o fator subjetivo, a Ideia, algo colocado de acordo com as leis da reflexão" (FICHTE, 1992, pp. 128-129). Portanto, a leitura de Henrich, neste caso, não parece adequada. Já a posição de Thomas-Fogiel se revela pertinente, especialmente porque a noção de *eu*, apesar de não ser

[65] Daniel Breazeale comenta que o "crédito por trazer a crítica de Fichte do 'modelo reflexivo' da autoconsciência para além do domínio estrito dos filósofos estudiosos de Fichte pertence ao *Fichtes ursprünglich Einsicht* de Dieter Henrich, mesmo estando os detalhes da consideração de Henrich sobre o *desenvolvimento* da posição de Fichte aberto a sérias objeções" (1998, p. 595).

indicada na citação acima, que destaca a relevância da apreensão do ato de julgar, é reconhecida; mas, não no sentido em que Henrich entende a intuição intelectual.[66]

A questão que nos colocamos é: como entender que a consciência imediata é colocada de acordo com as leis da reflexão? Seria o caso de um argumento por redução ao absurdo, no qual ao constatar a impossibilidade de explicar a consciência pelo modelo que separa sujeito e objeto como particulares, e reconhecer que a consciência existe efetivamente, então tem de haver uma consciência imediata que une sujeito e objeto? Qual o estatuto desse *tem de haver*? A necessidade surge porquê? A necessidade é uma *lei do pensamento*? Nesse sentido, a consciência imediata é uma postulação necessária, mas não objeto da intuição empírica. A necessidade surge de uma intuição intelectual, que portanto se impõe ao filósofo que reflete, i.e., é uma conseqüência da abstração e da reflexão, que faz com que o estatuto da consciência imediata seja uma ideia. Vejamos melhor qual é a posição de Fichte.

### 2.3. O conceito imediato: o conceito do ato de intuir

A questão a ser colocada na sequência da defesa de uma autoconsciência imediata é sobre a possibilidade de tal constatação. “Como surge este conceito do eu?” (FICHTE, 1992, p. 115). A contraposição entre atividade e passividade é utilizada por Fichte neste momento. O ponto é que

[66] A seguinte passagem de Isabelle Thomas-Fogiel é relevante neste momento: "de fato, a originalidade de Fichte consiste nisso: primeiro de tudo, seu primeiro princípio não é a autoconsciência como fato. O ego do primeiro princípio não é um objeto de percepção interna, descoberto pela introspecção, nem um fenômeno encontrado na experiência cotidiana. Além disso, no nível da filosofia elementar - que mais tarde se tornará a doutrina da ciência - as análises nunca dizem respeito às modalidades da consciência real. Assim, se a autoconsciência como 'feita', é o mínimo que ninguém realmente contesta, verifica-se que o primeiro princípio não tem função de assumir esse mínimo; seu significado está em outro lugar. Em segundo lugar, o primeiro princípio não corresponde, como o primeiro princípio, a nenhuma das definições mencionadas. Não se trata, para Fichte, de acrescentar uma terceira definição às determinações que analisamos; nenhum irá preencher o significado do primeiro princípio. Finalmente, o primeiro princípio é fundamental apenas enquanto nenhum dos significados usuais deste termo é retido” (FOGIEL, 2000, p. 72).

a cognição ocorre por contraste, ou ainda, diferença na determinação.[67] Encontramos Fichte afirmando no § 2 que "a necessária oposição de esferas, sem a qual nenhuma intuição clara - e pensamento - é possível, é o que Kant chamou de *síntese*. […] Por meio desse ato de oposição, nós obtivemos o conceito do eu, considerado em um estado de repouso, como algo posto" (FICHTE, 1992, p. 124). Antes de chegar no §2, ainda na terceira parte do *Ensaio*, Fichte afirmou que "só é possível encontrar-se como ativo na medida em que se opõe a essa atividade um repouso (uma retenção e fixidez da força interior). […] Toda determinação, o que quer que seja determinado, ocorre por contraposição" (FICHTE, 1988, p. 184). Para entendermos como a contraposição se dá, rememoremos o caminho por meio das palavras do próprio Fichte:

> Pensaste, de acordo com o meu pedido, tua mesa, tua parede, e assim por diante, e, depois de teres produzido ativamente em ti os pensamentos desses objetos, ficaste então absorvido na contemplação pousada e fixa deles. Eu te disse: agora pensa-te, e observa que esse pensar é um fazer. Tinhas, para cumprir o exigido, de desprender-te daquele repouso da contemplação, daquela determinidade de teu pensar, e determiná-la de outro modo; e só na medida em que observaste esse desprender e esse alterar da determinidade é que te observaste como ativo. Invoco aqui exclusivamente tua própria intuição interior; demonstrar-te de fora algo que só pode estar em ti mesmo, não sou capaz de fazer (FICHTE, 1988, p. 184).

Outra passagem que contribui com a compreensão do ponto é a seguinte:

> A fim de ser capaz de perceber a mim mesmo como pondo a mim, eu devo pressupor que eu já fui posto. Eu transporto a mim de um estado de repouso e inatividade para a atividade de auto-posição, e oponho essa atividade ao meu estado anterior de repouso e inatividade. De outro modo, seríamos incapazes de notar a representação da atividade, que é um sair de um estado de repouso e um movimento de transição para a atividade. Consequentemente, foi apenas por meio de oposição que eu fui capaz de estar claramente consciente de minha atividade e de ter uma intuição dela (FICHTE, 1992, p. 116).

---

[67] A influência de Salomon Maimon é evidente, pois este defende em seu *Ensaio sobre filosofia transcendental* que "a origem das proposições sintéticas é a incompletude de nossa cognição" (MAIMON, 2010, p. 9). Isto significa que a cognição só é possível pela diferença ou contraposição. Aliás, vale pontuar que as noções de determinabilidade e determinação, em contraste, tal como veremos adiante com Fichte, são utilizadas anteriormente por Maimon. Cf. MAIMON, 2010, pp. 49-55. Daniel Breazeale comenta que "esta lei, que foi antecipada por Espinosa, mas explicitamente enunciada primeiro por Salomon Maimon (como o 'princípio de determinabilidade'), é chamada por Fichte de "lei de oposição reflexiva", e ela sustenta que a fim de pôr algo determinado, deve também pôr em oposição uma esfera do que especificamente "determinável" neste caso – ou, mais genericamente, que todo ato de posição pressupõe outro ato de "contra-posição" (BREAZEALE, 1998, p. 606).

Na primeira parte do *Ensaio*, ao sugerir que se pensasse *eu*, Fichte destacou que este é um pensamento determinado e que poderia ter sugerido outro pensamento, por exemplo, mesa, cadeira ou janela, e se o fizesse pensaríamos algum destes conceitos — e justamente com esta observação introduziu a ideia de que *pensar é agir*, e que nota-se que há *atividade e liberdade no pensar*. A mudança de um conceito para o outro revela a atividade e a liberdade do pensar, mas o próprio conceito é algo estático, ou ainda, nas palavras de Fichte, é um repouso. Contempla-se o conceito, parado, i.e., em repouso; mas, ao pensar em outro conceito, se é ativo. A dinâmica do pensamento envolve necessariamente, portanto, atividade e repouso.

O contraste entre atividade e repouso esteve presente durante o experimento com o postulado, ao pedir, nas primeira e segunda partes do *Ensaio*, que pensasse o conceito eu e depois observasse como o faz. O conceito indica repouso, ou ainda, determinação, e o ponto de Fichte era chamar a atenção para a atividade envolvida na consciência do conceito, no caso, a atividade de retorno da atividade a si constitutiva do conceito eu. A complementaridade da atividade e do repouso, ou ainda, da intuição e do conceito, deve ser notada.[68] Fichte escreve, na terceira parte do *Ensaio*, que: "em geral, costuma-se chamar a atividade interior, captada em seu repouso, de *conceito*. Logo, era o conceito do eu que estava necessariamente unificado com a intuição dele e sem o qual a consciência do eu permaneceria impossível; pois só o conceito perfaz e abrange a consciência" (FICHTE, 1988, p. 185). A consciência resulta da intuição e do conceito. Fichte explica que "o que acontece é simplesmente que a ação, por ser intuída, se torna fixa. Tal instância de ação estabilizada é chamada um "conceito", em oposição a uma intuição, que é dirigida à atividade enquanto tal (FICHTE, 1992, p. 117). A intuição da ação nos fornece o conceito da intuição, por contraposição. Sendo este conceito revelado por contraposição, vale considerar a dificuldade levantada por Thiago S. Santoro:

> *Omnis determinatio negatio est*. Esse celebrado dito de Espinosa pode ser tomado como expressão de um problema filosófico profundo. Se toda determinação do pensamento implica uma negação, então a unidade subjacente à totalidade de nosso esquema conceitual parece ser impensável, ou inexprimível, na medida em que ela não pode ter,

[68] Há quem enxergue no texto de Fichte uma confusão conceitual e de procedimento, especialmente na contraposição de intuição e conceito. Manuel Jiménez Redondo, por exemplo, frisa que "la improvisada teoría de la intuición y del concepto que Fichte desarrolla en los dos primeros parágrafos es notablemente caótica. La distinción entre intuición y concepto se le antoja al lector a veces pura arbitrariedade" (REDONDO, 2012, p. 78).

> por definição, qualquer limite externo, nenhum elemento oposto para além de sua extensão, nenhuma negação de si. Em outras palavras, qualquer pensamento conceitual é por sua própria natureza um dualismo, porque a toda determinação se opõe aquilo que ela não é. Traduzindo esse problema em termos do "paradigma da consciência", para utilizar a conhecida expressão de Habermas, poderíamos dizer que para cada objeto determinado da consciência há uma percepção ou atenção intencional que considera esse mesmo objeto em relação a si, e é só a partir desse dualismo entre objeto e consciência que surge uma determinação em ambos os lados (SANTORO, 2017, p. 1).

A tese de Fichte é, como vimos anteriormente, a unidade sintética da consciência. Se por um lado a cognição pressupõe a determinação, pois apenas nela há síntese, por outro uma síntese que não se dê na unidade da consciência não existe, portanto, a unidade sintética da consciência deve ser postulada, mas não por ser dada na intuição empírica, e sim por ser dada na intuição intelectual – no experimento do filósofo. A dificuldade está em postular uma consciência imediata fundamental por meio de uma contraposição, ou ainda, com outras palavras, a postulação de algo incondicionado por meio de elementos condicionados.

Antes de tratar de outros pontos, vale prestar atenção em um aspecto crucial da consideração de Fichte, a saber, a transição da determinabilidade para a determinação. O pensamento eu é um dos pensamentos possíveis, diferente dos pensamentos bola, telhado, etc. Fichte escreve no §2: "toda ação pode ser pensada como um tipo de restrição ou limitação à uma esfera específica" (FICHTE, 1992, p. 121). O pensamento eu é uma determinação e, contrastando com qualquer outra determinação possível, nota-se uma oposição entre eu e tudo aquilo que podemos chamar de não-eu. Diogo Ferrer observa que "a auto-reflexão pressupõe, ou projeta, como a sua própria sombra, o espaço da determinabilidade, o que significa, a esfera indeterminada do não-eu, ou 'ser'" (FERRER, 2014, p. 97). Ao se abstrair do caso do pensamento eu, tem-se uma indeterminação determinável, ou ainda, um campo de determinabilidade. Portanto, temos dois pontos a ser observados: "a atividade não pode ser intuída separada da estabilidade ou o estado de repouso; e a atividade não pode ser intuída exceto como uma atividade determinada; mas, o conceito de uma atividade determinada é impossível sem intuir um determinável" (FICHTE, 1992, p. 122). A atividade não é nada sem o repouso e, do mesmo modo, a determinação não é possível sem o determinável.

Fichte coloca a seguinte questão: "nós começamos com o pensamento que se o Eu é para ser um objeto de nossa consciência, então um não-eu tem que ser posto. Mas, o Eu tem que se

tornar um objeto da consciência? Isso não foi provado" (FICHTE, 1992, p. 125). Se não foi provado que o eu tem que se tornar um objeto de nossa consciência, então temos que entender o que Fichte apresentou com a autoconsciência imediata. De acordo com Fichte, o conceito de intuição foi provado, isto é, que se tem consciência de algo – uma consciência determinada – mas "permanece indefinido se a consciência imediata deve ser representada, i.e., se deve ser vista como um objeto" (Ibidem). O seguinte esclarecimento de Fichte auxilia a compreender a noção de consciência imediata apresentada até então:

> No § anterior [§1] nós provamos que toda consciência deve ser precedida pela consciência imediata; **essa consciência imediata, contudo, nunca é algo objetivo, mas é sempre o fator subjetivo em toda consciência**. A consciência sobre a qual nosso presente argumento se baseia não é portanto a consciência imediata; é uma representação da consciência imediata, mas em si mesma não é consciência imediata. **A consciência imediata é uma ideia e não aparece na consciência. Se apresenta apenas na interação recíproca de atividades opostas — na qual é simultaneamente sujeito e objeto** (FICHTE, 1992, p. 125, *negrito nosso*).

A consciência imediata é definida como o fator subjetivo em toda consciência. Sendo assim, fica claro porque é apresentada como sinônimo de *intuição original do eu* no resumo do primeiro capítulo da *WLnm*, ou ainda, como *forma imediata da consciência*. Esta colocação de Fichte é interessante, especialmente porque Dieter Henrich, ao tratar da autoconsciência imediata, escreve que esta não pode ser uma ideia. Conforme indicamos, a razão de Dieter Henrich não conceber a possibilidade da consciência imediata como uma ideia é que interpreta a autoconsciência imediata apresentada por Fichte como sendo um fato, ou autoconhecimento efetivo. Deste modo, temos que a consciência imediata é posta por intuição intelectual, ou ainda, é uma mera ideia, necessária de ser postulada aos olhos do filósofo.[69] Contudo, tem dois lados este olhar para a consciência imediata, quais sejam: subjetivo e objetivo.

O fator subjetivo de toda consciência, i.e., a intuição ou a consciência, foi visto dos dois lados nas primeira e segunda partes do *Ensaio*, quando ocorreu o exame do pensamento *eu* e

---

[69] O seguinte comentário de Daniel Breazeale é pertinente: "o filósofo isola essa *Tathandlung* original não por intuí-la, mas por *inferi-la* como uma *pressuposição* necessária da autoconsciência empírica, não é portanto um 'fato da consciência' nem um ato da mente real e isolado, mas é meramente uma ideia [*Idee*] posta na filosofia – embora seja uma ideia necessária para a possibilidade de explicar a consciência efetiva e a autoconsciência" (BREAZEALE, 1998, p. 596, *itálicos no original*).

depois voltou-se a atenção para o aspecto subjetivo, ou ainda, o observador daquele procedimento do pensar — então, o que era apenas a consciência imediata da atividade do pensar, i.e., a intuição da atividade, ou ainda, mero fator subjetivo, passou a ser objeto. Contudo, como não se toma consciência do fator subjetivo da mesma forma que se tinha consciência de um objeto, então a intuição que põe a consciência imediata não pode ser uma intuição empírica, mas é uma intuição intelectual, fruto da reflexão do filósofo. Neste sentido, tem-se a objetivação do fator subjetivo, contudo reconhecendo que seu estatuto é de ideia, e não de um objeto empírico. A questão da possibilidade deste reconhecimento foi explicada, como adiantamos, pela contraposição entre atividade e repouso. Além desta contraposição, surge no §2 a contraposição entre determinação e determinabilidade, a qual introduz a relação entre "eu" e "não-eu". Vale observar a seguinte passagem de Fichte:

> Comparando essa síntese com a anterior, podemos ver que a mesma coisa acontece repetidamente. A ação que acontece é sempre a primeira ação; na verdade, no fundo há apenas *uma* ação. Apenas no sistema de uma *Wissenschaftslehre* é a ação única apresentada como uma série de ações. E se a ação é a mesma, então aquilo para o qual a transição é feita deve também ser o mesmo; i.e., o estado de repouso deve ser a mesma coisa que determinabilidade, e o último deve ser incluído no primeiro; pois é precisamente quando uma atividade é ainda determinável enquanto tal que ela pode ser caracterizada como um estado de repouso e não como atividade. Pode-se chamar esse estado de repouso ou essa determinabilidade uma "habilidade" ou "poder". Um poder não é o mesmo que aquilo que possui isto; i.e., não é uma substância. Nós dizemos que uma substância possui certo poder, que é então uma de suas propriedades acidentais. Também não é o mesmo poder que uma atividade. Um poder não é uma atividade; é isso por meio do qual a ação primeiramente se torna possível. Quando uma atividade é apreendida por meio de conceitos ela é transformada em um estado de repouso. Poder, repouso e determinabilidade são um e o mesmo. O eu em um estado de repouso é a mesma coisa que (atividade considerada como) determinabilidade, pois um estado passivo de repouso tem o mesmo caráter que uma atividade determinável. Se remove-se o que é determinado de uma atividade, então resta o meramente determinável; em outras palavras, isto é um poder — isto quer dizer, o que torna uma ação possível — ou uma atividade em um estado de repouso que não pode ser mais explicada mas pode apenas ser apreendida conceitualmente. É assim que a atividade se torna *um estado de repouso* ou um *poder* ou *determinabilidade* (FICHTE, 1992, pp. 126-127).

A identificação de estado de repouso e determinabilidade, somado à afirmação de que se trata de uma única ação, considerada de diferentes lados, nos possibilita ampliar a compreensão da consideração de Fichte sobre a consciência imediata. A atividade do eu, vista como conceito, é determinável, i.e., pode-se pensar em qualquer coisa pensável, incluindo o pensamento *eu* ou

bola, telhado, etc. O eu deve ser visto, portanto, de dois pontos de vista, a saber, como atividade pura, ou ainda, ponente de tudo e qualquer coisa que seja posta ou determinada, e como atividade determinada, ou seja, como pensamento determinado *eu*. O poder de pôr é próprio do eu, e acontece do eu ser capaz de pôr a si mesmo, tanto como poder ou determinabilidade, quanto como pensamento determinado. Em todos os pensamentos o sujeito é ativo, podendo reconhecer a atividade como eu e podendo por meio da atividade pôr o pensamento eu. Temos, portanto, dois tipos de intuição: interior e exterior, ou ainda, intencionada e dada. A interior ou intencionada é a intuição intelectual, enquanto a exterior ou dada é a objetiva. Num primeiro momento, é afirmado que

> A atividade que põe o eu e a que põe o não-eu são similares, na medida em que como atividade do eu está presente do início ao fim [em ambos os casos]. Eu sou o sujeito pensante em cada caso. Mas elas são diferentes no ponto que, no primeiro caso, a atividade do eu é direcionada para dentro de si e tem como seu objeto o eu cujo ato é essa atividade mesma; enquanto, no segundo caso, a atividade do sujeito pensante deve ter como seu objeto algo em estado de repouso, algo que não põe a si (pelo menos não no mesmo sentido no qual o eu põe a si mesmo. […] Esse objeto é algo que está presente para o eu auto-ponente que estamos considerando neste momento. O eu auto-ponente simplesmente encontra isto. Ele não encontra isto como sendo um produto de sua própria atividade. Em vez disso, o eu encontra este objeto como sendo um produto da necessidade, contudo a necessidade em questão é em si mesma condicional, uma vez que ela surge somente porque o eu primeiro colocou a si mesmo. (A fim de pensar claramente sobre o eu, requer-se algo para ser o não-eu) (FICHTE, 1992, p. 124).

No mesmo §2, um pouco adiante, é indicado os dois tipos de intuição, como segue:

> Quando uma atividade é intuída em um estado de repouso ela se torna um conceito. Poder-se-ia também expressar de outro lado e observar que a situação é a mesma com a determinabilidade. Mas neste caso deve-se notar que esse conceito [de uma atividade determinável] é um conceito apenas em relação à intuição do eu; em relação ao não-eu, ele mesmo é uma intuição. Na intuição a atividade está em ação, enquanto no conceito não está em ação; é um mero poder. Quando esta atividade na forma de um conceito é relacionada ao não-eu, contudo, é então uma intuição. Portanto, nós devemos ter dois tipos de intuição: interior e exterior, isto é, intuição intelectual e outro tipo, que se refere ao não-eu (FICHTE, 1992, p. 127).

A intuição intelectual é, diferentemente da intuição que se refere ao não-eu, a intuição da atividade. A intuição que se refere ao não-eu é, portanto, a atividade da intuição. Trata-se de um mesmo, visto de dois lados. O ponto que a intuição intelectual é intuição da atividade já foi

apontado anteriormente, mas é nesta altura da *WLnm* que Fichte deixa claro a mudança de perspectiva no olhar para a atividade do eu. A atividade em questão é a atividade de intuir.[70] Temos, portanto, a partir desta distinção entre intuição interior e exterior, a possibilidade de reconhecer o que Fichte distinguiu como duas esferas, a saber: esfera do intencionado e esfera do dado. Devemos apenas atentar para o fato de que "neste contexto 'dado' não significa ' dado de fora', mas antes 'encontrado por meio das leis da reflexão que governam nossa razão'" (FICHTE, 1992, pp. 127-128). Esta observação é valiosa para compreendermos o estatuto da *necessidade* a qual tratamos anteriormente, i.e., a *necessidade de postular uma consciência imediata*, ou ainda, o pôr do sujeito absoluto por meio de uma intuição intelectual, tal como indicado na passagem da *Resenha do Enesidemo* citada acima.

A esfera do intencionado inclui: (a) a atividade de retorno a si e (b) o conceito de eu que surge desta atividade. A esfera do dado tem: (c) a atividade determinável e (d) o não-eu que é produzido por esta atividade. O ponto de Fichte é o seguinte:

> Nós vimos acima como todo o mecanismo da mente humana é baseado na necessidade de pôr uma coisa em oposição à outra. Mas esses termos opostos são um e o mesmo, meramente vistos de diferentes lados. O Eu, que está na esfera do que é intencionado, e o não-eu, que está na esfera do que é descoberto, são um e o mesmo. Isto simplesmente representa dois aspectos ou modos, inseparavelmente conectados, de olhar para a mesma coisa, pois o Eu deve ser um sujeito-objeto. Tudo segue desta última alegação. Duas séries surgem da intuição original: a série subjetiva, ou a série do que é intencionado, e a série objetiva, ou a série do que é encontrado. Essas duas séries não podem ser separadas, pois nenhuma pode existir sem a outra. Dizer que ambas são dois aspectos da mesma coisa, i.e., dizer que o subjetivo e o objetivo "coexistem", é dizer que eles não são meramente ligados inseparavelmente na reflexão, mas que são também um e o mesmo objeto de reflexão. A atividade que retorna a si e determina a si mesma não é outra que a atividade determinável. São um e o mesmo, e são inseparáveis (FICHTE, 1992, p. 132).

Fichte deixa claro que está separando na consideração filosófica algo que é em si uma única coisa. Para compreendermos a posição de Fichte, vejamos melhor como se dá a relação das duas esferas. Primeiro, temos que "essa consciência imediata é o sujeito consciente em todo ato da consciência, mas não é o sujeito do qual nós temos consciência; […] o que o olho vê neste caso é o ver do olho" (FICHTE, 1992, p. 128). Sendo assim, a atividade de retorno da atividade a

[70] É importante observar que, além da intuição ser apresentada como uma atividade, existem diferentes empregos da noção de intuição. Nas palavras de Breazeale: "[intuição] é empregado numa variedade de formas diferentes por Fichte, nenhuma das quais é idêntica ao sentido kantiano do termo" (BREAZEALE, 1998, p. 592).

si mesma é uma representação da consciência imediata, mas não a própria consciência imediata — é "uma representação que nós que estamos envolvidos na investigação filosófica livremente escolhemos produzir" (Ibidem). Esta observação do ato de pôr a si mesmo é uma intuição intelectual, ou ainda, "intuição do eu agindo dentro de si" (FICHTE, 1992, p. 129). Como toda intuição se contrapõe a um conceito, Fichte coloca a questão sobre qual conceito está conectado com esta intuição.[71] A resposta de Fichte é a seguinte: "como o conceito que estamos procurando deve estar na esfera do dado, que não é produzida diante de meus olhos, deve estar na atividade determinável (c)" (Ibidem). A atividade determinável e a atividade em estado de repouso significam o mesmo, portanto tem-se que este "é o conceito que reside na base de toda intuição" (Ibidem). A visão dos dois lados é que: a intuição da atividade determinada, que põe o conceito do eu, tem como conceito a atividade determinável; mas essa atividade determinável pode ser também chamada de intuição. A conclusão de Fichte é que a atividade determinável é ela mesma a consciência imediata, não vista como uma atividade, mas apreendida através de conceitos, portanto "é um conceito imediato; no qual o Eu descobre a si mesmo como *substância*, como algo posto, como o determinável, atividade determinável, que reside no fundamento de toda atividade determinada e de toda consciência" (Ibidem). Importante reconhecer que este conceito é posto por intuição intelectual, ou seja, o que é em si mesmo não-intuível, a saber, a consciência imediata, se torna um objeto da consciência na forma de um conceito, o conceito de eu dado. Fichte escreve:

> O conceito em questão é, portanto, o conceito de um ato de intuir, e este é o sentido no qual este conceito pode ser chamado uma "intuição". O eu é auto-ponente (um olho auto-ponente), e é compreendido como tal; i.e., é conceitualmente apreendido como uma intuição. Portanto, em relação a (a) [a atividade que retorna a si], (c) [a atividade determinável] é um conceito; mas ela é uma intuição em relação a algum *X* possível. Eu descubro a mim mesmo como intuinte uma vez que eu descubro a mim intuindo algo = *X* (FICHTE, 1992, p. 130).

---

[71] Com relação a esta contraposição entre intuição e conceito envolvida na noção de consciência imediata, e as possíveis confusões de Fichte na articulação filosófica, Manuel Jiménez aponta que "la conciencia que consiste en la auto-trasparencia (en el ser cabe sí) de la actividad intelectual en su propio ejercicio, hasta que el concepto que la acompaña o que se contrapone a ella la pone enfrente quedando convertida conceptualmente así en una *representación* de lo que antes del concepto *era* intuición, conciencia intuitiva, *inmediatez* que ha dejado así de serlo. Pero si de nuevo se tiene presente que el conceptuar es a su vez una actividad que se es auto-transparente (que se es cabe sí) en su propio ejercicio, la confusión y caos conceptual pueden muy bien estar de nuevo servidos si no se tiene particular cuidado, y Fichte no siempre lo tiene" (REDONDO, 2012, p. 83, *itálicos no original*).

O conceito do ato de intuir é visto de dois lados, e justamente isto permite a Fichte afirmar que "*o Eu é ambos um conceito e uma intuição*" (Ibidem), além de sustentar que este aspecto de sua consideração filosófica é o que distingue seu sistema de outros, inclusive o de Kant. Fichte aponta que "para Kant, tanto a intuição interna quanto a externa são meramente sensíveis; portanto, de acordo com ele, o Eu aparece a si mesmo apenas como um sujeito determinado, mas eu sustento que aparece para si mesmo como um sujeito determinante" (Ibidem). A intuição é uma atividade, que pela contraposição com o conceito se torna conceituada, apesar de ser o fator subjetivo da consciência e não-intuível; portanto, filosoficamente, via intuição intelectual, ou ainda, por abstração e reflexão, é possível reconhecer que a intuição é uma atividade determinante da consciência. Manuel Jiménez Redondo observa que

> lo que pasa en los §§ 1 y 2 [da WLnm] cuando se habla de la conciencia inmediata es caótico, pero fascinante. Por una parte, la conciencia inmediata es entendida como coincidencia del yo consigo mismo en el estar retornando a sí y serse el verse (el concepto) de ello. Y por otra parte, conciencia inmediata es entendida como aquello de lo que el yo, al ponerse, al hacerse para sí la luz, está saliendo. Pero eso de lo que está saliendo el yo no puede ser sino el propio yo en cuanto siendo para sí su propio origen. Quizá por eso, en el § 3, el candidato a conciencia inmediata es la «conciencia de la libertad», único candidato que cumpliría las condiciones de inmediatez y fundamentalidad que Fichte exige a la conciencia inmediata (REDONDO, 2012, p. 85).

Há algo importante de ser lembrado e notado, a saber, que a atividade determinável foi vista inicialmente como conceito, i.e., a atividade em estado de repouso; diferentemente de como é apresentada neste momento, qual seja, de dois lados, como conceito e intuição. De acordo com a citação, podemos ver de um lado a intuição como poder ou habilidade do eu, e neste caso é o conceito de intuição; por outro lado a intuição é atividade que se determina, tendo portanto que se contrapor a um objeto, ou melhor, ter um objeto que se contraponha à sua atividade. Este objeto, que no caso é não-eu, tem a característica de ser uma negação da atividade. A característica desse não-eu, que nega a atividade, é ser uma grandeza negativa, i.e., negação real

da atividade.[72] Todo ser que aparece na intuição é, portanto, deste ponto de vista, uma negação da atividade do eu, ou ainda, um conceito negativo e derivado. Tendo em vista que o conceito do eu (como intuínte) é primitivo, aquilo que se opõe num ato de intuir ao eu, ou seja, aquilo que é um *ser efetivo*, é uma grandeza negativa, ou ainda, é um conceito negativo e derivado. Fichte escreve:

> Ser é um conceito negativo: em relação a um sujeito ativo que é posto como estando fora do ser em si, o ser nega; ser cancela a atividade produtiva: o que é não pode ser produzido ou feito. Portanto, o ser nega também qualquer coisa que exista; ele nega o devir. Antes que qualquer coisa possa se tornar, ela deve deixar de ser. Em relação ao sujeito ponente, o ser nega objetivos: eu não posso me tornar o que sou (FICHTE, 1992, p. 131).

Todo ser efetivo, portanto, depende da atividade do eu, i.e., no caso, da atividade de intuir, para que possa ser. Justamente por isso o ponto de vista de Fichte na doutrina da ciência é o idealismo transcendental, pois "ser é o aspecto característico do não-eu; atividade é o que caracteriza o eu; e dogmatismo começa com o ser, interpretando-o como algo primitivo e imediato" (Ibidem), o que se mostrou equivocado, a partir do ponto de vista da atividade do eu como primária. Além disso, a noção de coisa-em-si se revela descabida, pois não se pode falar de um objeto que exista sem ser para o eu, ou ainda, um objeto intuído sem intuição, ou seja, "como o que é intuído [o não-eu] deve sempre ser relacionado a um sujeito intuinte" (FICHTE, 1992, p. 132).

Anteriormente indicamos que as duas séries ou esferas, a saber, intencionada e dada, são uma única e mesma coisa. Mas, como se diferenciam? Fichte afirma que

> A diferença entre o conceito do eu e a atividade determinável é simplesmente esta: o conceito do eu é o que a atividade determinada, que retorna a si, produz na consciência *diante de nossos olhos*; em contraste, a atividade determinável é o conceito do eu que é *descoberto* por intuição como sendo presente na consciência, e então a atividade determinável pertence à esfera do que é "dado" ou "objetivo". Assim sendo, o conceito

[72] A noção de grandeza negativa já tinha sido usada na exposição do terceiro princípio da *Grundlage*: "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 ser mais explicado. Agora, mediante este conceito, *toda* realidade está na consciência; e desta cabe ao não-eu aquilo que o eu não é, 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*"** (FICHTE, 1988, p. 54, *negrito nosso*).

> do eu é produzido *pela liberdade*, enquanto a atividade determinável é produzida por intuição original (FICHTE, 1992, p. 132).

É indicada uma distinção entre produção *pela liberdade* e produção *por intuição original*. Este contraste pode nos auxiliar na compreensão da intuição intelectual. O fator subjetivo da consciência — a intuição — é visto de dois lados, a saber, como eu ou ato de intuir e como não-eu ou conceito de intuição. Temos assim a consciência imediata e o conceito imediato. A intuição é, contudo, oposta ao objeto intuído, e deste ponto de vista o não-eu se relaciona necessariamente com o sujeito intuinte, sendo recusada a noção de coisa-em-si como absurda por abstrair o sujeito intuínte na intuição — por isso Fichte sustenta que "no idealismo, o não-eu não é nada além de um acidente; na verdade, o idealismo não reconhece nenhum não-eu, seu não-eu é somente uma forma particular de olhar o eu" (FICHTE, 1992, p. 133). Relembrando o caminho de Fichte, ao tratar da consciência imediata e apresentar o conceito imediato, tem-se que "primeiro vê seu eu na intuição intelectual como ativo, e isso provê o idealismo com seu eu; contudo, também vê o eu na intuição intelectual como passivo, e isso provê o idealismo com seu não-eu" (Ibidem). Mas Fichte esclarece, como pode-se notar também pelo restante da exposição da *WLnm* com relação ao estatuto do não-eu, ou ainda, da objetividade, que "este é apenas um modo de olhar para o não-eu; há, contudo, também outra forma de olhar para ele, que vamos examinar depois" (Ibidem), a saber, a partir do §6 será considerada a objetividade como independente do eu.

## 3. A LIBERDADE FORMAL

Mencionamos no início do capítulo 2 que Fichte identifica a autoconsciência imediata com a liberdade formal. Mas, o que se entende por liberdade formal? No §3 o tema da liberdade é introduzido na *WLnm*. Fichte esclarece que "nos §§1 e 2 a tarefa era produzir o Eu; [já] a tarefa do §3 é descobrir a base para o movimento de transição do que é determinável para a determinação" (FICHTE, 1992, p. 142). A questão que norteia o § 3 da *WLnm* é, portanto, a seguinte: "o que é isto que media essa ação de auto-posição, isto é, esse movimento de transição do que é determinável para o que é determinado?" (FICHTE, 1992, p. 139). A resposta é curiosa, pois toca algo que, em verdade, não tem mediação – trata-se de um começo absoluto. Este começo absoluto se revelará fruto da atividade prática, a qual é conhecida pela atividade ideal. Portanto, Fichte apresenta e desenvolve uma relação entre duas atividades, quais sejam, atividade real e atividade ideal. Essas duas atividades em união formam a identidade e o caráter essencial do Eu, como consciente e livre.

A fim de compreendermos esses pontos, conforme aparecem na consideração de Fichte, principalmente entre os §§3 e 4 da *WLnm*, vamos apresentar neste capítulo as duas atividades – real e ideal – e a questão da identidade do Eu como união das duas atividades, ou ainda, união de consciência e liberdade. No desenvolvimento destes aspectos será possível entender a noção de liberdade formal, associada à atividade ideal, ou ainda, à autoconsciência imediata, tal como Fichte sustentou: "a liberdade formal é postulada junto com a autoconsciência imediata, ou melhor, é idêntica a ela; a liberdade formal é a autoconsciência mesma, e é então não-intuível. Nós podemos falar apenas das condições que tornam nossa intuição possível, mas não de qualquer ato de intuir em si" (FICHTE, 1992, p. 168).

Dividiremos o capítulo, portanto, em três partes: abordaremos 3.1. as duas atividades: real e ideal; na sequência, 3.2. a identidade e o caráter essencial do Eu como sendo a união união das duas atividades – ou ainda, consciência e liberdade; por fim trataremos da relação entre as noções de 3.3. liberdade formal e consciência imediata.

### 3.1. As duas atividades: real e ideal

A questão colocada no início do §3 é sobre o que media a transição da determinabilidade para a determinação. A resposta é que trata-se de um começo absoluto. Nas palavras de Fichte:

> Nenhum fundamento pode aqui ser aduzido para esta ação, pois nós alcançamos o limite de todas razões. Tudo que se tem a fazer neste ponto é observar o que está lá para ser visto. Todos vão ver que nada media [este movimento de transição do indeterminado à determinação]. O Eu realiza esse movimento de transição porque realiza o movimento de transição; ele determina a si porque determina a si. Ele realiza essa transição por meio de um ato auto-suficiente de absoluta liberdade, e isto é uma criação do nada, um ato de produzir algo que não existia antes, um começo absoluto. O Eu passa *do que é determinável para o que é determinado*, por assim dizer, em um salto único. O estado de indeterminação não contém em si qualquer fundamento ou razão para a consequente determinação, pois cada um desses dois estados cancela o outro. No momento *A*, eu era indeterminado, e esta indeterminação constituia minha natureza inteira. No momento *B*, eu sou determinado; algo novo está presente, e isto surgiu de mim. Essa passagem [da indeterminação para a determinação] é realizada por meio de um ato de liberdade auto-suficiente (FICHTE, 1992, p. 139).

A noção de liberdade apresentada tem a característica de ser um começo absoluto.[73] A razão de ser apresentada com esta característica é que cada determinação do pensamento é nova, isto é, a cada ato do pensar tem-se uma nova determinação que, deste ponto de vista, é um começo absoluto ou *ex nihilo*. Conforme vimos anteriormente, Fichte apresentou as noções de atividade e liberdade do pensar, no contexto do §1, por meio de uma comparação do pensamento *eu* com outros pensamentos possíveis, indicando que justamente na mudança de um para outro nota-se a atividade e a liberdade do pensar. Neste sentido, cada nova determinação é um novo começo do pensar. Fichte enuncia: “'o eu determina a si mesmo': isto significa que o Eu transforma uma possibilidade em uma realidade, um poder em uma atividade” (FICHTE, 1992, p. 140). O traço absoluto revela a dimensão incondicionada da liberdade, isto é, não é possível indicar um fundamento para tal ato, pois é ele que é fundamento. Contudo, vale lembrar que

---

[73] Manuel Jiménez Redondo anota que "El yo, porque es agilidad pura, a la que no cabe concebir que le anteceda condición ninguna ni que le anteceda nada, es pura espontaneidad. El yo se es él mismo su propio origen, su propia fuente. A esa espontaneidad, a ese brotarse ella de sí misma la actividad que retornando a sí se revela como su propio origen es a lo que Fichte se refiere en los §§ 3 y 4 con el expresión de libertad absoluta. Se trata de una versión radicalizada de la«espontaneidad del pensamiento» y de «la facultad de iniciar por sí mismo un estado», a las que se refiere Kant en la Analítica Trascendental y en la Dialéctica Trascendental de la Crítica de la razón pura” (REDONDO, 2012, p. 82).

como complemento deste aspecto da determinação do eu há outro, a saber: "'eu *determino a mim mesmo'* significa a mesma coisa que 'Eu sou, para mim mesmo ou em relação a mim mesmo, um intelecto [consciente] do meu poder prático'" (FICHTE, 1992, p. 151), ou seja, existe consciência desta atividade, ou ainda, um intelecto que possibilita que *para mim ou em relação a mim* exista a atividade.

O ato de criar algo por si próprio, nesta atividade que livremente inicia uma transição, é chamado de *atividade real*. Esse ato, no qual ocorre a transição, é um ato prático, e "o campo no qual expressa a si mesmo é chamado 'campo do prático'" (FICHTE, 1992, p. 140). Fichte comenta que nós observamos este ato, e a atividade na qual esta observação se dá é a chamada *atividade ideal*. Portanto, é apresentado por Fichte uma distinção entre dois tipos de atividade: atividade real e ideal. A diferença entre as duas atividades é colocada da seguinte forma:

> A *atividade ideal* é uma atividade em um estado de repouso, um ato de pôr em um estado de repouso, um ato que perde a si no objeto, um ato de intuir, que se fixa no objeto. A *atividade real* é a verdadeira atividade, a qual é uma instância de ação. A *atividade real* consiste em agilidade, na transição para a ação, e contém em si a razão porque é determinada de uma forma particular. Então não é nada fixo, mas é auto-determinação. A *atividade ideal* também pode estar em movimento e também pode ser um movimento de transição; de fato, quando envolvida na intuição da liberdade, a atividade ideal realmente é um movimento de transição, mas o que torna um ato de intuir um movimento de transição não é qualquer coisa que resida no ato de intuição em si, mas é em vez disso derivado do objeto intuído, que, neste caso, é a liberdade. O sujeito intuinte obtém somente uma imagem ou cópia. Diferentemente da atividade real, a atividade ideal não possui em si o fundamento de seu ser determinado, e este é o porque ela está em um estado de repouso passivo. A atividade ideal tem seu fundamento na realidade que está diante dela (FICHTE, 1992, pp. 140-141).[74]

Manuel Jiménez Redondo afirma oportunamente que "decir de una *actividad* que es *activa* y decir de otra *actividad* que es *pasiva* no es por parte de Fichte ningún modelo de precisión conceptual, pero sí se entiende qué es lo que quiere decir" (REDONDO, 2012, p. 89, *itálicos original*). A atividade real se revela, em determinado sentido, fundamento da atividade

[74] Em outra passagem Fichte apresenta a mesma ideia de forma resumida: "a atividade real produz algo real — é a condição de possibilidade de todo intuir. A atividade ideal é apenas um ato de espelhar ou copiar, um ato de observar o *ato produtivo* — um ato de representar — de *agarrar algo por conceitos.* Não é nossa verdadeira meta" (FICHTE, 1992, p. 141).

ideal.[75] O caso é que "a atividade ideal seria um produto do poder prático, e o poder prático seria o fundamento existencial da atividade ideal" (FICHTE, 1992, p. 142).[76] Este modo de explicar, contudo, pode gerar confusão, pois se de um lado trata-se de fatores diferentes – real e ideal –, por outro lado, não se deveria pensá-los como separado um do outro. Por isso Fichte escreve: "a atividade real é o fundamento da atividade ideal; a atividade ideal é o produto do poder prático. No fundo, entretanto, essas são uma e mesma ação, simplesmente considerada de diferentes pontos de vista" (FICHTE, 1992, p. 143).[77]

O aspecto ativo do sujeito, observado no pensamento *eu* que foi examinado no §1, é esta atividade real, ao passo que o observador, ou ainda, o aspecto subjetivo na observação, era a atividade ideal. As duas atividades se opõem uma a outra, e é como *sujeito intuínte* que descubro esse ato de liberdade absoluta. Por isso temos que "a tarefa anterior [nos §§1 e 2, de produzir o eu] foi baseada na atividade ideal, a última [no §3, de apresentar o fundamento do movimento de transição do determinável ao determinado] na atividade real; a primeira testemunhou a atividade produtiva, a última é a atividade produtiva mesma" (FICHTE, 1992, p. 142). Portanto, era condição do testemunho da atividade ideal no §1 a existência de algo a ser testemunhado, no caso, a atividade prática, que, deste ponto de vista, é objeto imediato da consciência e condição de possibilidade da intuição. Sobre a relação do postulado – *pensar eu e observar como o faz* – apresentado no §1 e as atividades real e ideal, Manuel Jiménez Redondo escreve que

> Lo que el profesor de filosofía pide a sus oyentes es que reparen en el lado más elemental de lo que están haciendo, que se piensen como pensantes, que *piensen* en el propio *yo* y atiendan o *miren* qué hacen en ese ejercicio de pensar en el propio *yo*. Es decir, se pide un ejercicio de reflexividad y atender a cómo esa reflexividad se construye. Piensa en el *yo* y

---

[75] No artigo *Intuition intellectuelle et conscience morale dans la WLnm* é afirmado por Alain Perrinjaquet que "a intuição intelectual da lei moral, que Fichte nomeia intuição intelectual *real,* é a *condição de possibilidade* da intuição intelectual *pura* do filósofo" (PERRINJAQUET, 1999, p. 163). A relação entre atividade real e lei moral pode ser notada, por exemplo, na passagem em que Fichte aponta a atividade real como sendo nossa *verdadeira meta.*

[76] Importante esclarecer que a dependência é tanto da atividade ideal em relação à real e, vice-versa, também da real em relação à ideal. O caso é que "no hay actividad real sin actividad ideal, esto es, no hay acción de retornar a sí brotándose de sí en ese retornar, sin estarse a la vez mirando. Y por supuesto, y ello estaría claro, no hay actividad ideal si no hay actividad real, es decir, no hay mirar, no hay un hacerse imagen o concepto de ese retornar, sin que ese retornar esté ahí; no hay imagen sin aquello de lo que la imagen es imagen" (REDONDO, 2012, p. 89).

[77] Zollër comenta que "deve-se ter em mente que a atividade real e a atividade ideal não são instâncias independentes da consciência funcionando, mas momentos que apenas juntos formam a consciência" (ZÖLLER, 1998, p. 87).

> mira qué *haces* cuando piensas en el yo. A eso que haces, a ese ejercicio es a lo que en los §§ 3 y 4 Fichte llama *actividad real* y a ese *mirar* es a lo que en los §§ 3 y 4 Fichte llama *actividad ideal* (REDONDO, 2012, p. 80, *itálicos no original*).

Lembrando: a intuição intelectual é apresentada como uma intuição da ação. Temos que nela estão envolvidas as duas atividades, real e ideal, ou melhor, o caso é que se testemunha (atividade ideal) a atividade produtiva (atividade real) de pensar eu ou qualquer outro conceito. Se, portanto, o que agora é apresentado como atividade ideal foi antes tratado como uma autoposição do eu, especificamente como um "olho que se põe", constata-se que a atividade real, pela contraposição entre atividade e repouso exigida pela lei da reflexão, é um *poder de formar conceitos.* Fichte coloca assim: "esta operação do poder prático, por meio da qual o que é estabelecido se torna um Eu, pressupõe *o conceito de um fim,* que o poder prático tem que construir para si antes que possa envolver em atividade real. O sujeito do poder prático é, desse modo, transformado em um *poder de formar conceitos* [zu einem *Vermögen der Begriffe*]" (FICHTE, 1992, p. 148).

Temos dois aspectos fundamentais, apresentados na exposição da *WLnm* em momentos diferentes, a saber, um ideal e um real. Com relação ao real, "este ato de liberdade absoluta não é o conteúdo, mas antes a forma do ato de transição da determinabilidade para a determinação" (FICHTE, 1992, p. 140). Quanto ao ideal, a atividade que retorna a si foi apresentada como a forma imediata da consciência. Portanto, do mesmo modo que o retorno da atividade a si é a *forma imediata da consciência*, a liberdade absoluta é apresentada como *forma do ato de transição da determinabilidade para a determinação*. Os poderes de intuir e de conceituar, constitutivos da consciência, ou reflexão, são assim apresentados.[78]

Considerando que a atividade ideal foi apresentada como dependente da atividade real, no sentido de que sem esta falta àquela um objeto, e sem um objeto não há nada a copiar na intuição, então é possível observar algo sobre a natureza da atividade ideal – entendida como

---

[78] Comentamos anteriormente que a intuição é uma atividade para Fichte. Este fato – diferentemente da consideração kantiana na qual as intuições são passivas – é notado por Breazeale ao colocar que "enquanto Kant identifica 'intuição' com a capacidade do intelecto de ser *afetado passivamente,* Fichte sempre a trata como uma *atividade* distinta da mente. A distinção kantiana entre 'intuições' e 'conceitos' (intuição e pensamento) é consequentemente rejeitada por Fichte, que interpreta a formação do conceito como o estágio seguinte na mesma série de 'autoposições' que começa no 'sentimento' e passa pelo estágio da 'intuição' – tudo isso sendo descrito em detalhes na primeira metade da *WLnm*" (BREAZEALE, 1998, p. 592).

consciência imediata: “a consciência imediata não é nenhuma consciência, mas é uma auto-posição vazia que não produz nada, uma intuição na qual nada é intuído” (FICHTE, 1992, p. 142). Se a consciência imediata é uma intuição vazia, então, primeiro, ela não é um ato de consciência completo e, segundo, necessita de algo além dela para que haja consciência efetivamente. De um lado, como objeto imediato da consciência tem-se a atividade real; mas, para que haja uma consciência efetiva necessita-se, além do objeto imediato, também de um objeto mediato. Fichte pontua na abertura do §6: “toda consciência está contida dentro e é deduzida do seguinte: um fator subjetivo, ou o sujeito auto-ponente; um fator objetivo, ou a atividade prática; e o que é objetivo no sentido próprio do termo, i.e., o não-eu” (FICHTE, 1992, p. 167). Temos, portanto, dois sentidos diferentes de “objetivo”: “(i) em oposição à atividade ideal, o que é 'objetivo' é a atividade prática. (ii) em oposição ao Eu em sua totalidade, o que é 'objetivo' é o não-eu” (Ibidem).

Na *Segunda Introdução* é enunciado que “deve-se pensar o retorno a si mesmo como um ato *para ele* totalmente incondicionado e, por conseguinte, absoluto” (FICHTE, 2016, p. 78). O contexto no qual a passagem surgiu é que “tem que *pensar* esse retorno a si mesmo como prévio aos demais atos da consciência à maneira de condicionante dos mesmos, ou, em outras palavras, há de pensar este retorno a si mesmo como o ato mais originário do sujeito” (Ibidem). O que está em questão é a tese fichteana de que toda consciência é condicionada pela consciência imediata de nós mesmos. Acontece que o ato que retorna a si é incondicionado, absoluto e o mais originário do sujeito, e tal descrição é similar à da liberdade na citação acima, apresentada como começo absoluto. Portanto, estes são os dois aspectos fundamentais, o ideal e o real. Contudo, o eu é uma unidade, então essas duas atividades devem se unificar.

A identidade de sujeito e objeto é o que caracteriza o Eu. Sendo assim, as atividades real e ideal devem ser entendidas como aspectos constitutivos do Eu, ou melhor, conforme enuncia Fichte: “a atividade ideal é o sujeito; a atividade real é o objeto. Mas, ambos os atos têm sua fundação em um único sujeito, o Eu; de fato, a identidade e o caráter essencial do Eu consiste precisamente ali: nomeadamente, no fato que ele pode ser, para si mesmo, sujeito e objeto ao mesmo tempo, que *ele* põe *a si mesmo* (FICHTE, 1992, p. 148). Neste momento fica claro o que

Fichte apresentou no §1, sob a ideia de que *o eu põe a si mesmo, para o eu* — isto é, as duas atividades fundamentais, ideal e real.

Antes de tratarmos da identidade do eu, vejamos um pouco mais sobre a interação entre as atividades ideal e real, e especialmente sobre a noção de liberdade, tal como apresentada na primeira exposição da Doutrina da ciência. Encontramos na "parte metafísica"[79] da *Grundlage* a seguinte afirmação de Fichte:

> O esforço originário do eu, considerado como impulso, como impulso fundado exclusivamente no próprio eu, é *ideal* e *real* ao mesmo tempo. Vai em direção ao próprio eu, que se esforça com sua própria força; e a algo fora do eu; mas não há nada aí a distinguir. Pela delimitação, em virtude da qual é suprimida somente a direção *para fora*, mas não a direção *para dentro,* essa força originária é como que dividida: e a remanescente, que retorna ao próprio eu, é a *ideal.* A *real* será, a seu tempo, igualmente posta. – Aparece aqui mais uma vez, em sua luz mais plena, a proposição: Sem idealidade não há realidade e vice-versa. A atividade *ideal* mostrar-se-á em breve como sendo a *representante.* A referência do impulso a ela pode, portanto, ser denominada *impulso de representação.* Esse impulso é, portanto, a primeira e mais alta exteriorização do impulso, e somente através dele o eu se torna inteligência. E assim tinha de ser, necessariamente, se alguma vez um outro impulso devesse chegar à consciência e ter lugar no eu *como eu.* Disto se segue, pois, também da maneira mais evidente, a subordinação da teoria à prática; segue-se que todas as leis *teóricas* se fundam sobre leis *práticas* e, já que bem poderia haver somente uma lei prática, sobre uma e a mesma lei; portanto, o mais completo sistema em toda sua essência; segue-se, se porventura o impulso mesmo pudesse ser elevado, também a elevação da compreensão (*Einsicht*) e vice-versa; segue-se a absoluta liberdade da reflexão e da abstração também do ponto de vista teórico, e a possibilidade de dirigir *conforme o dever* sua atenção a algo, e desviá-la de algo outro, sem a qual nenhuma moral é possível. O fatalismo é destruído pelo fundamento, pois funda-se na afirmação de que nosso agir e querer é dependente do sistema de nossas representações, e aqui é mostrado que, inversamente, o sistema de nossas representações depende de nossos impulsos e de nossa vontade: e esta é, também, a única forma de refutá-lo a fundo. – Em suma, esse sistema dá ao homem inteiro a *unidade* e a *coerência* que faltam em tantos sistemas (FICHTE, 1988, p. 158).

---

[79] Fichte escreve, no §6 da *Grundlage*: "Em primeiro lugar, algumas palavras sobre o método. Na parte teórica da doutrina-da-ciência temos de tratar exclusivamente com o *conhecer*, aqui como *conhecido*. Lá perguntamos: *como* algo é posto, instituído, pensado, etc., aqui: *o que* é posto? Por isso, se a doutrina-da-ciência devesse ter uma metafísica, como pretensa ciência das coisas em si, e fosse exigida dela uma tal ciência, ela teria de remeter a sua parte prática. Somente esta fala, como se verificará cada vez melhor, de uma realidade originária; e se a doutrina-da-ciência devesse ser indagada: como são feitas as coisas em si? ela não poderia responder de outro modo, senão: assim como nós devemos fazê-las. Ora, com isso, a doutrina-da-ciência não se torna, de nenhum modo, transcendente; pois tudo o que indicaremos, também aqui, nós encontramos em nós mesmos, transportamos de nós mesmos para fora porque *em nós* se encontra algo que só pode ser explicado completamente por algo *fora de nós*. Sabemos que o pensamos, que o pensamos segundo as leis de nosso espírito, que, portanto, nunca podemos sair de nós, nunca podemos falar da existência de um objeto sem sujeito" (FICHTE, 1988, p. 153).

Esta passagem reúne muitos elementos da filosofia de Fichte.[80] O ponto central, ao qual queremos chamar atenção, é o *primado da prática*[81]. As dimensões ideal e real brotam ambas do esforço originário do eu: no caso da atividade ideal, a força originária retorna ao próprio eu. Esta expressão – "retorno da atividade ao eu" – aparece apenas na Parte Prática, ou seja, terceira e última parte da *Grundlage,* e é a descrição do ato reflexivo. Reflexão tem a forma de retorno da atividade ao eu, ou melhor, a reflexão é um retorno da atividade do eu ao eu. A reflexão é um agir sobre si do próprio eu. Por isso Fichte escreve: "o eu, justamente porque é um eu, tem uma causalidade sobre si mesmo, a de se pôr, ou a aptidão à reflexão" (FICHTE, 1988, p. 158). No §3 da *WLnm* encontramos um enunciado similar: "Eu, o sujeito que age *realiter*, afeto a mim mesmo" (FICHTE, 1992, p. 143). E também no §5 da *WLnm*: "liberdade é absoluta auto-afecção e nada mais" (FICHTE, 1992, p. 159).

Na segunda exposição da doutrina-da-ciência (*WLnm*), diferentemente da *Grundlage,* logo no §1 trata-se do "retorno da atividade a si". Isto significa que inicia-se a *WLnm* com a reflexão.[82] Contudo, o foco de Fichte no §1 está na noção de autoconsciência imediata, que deve ser entendida como *reflexão pura* ou *forma imediata da consciência*, conforme indicamos com relação ao aspecto intuitivo ou ideal. A contra-parte necessária, para que a aptidão à reflexão seja explicada do ponto de vista do sujeito, ou ainda, da atividade, é a dimensão prática ou real. E é nesta dimensão prática que se insere o ato de auto-afecção do eu, constitutivo da reflexão, que deve ser entendido como *forma da transição do determinável ao determinado*. A consciência imediata e a liberdade, deste ponto de vista, são aspectos formais do sujeito que constituem o ato reflexivo, ou ainda, a consciência. O ato efetivo da reflexão, logo no início da exposição da *WLnm*, para ser explicado, deve afirmar a existência de um ponto fundamental na intuição e um no conceito, ou ainda, na atividade ideal e na real.

---

[80] A fim de explorar mais o que está envolvido na *Grundlage*, vale cf. KLOTZ, Christian. *Fichte's Explanation of the Dynamic Structure Consciousness in the 1794/5 Wissenschaftslehre.* In: The Cambridge Companion to Fichte, New York: Cambridge University Press, 2016. Também, cf. BREAZEALE (2001, 2013) e BEISER (1987).

[81] Para um tratamento completo do *primado da prática* que compreende o *Sobre o Conceito* e a *Grundlage,* cf. GASPAR, F. *Fichte e o Primado da Prática,* dissertação de mestrado, USP, 2009. Vale conferir também o artigo de Breazeale sobre o "primado da razão prática", cf. BREAZEALE, 1996, pp. 47-64.

[82] Interessante observar o comentário de Diogo Ferrer que "a WL *nova methodo* inteira é a análise dos pressupostos necessários do conceito da reflexão" (FERRER, 2014, p. 90).

O esforço originário do eu, na forma de *impulso à representação,* é o fundamento da representação, e, afirma Fichte, "somente a partir dele o eu se torna inteligência". A inteligência surge, portanto, do ato reflexivo. A relação entre o esforço originário e a reflexão é, nas palavras de Fichte, a seguinte: "toda reflexão funda-se sobre o esforço e nenhuma reflexão é possível se não há esforço. – Inversamente, não há esforço *para o eu* nem, portanto, esforço *do* eu, se não há reflexão. Um deles segue-se necessariamente do outro, e ambos estão em ação recíproca" (FICHTE, 1988, p. 158). A noção de esforço surge na *WLnm* apenas a partir dos §§5 e 6. Contudo, já no §3 ocorre que a atividade real é apresentada como "o que na vida ordinária é chamado de 'esforçar-se' – i.e., gerar, de nós mesmos, como se fosse, um *novo* esforço que excede nosso esforço costumeiro" (FICHTE, 1992, p. 143). Para tratar do esforço, ou ainda, impulso, deve-se pressupor uma passividade ou resistência, que será apresentada por meio da noção de sentimento. Portanto, ao longo da exposição da *WLnm* veremos que a própria autoconsciência depende, para sua efetivação, do sentimento; e também a autodeterminação é dependente do sentimento, pois a liberdade material, i.e., a possibilidade de escolher livremente, ou formar um conceito de fim, um *modelo* ou uma *prefiguração*, pressupõe que algo seja dado ao sujeito para que a escolha possa ser feita com base neste dado.[83] No §8 da *WLnm*, por exemplo, encontramos Fichte tratando da relação entre autoconsciência efetiva e sentimento: "alguma mudança no sentimento é uma condição de possibilidade da autoconsciência" (FICHTE, 1992, p. 217). Este ponto é uma faceta da explicação de que o eu, para ser conhecido necessita de um não-eu, e vice-versa, pois a cognição se dá apenas por oposição, tal como indica a lei da reflexão apresentada nos §§1 e 2 da *WLnm*.

Se ainda não surgiu a noção de esforço ou impulso nos §§1 a 4 da *WLnm*, seria o mesmo que reflexão o que as atividades real e ideal fundam? O reconhecimento de que se trata de aspectos fundamentais da subjetividade formadores do ato de reflexão se dá pelo fato de que o postulado na abertura da *WLnm* é "pensar eu e observar como procede nesse pensamento", ou seja, é a observação de um ato de pensar, ou melhor, um ato reflexivo. Por isso, primeiro é apresentado o retorno da atividade a si como *forma imediata da consciência*, ou *intuição original*

[83] O sentimento é o que é originário na experiência, fornecendo as qualidades elementares, ex. azul, azedo, dureza, etc. Cf. FICHTE, 1992, pp. 170-171, 176, 192.

*do eu,* isto é, o aspecto fundamental da intuição, abstraído dos outros elementos que também são condição de possibilidade da reflexão, mas são apresentados gradativamente ao longo da exposição da *WLnm.* Por isso encontramos Fichte afirmando que "a *Wissenschaftslehre* procede como segue: o Eu põe *A*; mas para que *A* seja posto, o Eu tem que refletir sobre isso, e então tem que refletir, por sua vez, sobre seu próprio ato de reflexão, etc" (FICHTE, 1992, p. 217).

Com relação à passagem da *Grundlage*, primeiro, é afirmado o primado da prática sobre a teoria, pois sem esforço não há reflexão, portanto sem o elemento prático não há o teórico. Segundo, para que algo exista para o eu, i.e., para que se tenha consciência de algo, deve-se pressupor a reflexão, portanto para ser possível falar do esforço deve-se pressupor a reflexão. Portanto, tem-se, como afirmado na citação, que "ambos estão em ação recíproca". Esta é a razão de Fichte mencionar que sem idealidade não há realidade, e vice-versa. Do mesmo modo, na *WLnm* é afirmado que "não pode haver atividade real do eu sem a atividade ideal, pois é a essência do eu pôr a si mesmo; a fim de ser a atividade do eu real, tem que ser posta pelo eu, mas é posta por meio da atividade ideal. […] Inversamente, não há atividade ideal do eu sem atividade real; uma atividade ideal é uma atividade real que foi posta pelo eu e então se tornou objeto de reflexão, e é, por sua vez, representada por meio de atividade ideal" (FICHTE, 1992, p. 142). Contudo, queremos nesse momento nos ater a um ponto: o esforço originário funda a reflexão, ou ainda, como afirmado na outra passagem, "o eu tem causalidade sobre si mesmo, a de se pôr, ou a aptidão à reflexão".

A noção de aptidão à reflexão sendo explicada pela causalidade do eu sobre si mesmo nos remete à noção de liberdade em Kant, tal como apresentada na *terceira antinomia* da primeira *Crítica* e na *Crítica da Razão Prática*, pois esta é apresentada como capacidade absoluta de iniciar uma nova série, ou seja, começo absoluto a partir de si. Isabelle Thomas-Fogiel, por exemplo, observa que a reflexão em Fichte, que resulta da causalidade sobre si do eu, apresenta as mesmas características que a noção de liberdade transcendental em Kant.

> A reflexão não é dedutível de um fenômeno anterior, é o início absoluto de uma nova série. É assim definido com muita precisão como liberdade, no sentido em que Kant definiu a liberdade transcendental como o começo absoluto, o advento puro, sem causa

> prévia, de uma nova série. Essa tese de uma auto-posição ou um ato como causa de si é, como sabemos, constante em Fichte (FOGIEL, 2003, p. 5).[84]

Fazendo uma breve visita à consideração de Kant da liberdade transcendental, no prefácio da *Crítica da Razão Prática*, encontramos Kant afirmando a validade objetiva do conceito de causalidade em uma noção, a saber, na liberdade. O que isso quer dizer é que, o que na *Crítica da Razão Pura* se mostrou como tendo validade meramente subjetiva, na segunda *Crítica* passou a ter validade objetiva. Na primeira *Crítica* a categoria da causalidade, tal como todas as outras categorias, tem validade meramente subjetiva, pois sua aplicação deve se restringir à experiência possível, ou seja, às condições da sensibilidade. Portanto, as categorias do entendimento não podem ser utilizadas de forma válida em si mesmas, ou ainda, na especulação metafísica, pois ao fazê-lo, sob o impulso da razão de busca pelo incondicionado, incorre-se em antinomia, haja vista faltar as condições de aplicação válida, i.e., a experiência possível. A *terceira antinomia,* que envolve a liberdade e a necessidade (na busca pelo incondicionado), não pode ser decidida com base meramente nas categorias, pois as duas alternativas se revelam possíveis, quais sejam, (citamos Kant na apresentação da tese e da antítese): *Tese: a causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser deduzidos em seu conjunto. Para explicá-los é também necessário assumir uma causalidade por meio da liberdade. Antítese: não há liberdade, e tudo no mundo acontece segundo leis da natureza.*[85] O conflito de ideias não se resolve especulativamente, ficando não decidido se existe uma causalidade por meio da liberdade ou não.

Na *Crítica da Razão Prática,* como mencionamos, Kant afirma a validade objetiva do conceito de causalidade na liberdade, ou seja, admite-se uma causalidade por meio da liberdade. Esta é uma condição para a moral, a saber, a causalidade por liberdade. Kant escreve no prefácio, em relação à faculdade da razão prática: "se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato e toda arguição dessa possibilidade é

---

[84] Cf. THOMAS-FOGIEL, I. *La notion de réflexion et de réflexibilité dans la WL de 1813.* Palestra proferida na Universidade de Paris 1, Panthéon-Sorbonne, 2003.

[85] Cf. *KrV,* B 473 (KANT, 2012, p. 377).

vã" (KANT, 2011, p. 5). Com essas palavras Kant indica a falta de necessidade de uma prova por arguição, ou seja, especulativa, para a efetiva validação da razão no âmbito prático, pois a prova de sua realidade é encontrada no fato da autonomia humana. Deste modo, a liberdade transcendental está estabelecida, mesmo sem uma prova especulativa. Kant escreve:

> com esta faculdade [da razão prática] fica doravante estabelecida também a *liberdade* transcendental e, em verdade, naquele sentido absoluto em que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, a necessitava para salvar-se da antinomia em que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o *incondicionado* (KANT, 2011, p. 4).

A liberdade transcendental é estabelecida, e isso significa a admissão da possibilidade de uma causalidade por meio da liberdade. Para relacionar este ponto da consideração kantiana com a ideia de liberdade em Fichte, devemos nos ater à incorporação e transformação ocorrida. Zöller, por exemplo, comenta:

> a concepção de Fichte da liberdade é kantiana; liberdade é entendida como autonomia ou autodeterminação racional. Mas a função sistemática dada para a liberdade por Fichte excede bastante os limites do entendimento de Kant da autonomia. Fichte pensa a liberdade, mais precisamente nossa crença na liberdade, como o fundamento de toda sua filosofia, em suas partes teórica e prática (ZÖLLER, 1998, p. 27).

A liberdade como fundamento das dimensões teórica e prática, na filosofia de Fichte, foi indicada em sua relação com as atividades ideal e real. Contudo, parece haver uma diferença entre os dois tipos de liberdade – formal e material; e isto levanta a questão se a *crença na liberdade* significaria o mesmo nas dimensões teórica e prática. Devemos recordar que na *Segunda Introdução* encontramos Fichte afirmando que "a Doutrina-da-ciência parte de uma intuição intelectual, a da absoluta espontaneidade do Eu" (FICHTE, 2016, p. 88). O ponto de partida da doutrina-da-ciência, se pretende ser sistemático e integrar o teórico e o prático, deve ser fundamento de tudo, e deve resultar num sistema, ao qual o próprio Fichte nomeou de *sistema da liberdade*.

Apresentar como ponto de partida a absoluta espontaneidade do Eu pode ser um caminho para a construção de um sistema da liberdade, contudo, isto parece distanciar Fichte de Kant,

pois uma intuição intelectual da espontaneidade do Eu parece conflitar com a seguinte colocação de Kant: “a liberdade é a única entre todas as idéias da razão especulativa de cuja possibilidade sabemos *a priori,* sem, contudo, ter perspiciência dela” (KANT, 2011, p. 3). A intuição intelectual da espontaneidade do Eu parece ser um caso de perspiciência da liberdade, mas há uma diferença no enfoque e na consideração dos autores. Devemos examinar o que Fichte entende com isso. Manuel Jiménez aponta para o caráter absoluto da espontaneidade ou atividade do eu, relacionando-a à noção de Deus e à Kant, ao afirmar que

> hay que tener muy presente en lo que se refiere a nuestro contexto que el yo convertido en pura agilidad que se brota ella de sí misma queda puesto en el lugar de lo absoluto, en el lugar de Dios. O mejor dicho: la pura agilidad en que el yo consiste es la que siente barruntó el entendimiento humano común al poner al Creador (a Dios en su crear) por encima de todo ser, de todo lo que hay y pueda haber. El más-allá de sí misma que esa agilidad se es para sí misma es lo que Dios es, lo que lo Absoluto es, como por lo demás queda claro en las intervenciones de Fichte en la conocida «disputa sobre el ateísmo». Y en ello consiste lo que el dogmático percibe con toda razón como la ambigüedad de Fichte en esa disputa. La libertad absoluta que Fichte atribuye a tal agilidad es la espontaneidad que, tal como lo explica Kant en la Dialéctica Trascendental de la Crítica de la razón pura, sólo puede convenir a una divinidad que hubiese puesto el mundo; pues como, por otro lado, dice Kant en la Metafísica de las costumbres, la cuestión de cómo puede ser creado un ser libre es un enigma que escapa a toda comprensión (REDONDO, 2012, pp. 85-86).

Com relação à Kant, vale lembrar que passou a existir uma cisão no ser humano a partir do estabelecimento da liberdade transcendental. Kant chamou de “o enigma da *Crítica*” a seguinte questão: “de como se possa contestar realidade objetiva ao *uso* supra-sensível das *categorias* e contudo conceder-lhes essa realidade com respeito aos objetos da razão prática pura” (KANT, 2011, p. 8). Na cadeia causal da natureza, conforme a antítese na *terceira antinomia*, não cabe admitir uma causalidade por meio da liberdade; mas, é estabelecida a liberdade transcendental na razão prática, que significa poder de iniciar livremente uma série. O que resulta disso é que a natureza humana é composta de uma dimensão sensível e outra supra-sensível. Mas, como as duas se harmonizam compondo uma unidade? Na *Crítica da Faculdade*

*do Juízo* Kant indica o *abismo*[86] existente entre liberdade e natureza, e trata da possibilidade de completude do sistema. Contudo, para Fichte a sistemática da razão ficou insatisfatoriamente articulada em Kant. Fichte anota no §5 da *WLnm*:

> A *Crítica da razão pura* começa com representações e tenta desenvolver as leis da mesma na lógica, em conformidade com as formas originais de pensamento da nossa mente. Mas deixa sem resposta a questão "porque eu tenho representação de qualquer coisa? Como eu obtenho uma representação?". A *Wissenschaftslehre* responde essa questão como segue: [eu tenho representações] porque descubro a mim *como atuando*. O eu põe a si mesmo como agindo – como absolutamente livre. Ele vê o mundo em si mesmo. Sua atividade ideal não existe separada da atividade real. A *Wissenschaftslehre* oferece a seguinte explicação superior da proposição kantiana que nossos conceitos referem somente a objetos da experiência: experiência refere à ação; somente o agir é absoluto. Kant não sustenta que a experiência é absoluta; ele insiste no primado da razão prática, mas ele falhou em mostrar decisivamente que o prático é a fonte do teórico. […] Aqueles que alegam que os seres humanos podem ser sujeitos representantes sem também serem ativos, propõem uma filosofia sem fundamento (FICHTE, 1992, pp. 162-163).

Günter Zöller aponta que:

> Fichte logo passou a ver a distinção entre filosofia prática e teórica como uma herança kantiana problemática que demandava uma séria revisão através de uma consideração mais integrada da atividade mental humana. A função inovadora da liberdade como o ponto de partida e o ponto último de preocupação na filosofia de Fichte é apropriadamente transmitido na sua própria descrição de seu projeto filosófico como o "primeiro sistema da liberdade" (ZÖLLER, 1998, p. 27).[87]

---

[86] "Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como supra-sensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratassem de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter influência no segundo, contudo este último *deve* ter influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. – Mas por isso tem que existir um fundamento da *unidade* do supra-sensível que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático e ainda que o conceito desse fundamento não consiga, nem de um ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista prático, um conhecimento deste e por conseguinte não possua qualquer domínio específico, mesmo assim torna possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro" (KANT, 1998, p. 57).

[87] É escrito por Zöller sobre a pretensão sistemática de Fichte em relação às Críticas de Kant: "A tarefa dupla de fundamentar a experiência e afirmar a liberdade na *Wissenschaftslehre* de Fichte pode adequadamente ser reunida sob o título de uma teoria da racionalidade finita. Fichte transformou a tripla 'crítica da razão pura' de Kant em um sistema da racionalidade, altamente integrado, apesar de completamente estruturado. O termo 'racionalidade' carrega a natureza normativa do empreendimento de Fichte, então distinguindo-a de considerações psicológicas ou antropológicas da mente humana. O termo 'finito' indica que as normas ou leis das operações mentais não são da própria mente, absolutamente livre na produção mas refletem a contingência irredutível de um ser que tem razão sem ser seu próprio fundamento ou razão" (ZÖLLER, 1998, p. 27).

O fator de peso na articulação de um sistema em Fichte é o primado da prática, portanto, tendo em vista que prático é usado como sinônimo de liberdade, o sistema será um *sistema da liberdade.* Uma colocação de Kant na *Crítica da Razão Prática,* dentre outras, pode ser uma pista para entender a motivação de Fichte para articular seu sistema como o fez: "o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o *fecho de abóbora* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa" (KANT, 2011, p. 4). O próprio Fichte indica, em outro momento, que o aspecto fundamental da liberdade também está presente em Kant, ao dizer que "nós começamos com a proposição, 'nada existe exceto o que está na consciência'; mas não há consciência sem liberdade, portanto, liberdade é o ponto de vista de toda filosofia, como Kant corretamente observou em algum lugar, embora ele não ter chamado atenção a isso em seu sistema" (FICHTE, 1992, p. 143). A liberdade é apresentada como fundamento de toda a filosofia e de todo ser. Vejamos mais sobre a relação entre consciência e liberdade.

### 3.2. Consciência e liberdade: a identidade e o caráter essencial do eu

A identidade e o caráter essencial do Eu foram apresentados, numa citação anterior, como sendo resultado da união entre consciência e liberdade. Os aspectos ideal e real são os responsáveis pela possibilidade do *eu pôr a si mesmo*. Por isso encontramos uma passagem como a seguinte: "liberdade não pode ser pensada separada da inteligência; liberdade não pode existir sem consciência. Negar a consciência é negar a liberdade, e de modo similar, atribuir consciência é atribuir liberdade. O fundamento da habilidade de agir livremente reside na consciência (FICHTE, 1992, p. 150). Ou ainda, nos seguintes termos:

> Nenhuma consciência ou atividade ideal ou intelecto pode ser pensada como separada da liberdade ou atividade real. Inteligência não pode ser separada do poder prático, mas o intelecto também deve ser prático. Não pode haver consciência sem liberdade real. A unidade de intelecto e poder prático é uma unidade necessária. Consciência (ver §1) é um ato de pôr a si mesmo *idealiter.* O termo "ideal" simplesmente refere para "um ato de

> pôr". Todo pôr é autoposição; todo pôr começa com e é mediado pela autoposição (FICHTE, 1992, p. 151).

Explicar como se dá a relação, que é ao mesmo tempo dual e unitária, do eu em seus aspectos ideal e real, requer cuidado. Manuel Jímenez resume a consideração de Fichte com as seguintes palavras:

> El yo es una actividad que retorna a sí, que se es su fin, y no hay una actividad que retorne a sí que no sea un yo. Pero no hay actividad que sea una actividad que retorne a sí, que se sea su propio fin, sin verse, sin concepto, pues ello va implícito en ese retorno que sólo es el yo. Y no hay actividad que retorne a sí, que se sea su propio fin, sin ser un ponerse, pues en ello consiste también el retorno. Verse y ponerse van aquí juntos, como en todo fin. Por tanto, habrá de ser el verse quien ponga el ponerse como un ponerse de él mismo [es decir, de ese verse, de ese concepto]. Y habrá de ser el ponerse quien no sea un ponerse sin estar proyectándose él mismo su propio verse, es decir, su propio concepto de sí, siendo, por tanto, un ponerse conforme a ese concepto. Se trata de un concepto que pone a lo práctico como a él mismo, es decir, como a ese concepto mismo (conforme al que lo práctico se sabe determinadamente lo que es). Se trata de un concepto por el que lo práctico (que siempre es un pasar de la indeterminidad a la determinidad) es determinadamente práctico, no de un concepto que sea reflejo de lo práctico. Y el concepto del que hemos hablado hasta aquí no es un concepto cualquiera. La existencia moderna es, pues, aquella que no puede proyectar otro concepto de sí misma que el de libertad absoluta, es decir, que no puede poner por base y fin de sí sino lo que es la fuente misma del concepto en general, la libertad absoluta. Se trata del concepto por el que lo práctico se le convierte a lo ideal en él mismo. El no poderse entender sino como teniendo por base y *telos* la libertad absoluta es aquello que funda a la existencia moderna (a la actividad real moderna) como aquello que esa existencia determinada y realmente es (REDONDO, 2012, pp. 98-100).

A questão que podemos colocar é: como o eu sabe que essas duas atividades são *suas* atividades e, mais, como sabe que as duas que possibilitam o *eu pôr a si mesmo*. Primeiro, Fichte é claro em defender que “este é um fato real: o Eu determina a si por meio de seu conceito. Ambos, poder prático e inteligência devem ser atribuídos ao Eu” (FICHTE, 1992, p. 152). Mas, qual é o estatuto do eu em questão? Encontramos Fichte afirmando que:

> O Eu não é nem o intelecto, nem o poder prático, em vez disso, é os dois em um só. O Eu se torna um Eu por agir e observar sua própria ação, assim provendo o poder prático com uma base para intuição; isto é, o Eu se torna um eu real na medida em que é simultaneamente sujeito e objeto e simultaneamente possui ambos, poder ideal e real. Se queremos apreender o Eu, nós temos que apreender ambos; separados um do outro, não são nada (FICHTE, 1992, p. 152).

A explicação de Fichte, reforçada nesta citação, é que o Eu se torna um eu em razão de dois pontos: (i) por agir; (ii) por observar sua ação. Com isto em vista, defende que o Eu é os dois em um só. Mas, o destaque está na colocação que *se torna um eu real na medida em que é simultaneamente sujeito e objeto, possui ambos, poder ideal e real.* Tratamos anteriormente da interpretação de Dieter Henrich da autoconsciência em Fichte, e observamos que Henrich recusou a ideia de que a autoconsciência pudesse ser uma mera ideia, pois nesse caso faltaria o caráter efetivo que possibilitaria reconhecer que trata-se do eu real. Naquele momento apresentamos passagens de Fichte na qual claramente afirmava que a consciência imediata era uma ideia, porque não aparece na consciência, sendo conhecida apenas pela contraposição de atividade e repouso, ou intuição e conceito. Contudo, neste momento Fichte utiliza a expressão *eu real*, no sentido de uma união gerada pelas duas atividades do eu – real e ideal –, que, portanto, indica a ideia de *apreensão do Eu.* Mas, devemos mais uma vez observar o que está em questão, porque o próprio Fichte no §5 afirma que:

> Nada é mais crucial na *Wissenchaftslehre* do que a interação do eu e do não-eu. […] O eu é intuível apenas na interação recíproca com o não-eu. Ele pode ser pensado separado dessa relação; mas então não é efetivo, mas é uma ideia necessária. O não-eu, por outro lado, não pode nem mesmo ser pensado como existindo fora da razão. O eu é primário; o não-eu é secundário, e esse é o porque de ser capaz de pensar o eu isolado, mas não o não-eu. Os oponentes da *Wissenschaftslehre* estão bastante corretos e acertam o ponto melhor do que imaginam quando contestam que o Eu puro da *Wissenschaftslehre* é – considerado *em si – nada*. Claro! Pois, quais são as características de "ser"? "O eu é'"? Esse termo não designa nada a não ser "ser intuível". Ser intuível certamente não se aplica ao eu puro. O eu puro é uma mera ideia, enquanto o eu obtém efetividade – i.e., intuitabilidade, ou ser – apenas na conexão com ou em relação ao não-eu. Similarmente, o não-eu não pode ser posto fora desta relação com a nossa razão – ou com o eu; i.e., pode ser posto apenas como existindo *para nós* (FICHTE, 1992, pp. 164-165).

Duas noções de "eu" são indicadas: (i) eu como mera ideia; e (ii) eu efetivo. A questão é, qual das duas se aplica ao eu que põe a si mesmo pela união de atividade prática e ideal? É o eu como mera ideia. O porque de ser uma mera ideia, o eu que resulta da união de atividade real e ideal, é que ainda não se contrapôs ao eu um objeto efetivo, sendo esta uma condição da consciência de si, conforme apontado na citação – *o eu obtém efetividade apenas na conexão com ou em relação ao não-eu*. Na abertura do §5 é colocada a questão sobre o estatuto do "algo" que é intuído, numa intuição efetiva qualquer. A questão colocada é sobre a objetividade. O meio

pelo qual esta poderá ser tratada é a sensibilidade. A sensibilidade se revela fundamental na explicação da consciência. É originária, ou ainda, é o limite ao qual o Eu está condicionado se pretende, por exemplo, afirmar algo com verdade, e também se conhecer. A necessidade de uma representação é condicionada pela sensibilidade e a passividade. O sentimento é originário, fundamento do real, e condição de possibilidade da autoconsciência e da autodeterminação. Por isso numa citação utilizada anteriormente, do §8 da *WLnm*, foi defendido por Fichte, justamente, que o sentimento é uma condição da autoconsciência.[88]

A contraposição, ou ainda, a intencionalidade, é condição de possibilidade da cognição. Por isso o conhecimento de si efetivo requer um não-eu, no sentido daquilo que se opõe ao eu em sua totalidade, não no sentido de fator objetivo como a atividade prática em relação à atividade ideal. Portanto, o eu é a identidade das atividades real e ideal, mas só pode ser efetivamente conhecido pela oposição a um não-eu objetivo. Sendo assim, o eu puro é uma mera ideia, conforme se apresenta nos parágrafos inicias da *WLnm.* Na *Resenha do Enesidemo* encontramos Fichte afirmando que o *sujeito absoluto* e a *coisa-em-si* são ambos ideias necessárias, postas por intuição intelectual. Na citação acima, Fichte se mantém coerente com o que foi afirmado na *Resenha*, pois afirma que existe a possibilidade de separar o eu e o não-eu, mas assim são mera ideia. Contudo, também em alinhamento com a *Primeira Introdução*, afirma que o "eu" pode ser pensado isolado, por ser originário, já o "não-eu" não o pode, pois sempre deve-se remeter o não-eu à uma inteligência *para a qual* ele seja algo. Portanto, como já apresentado anteriormente, a noção de coisa-em-si é recusada, pois o conceito de ser é derivado da atividade do eu – é um conceito secundário, não primário. Para Fichte, o único ponto de vista adequado para explicar a experiência humana, na dimensão sensível e inteligível, será o idealismo transcendental. Neste a prioridade da atividade é destacada, além de apresentar a interação entre eu e não-eu como característica fundamental da experiência. Vejamos duas passagens na qual esses pontos são apresentados.

Com relação à interação entre eu e não-eu – característica fundamental da experiência:

---

[88] Cf. FICHTE, 1992, p. 217. Para um tratamento mais detalhado desse tema, cf. o capítulo 6 do livro de Petra Lohmann, *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes.* Amsterdam: Rodopi, 2004.

> A fonte original de tudo que é efetivo é a interação, ou união, do eu e do não-eu. Assim sendo, o não-eu não é nada efetivo a não ser que seja relacionado à uma instância de ação da parte do eu, pois apenas sob esta condição e por esse meio isto se torna um objeto da consciência. A "coisa-em-si" é, desse modo, abolida de uma vez por todas. Ademais, a mesma coisa é verdadeira do eu também: ele aparece na consciência somente em relação ao não-eu. O eu é alguma coisa apenas na medida que interage com o mundo; ambos, o eu e o não-eu, são encontrados nesse relacionamento. Uma vez que tenha descoberto eles, pode então separá-los; mas cada um deles, mesmo quando considerado isolado do outro, ainda preserva seu caráter original e pode ser representado apenas em relação ao outro (FICHTE, 1992, p. 163).

Sobre o idealismo crítico:

> O idealismo crítico não é nem materialismo nem dogmatismo. Não é o materialismo, que começa com as coisas; nem é o tipo de idealismo que começa com a substância mental; nem é o dualismo, que começa com a mente e a coisa em si mesma, considerados como duas substâncias separadas. Em vez disso, o idealismo crítico começa com a interação recíproca enquanto tal, ou com as propriedades acidentais de ambos. (Substância e acidente são formas de nosso pensamento). O idealismo crítica, então, evita a necessidade de ter que negar um dos dois. Materialismo nega o que é mental, enquanto idealismo [não-crítico] nega o que é material. Esse sistema também não encara a tarefa insolúvel de unir extremos que não podem ser unidos uma vez que foram separados (como no caso do dualismo); em vez disso, ele descobre o eu e o não-eu unidos (FICHTE, 1992, p. 164).

A fonte de tudo que é efetivo é a interação de eu e não-eu. Então, perguntamos novamente, o que caracteriza o eu que põe a si mesmo? Fichte apresenta uma ilustração para tratar do que é característico do eu, no sentido de união de sujeito e objeto, ou ainda, atividade ideal e real. A ilustração é a de um *olho*, e o que esta indica é que o eu é dotado do poder de ver e de agir e criar conceitos. Se considerarmos apenas um desses aspectos não teremos, propriamente, o eu em questão. Justamente este teria sido o erro dos filósofos anteriores, segundo Fichte, ter considerado o eu não como um *olho*, dotado dessas características, mas como um *espelho.* Se o eu for como um espelho, então falta à ele a capacidade de ver a si mesmo, pois seria apenas passivo, não teria a atividade que possibilita conceituar e se contrapõe à atividade ideal; mas o eu tem consciência de si mesmo, i.e., é possível reconhecer as dimensões consciente e livre do eu. Portanto, o eu não pode ser um espelho, mas deve ser encarado como sendo um olho. A passagem, dentre outras que lançam mão da metáfora do olho, é a seguinte:

> O Eu, como descrito por filósofos anteriores, é um espelho. Mas um espelho não vê, e este é o porquê esses filósofos são incapazes de explicar o 'ver' ou a intuição. Tudo que

> eles põem é o conceito de espelhar. (Essa observação revela a base de todos os erros de outros sistemas filosóficos — o sistema kantiano incluído). Esse erro pode ser corrigido apenas por meio de um conceito correto do Eu. O Eu da *Wissenchaftslehre* não é um espelho; é um olho. Uma pessoa que não está acostumada com o Eu também não tem conhecimento do que um olho é. A perspectiva tradicional torna impossível entender como o olho é capaz de ver qualquer coisa. O eu, contudo, é um espelho que espelha a si mesmo. É a essência do olho ser uma imagem para si mesmo, e ser uma imagem para si mesmo é também a essência do intelecto. Por meio de seu próprio ver, o olho – como o intelecto – se torna uma imagem para si (FICHTE, 1992, p. 151).

Uma outra imagem utilizada por Fichte para tratar da união de consciência e liberdade é a do movimento da natureza. A imagem é utilizada a fim de contrastar dois tipos de movimento, a saber, primeiro, um movimento que ocorre sem consciência, depois um movimento com consciência. As mudanças da natureza, como, por exemplo, a mudança das estações, são acontecimentos efetivos de mudança, contudo não se pode afirmar que ocorrem com consciência e, nesse sentido, que são resultado da ação de um eu. A liberdade do eu, por envolver consciência, é uma criação livre e propriamente sua, que portanto faz com que a mudança seja um produto seu. Fichte defende que a interação das duas atividades faz com que a atividade ideal, que é "envolvida em formar imagens" (FICHTE, 1992, p. 149), projete uma atividade formadora de imagens na atividade prática, pois a atividade ideal está familiarizada apenas com o que reside em si mesma, e então o poder prático é visto como formador de imagens, contudo não no mesmo sentido da atividade ideal, que apenas copia, mas no sentido de criar uma *prefiguração* ou *modelo.*[89] O caso é o seguinte:

> O sujeito intuinte é constrangido por sua própria natureza, i.e., ele pode agir apenas em razão de algo outro. O sujeito que age *realiter* é absolutamente livre; não pode ser uma consequência de nada mais, mas deve, com absoluta liberdade, construir um conceito para si, e tal conceito é "o conceito de um fim" ou "um ideal". Não se alega que qualquer coisa corresponda a tal conceito; em vez disso, alega-se que algo deve ser produzido em consequência disso. A única forma que nós podemos pensar em um instância de ação livre é pensá-la nesse sentido, qual seja, como uma ação que ocorre em consequência de

[89] Cf. FICHTE, 1992, p. 149.

> um conceito construído de ação; e quando nós pensamos nisso desta forma, nós atribuímos inteligência ao poder prático (FICHTE, 1992, p. 150).[90]

A passagem que contrapõe o caso do eu com a natureza, é como segue:

> Na natureza nós também encontramos movimentos de transição de um estado para o outro, opostos: exemplo, uma árvore no inverno e na primavera. Mas essas transições são necessárias e tem seu fundamento nas leis da natureza; elas ocorrem sem consciência, e portanto sem liberdade. Portanto, consciência contêm em si a razão porque nós somos capazes de pensar a liberdade. Nenhum ato de auto-afecção é para ser encontrado entre as operações da natureza externa — que não inclui nada que interage consigo mesmo a fim de se tornar seu próprio oposto, nenhuma atividade que retorna a si, nenhuma auto-determinação. Porque então isso ocorre no Eu? O Eu determina a si mesmo; determinando a si mesmo ele já possui uma consciência de si. Qualquer coisa que vá determinar a si deve ter uma consciência de si, e o que possui uma consciência de si é um intelecto. O Eu é consciente de sua própria existência. Aqui o eu aparece como algo duplo – e indivisível. Tal dualidade indivisível, contudo, é precisamente o que constitui a sujeito-objetividade, ou consciência. A consciência, sozinha, possui originalmente unidade sintética. Tudo mais é sinteticamente unificado através dela. Um ser auto-determinante existe para si mesmo, e assim sendo, nós atribuímos liberdade para o intelecto. […] A unidade de intelecto e poder prático é uma unidade necessária (FICHTE, 1992, pp. 150-151).

---

[90] A conclusão de Manuel Jiménez é que: "de los dos tipos de de actividad en que se divide la actividad del yo, la ideal no es sin más reductible a la real. El concepto de libertad absoluta pone lo práctico como consistiendo lo práctico en él mismo cuando la conciencia hace la experiencia de que se le viene abajo y se le ha venido abajo ya cualquier otro mundo que no sea ése. Y eso es un proceso de aprendizaje. Es entonces cuando hay que proyectar otro conforme al concepto de la libertad absoluta. Ese mundo y la conciencia a la que le amanece ese mundo nada tienen que ver con algo así como una conciencia inmediata. Me parece absurda la idea de Fichte en el § 3 cuando entre los varios aspirantes a conciencia inmediata trata finalmente de instaurar como conciencia inmediata la conciencia de la libertad. Esto no tiene sentido. Tanto el concepto de la libertad absoluta como la liberta absoluta en cuanto «figura de mundo» son resultado de una larga experiencia cuya fenomenología y cuya metafísica son la Fenomenología del espíritu y la Ciencia de la lógica de Hegel, que Fichte sustituye casi siempre por una inmediata, sumaria y poco convincente oposición entre dogmatismo e idealismo (la cual no sino el trasunto de esa supuesta conciencia inmediata de la libertad). Es decir, el concepto de libertad absoluta no puede poner a lo práctico como a sí mismo si no es en el medio de los resultados de esa experiencia. En cierto modo es un hallazgo previo a su conversión en ideal y por más que categóricamente exija su conversión en ideal. Y así Fichte, si en el § 3 tiene que decir que la libertad es el fundamento de toda conciencia y de todo ser, en el § 4 tiene que corregirse diciendo que es en la conciencia y en la experiencia de la conciencia en donde radica que el concepto de libertad ponga a lo práctico como consistiendo o habiendo de consistir categóricamente en la realización de ese concepto. En definitiva la tesis del § 3 y del § 4, aunque parezcan querer decir lo mismo y para Fichte quieran decir lo mismo, son tesis que se contradicen mutuamente. Pero si ello es así el yo = yo no es inmediato, o dicho de otro modo: los dos modos de actividad del yo de ninguna manera se funden inmediatamente en agilidad pura. O dicho aún de otro modo: el yo como auto-posición, entendido como libertad absoluta, no puede ser el principio de la ciencia" (REDONDO, 2012, pp. 100-101).

A influência de Kant no posicionamento de Fichte é inegável.[91] Na *Segunda Introdução* encontramos Fichte afirmando a importância de Kant: “seja qual for o resultado dessa investigação, seguirá correspondendo a este homem ilustre [Kant] de uma maneira totalmente individual o mérito de ter separado a filosofia conscientemente e pela primeira vez dos objetos exteriores e tê-la introduzido em nós mesmos. Este é o espírito de toda sua filosofia, e esse mesmo é também o espírito e a alma da Doutrina-da-Ciência” (FICHTE, 2016, p. 96). Esta passagem é útil, neste momento, pois podemos compará-la com a citação sobre a característica fundamental da experiência, i.e., a interação eu e não-eu, ou intencionalidade. Como conciliar e entender que (i) a intencionalidade é característica fundamental da experiência, e (ii) que Kant é elogiado por ter separado a filosofia dos objetos da experiência e introduzido em nós mesmos?

O eu puro, como princípio da filosofia, não anula a existência de um não-eu material. Este ponto foi apresentado por nós no primeiro capítulo, ao tratar do objeto do idealismo e do dogmatismo. Conforme pontua Fichte, "do eu puro deveria certamente tomar princípio uma dedução sistemática de toda a consciência, ou, o que é o mesmo, um sistema da filosofia, exatamente como a Doutrina da ciência faz, com o qual o próprio Kant havia dado a ideia de

---

[91] A filosofia transcendental de Kant abstrai o mundo e investiga as condições de possibilidade de conhecimento do mundo a partir da subjetividade. É transcendental “todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o modo de conhecer dos objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori;* e um *sistema* de tais conceitos se denominaria *filosofia transcendental*” (KANT, 2012, p. 60). A ideia de uma crítica da razão pura, que separa o que é próprio à razão e ao seu modo de conhecer, daquilo que é objeto da experiência, é o cerne da crítica kantiana. Contudo, Kant recusa determinada concepção de idealismo. A recusa em admitir-se idealista por parte de Kant, por exemplo, no *Prolegômenos a toda a metafísica futura,* vem acompanhada de uma concepção de idealismo que afirma: “não existem outros seres exceto os seres pensantes; as restantes coisas, que julgamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes a que não corresponderia, na realidade, nenhum objeto exterior” (KANT, 1982, p. 58). Kant salienta que, em sua posição, “são-nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenômenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afetarem os nossos sentidos” (KANT, 1982, p. 58). A *Crítica da Razão Pura* de Kant foi um marco na época de sua publicação. Reinhold era, provavelmente, o kantiano mais famoso da época, e Fichte veio substituí-lo na cátedra de Jena. Não por acaso foi Fichte que veio substituí-lo. Primeiramente, foi com a leitura de Kant que Fichte experimentou uma iluminação na qual vislumbrou a realidade da liberdade humana; segundo, foi por meio de Kant que a pessoa de Fichte veio a se tornar popularmente conhecida no meio intelectual germânico; terceiro, e o fator crucial para sua carreira, a filosofia de Fichte passou a ser, por um lado, uma dedicação de vida à causa de tornar conhecido o que tinha vislumbrado, e, por outro, um esforço para realizar o sistema transcendental em relação ao qual a *Crítica* teria sido mera propedêutica. Nota-se, portanto, a influência de Kant em Fichte de diferentes lados. Alguns desses fatores podem ser encontrados na nota preliminar à *Primeira Introdução* de 1797 de Fichte: "bastou um trato mínimo com a literatura filosófica que circula desde a aparição das críticas *kantianas* para que o autor da Doutrina-da-ciência se convencesse prontamente de que este grande homem não teve em absoluto êxito no seu plano de mudar a fundo o modo de pensar da época sobre a filosofia e, junto com ela, sobre toda ciência, já que nem sequer um de seus numerosos seguidores sabe do que se está falando em realidade. O autor do presente escrito acredita saber. Resolveu, em consequência, consagrar sua vida a expor de modo totalmente independente de Kant aquele grande descobrimento; e não abandonará esta decisão" (FICHTE, 2016, p. 38).

semelhante doutrina" (FICHTE, 2016, p. 93). Esta colocação de Fichte que Kant havia indicado como o ponto alto de seu sistema o *eu penso* ou a *unidade sintética da apercepção*, mas que não o colocou como princípio do sistema, a partir do qual desenvolve o mesmo, já estava presente na primeira exposição da doutrina da ciência. No §1 da *Grundlage* encontramos Fichte comparando seu princípio com Kant e Descartes:

> 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. 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 (FICHTE, 1988, p. 48, *grifos no original*).

Conforme indicamos anteriormente, com relação à crítica de Schopenhauer a Fichte, alegando que o não-eu era um "artefato" produzido pelo eu na filosofia de Fichte, ocorre que Fichte defende a irredutibilidade do real, ou ainda, o caráter originário do sentimento e da corporalidade. Sendo assim, a inteligência e a coisa se separam, mas na filosofia deve-se chegar ao ponto de reconhecer que a interação entre os dois é fundamental para se explicar a experiência, ou melhor, que a experiência apresenta como característica principal esta interação. Então, se por um lado o eu puro é independente dos objetos, por outro, sua cognição depende deles, pois apenas pela intencionalidade, ou seja, pela contraposição de esferas tem-se a consciência da consciência, ou a consciência de si.

O reconhecimento que se é *o pensante* faz com que, por um lado, tudo seja um produto do próprio espírito, no que se refere à representação. Contudo, toda representação que é acompanhada do sentimento de necessidade deve estar associada a algo que não é o eu, apesar de que mesmo com relação ao eu e seu mecanismo ou modo-da-ação da inteligência tem-se necessidade. Em *Sobre o espirito e a letra na filosofia* a noção de espírito é apresentada como "a faculdade da imaginação produtiva de elevar sentimentos à representação" (FICHTE, 2015, p. 263), ou seja, a capacidade humana de pensar sobre as coisas. Essas coisas só são coisas,

contudo, por serem *dadas* a nós na experiência pelo sentimento, que nos fornece qualidades elementares e tem, no próprio corpo, um sistema da sensibilidade que os organiza. Temos, portanto, que toda representação é um produto do Eu, que nesse sentido é "espírito, […] atividade e nada além de atividade" (FICHTE, 2014, p. 265). Deste ponto de vista, o eu é a substância, e o não-eu um acidente do eu. Por outro lado, a representação é efeito em relação à coisa que é causa. Na *Resenha do Enesidemo* encontramos o seguinte comentário: "a representação é referida ao objeto, como o efeito à sua causa, e ao sujeito, como o acidente à substância" (FICHTE, 2016, pp. 78-9).

Tendo em vista, portanto, que a consciência e a liberdade em união constituem o Eu, e que este tem na interação com o não-eu a principal característica da experiência, nós temos dois tipos de relação: a primeira, entre consciência e liberdade, apresenta-nos a noção de consciência imediata e autodeterminação – intuição da ação, ou ainda, consciência de que se é o pensante, sujeito ativo, além de atividade própria de criar conceitos e um ideal; a segunda, entre eu e não-eu, característica fundamental da experiência, ou ainda, intencionalidade da consciência. Mas, nossa questão inicial neste capítulo foi sobre a liberdade formal. O que é propriamente?

### 3.3. Liberdade formal e consciência imediata

A liberdade material, que se contrapõe à formal, é entendida como a liberdade de escolha e, portanto, é condicionada pelo sentimento, em certo sentido, pois é possível escolher apenas entre opções que são dadas, e o dado resulta de uma resistência via sentimento. Nas palavras de Fichte, trata-se de um *modelo*, uma *prefiguração* ou um *ideal*, que visa transformar o mundo. Deste modo, se por um lado é condicionada pelo sentimento, deve-se, contudo, constatar que por outro é incondicionada, tendo em vista a natureza do eu de criar um modelo ou ideal a partir de si, com potencial para transformar o mundo. Segundo Fichte, este aspecto tem relação direta com nossa meta enquanto seres racionais, i.e., trata-se da dimensão moral do ser humano. A seguinte passagem de Daniel Breazeale é esclarecedora quanto a isto:

> como a intuição sensível, a intuição intelectual real da lei moral é 'imediata'; mas diferente dela, não pode ser explicada como sendo gerada pela reflexão sobre algum conteúdo material previamente posto (sentimento). De fato, ter-se-ia que dizer que uma tal intuição da liberdade é 'auto-gerada', haja vista ser apenas através do *exercício* efetivo da liberdade que nós podemos ter consciência de nós mesmos *como* livres (BREAZEALE, 1998, p. 594).

A liberdade formal, no início do §6, é relacionada a uma determinação prática em si, ou ainda, com o ato de auto-afecção absoluto. Ao se identificar a liberdade formal e a autoconsciência imediata tem-se que esta está no âmbito da intuição, ou seja, é associada ao ato de pôr ideal – em verdade, é propriamente a autoposição ideal. Segundo Neuhouser, "para Fichte qualquer ato livremente escolhido representa uma instância de auto-determinação formal; isto é, o sujeito é auto-determinado formalmente quando ele determina a si mesmo a agir de acordo com qualquer máxima prática" (NEUHOUSER, 1990, p. 122). Em contraposição a essa auto-determinação formal está o que é chamado por Neuhouser de auto-determinação substantiva, que é sinônimo de auto-determinação material: "auto-determinação substantiva requer que o sujeito também determine as máximas mesmas de acordo com as quais ele age" (Ibidem). De forma resumida, o que distingue essas duas formas de liberdade ou auto-determinação é nas palavras de Neuhouser que:

> a intuição que está por trás dessa distinção é que agir de acordo com qualquer máxima subjetiva é já agir livremente, mas que o sujeito é auto-determinado em um sentido ainda mais profundo quando determina qual máxima quer que governe seus atos. Ademais, a fim de ser "substantivamente" auto-determinado, a adoção das máximas deve envolver mais do que uma escolha meramente arbitrária; ao invés disso, deve proceder de acordo com padrões elevados, ou "normas", que fornecem o critério de quais máximas o agente deve adotar. Finalmente, o sujeito é auto-determinado em um sentido substantivo apenas quando essas normas mesmas se originam de forma significativa do próprio sujeito (NEUHOUSER, 1990, pp. 122-123).

A distinção apresentada se baseia na arbitrariedade ou não da máxima, isto é, é entendido que o simples agir de acordo com uma máxima, seja qual for e mesmo que ocorra de forma não arbitrária, é um caso de auto-determinação formal; ao passo que a auto-determinação material, nomeada por Neuhouser de "substantiva", envolve necessariamente padrões elevados ou normas que definem as máximas. Mencionamos anteriormente que esta distinção entre "formal" e

“material" é apresentada por Neuhouser como “sentido fraco” e “sentido forte” de autodeterminação. Por isso a liberdade formal é assim colocada: “chamar essa espécie de liberdade ‘formal' não é negar que seja genuinamente liberdade – é até mesmo devidamente considerada um tipo de ‘auto-determinação’ – mas apenas para indicar que não deve ser tomada como representando a auto-determinação em seu sentido completo” (NEUHOUSER, 1990, p. 130). Acontece que parece estar envolvido na autodeterminação formal não apenas a moralidade, e suas máximas, mas também a dimensão teórica. A razão de ser assim é a identificação feita por Fichte entre liberdade formal e autoconsciência imediata. Neuhouser não ignora de todo este aspecto, pois afirma que “a maneira mais comum na qual é caracterizada a auto-relação que é fundamental para a auto-determinação substantiva é em termos da reflexão do sujeito sobre sua própria capacidade de querer – ou, o que é o mesmo, sobre sua liberdade formal” (1990, p. 131). É apontado que a auto-relação existente na liberdade material é sinônimo de liberdade formal, e é assim pois que a autoconsciência é um caso de auto-relação, na qual o eu é sujeito-objeto. Distinguir a autoconsciência imediata e a liberdade material, ou capacidade de querer, pode ser elucidativo, se auxiliar na compreensão da relação existente entre as mesmas. Manuel Jiménez Redondo pontua o seguinte:

> Entiéndase bien: no es sólo que la actividad real solamente pueda entenderse en contraposición con la ideal, sino que tiene que venir a coincidir con (o a ser idéntica a) aquello a lo que se contrapone. Y no es sólo que la actividad ideal como confección de una imagen solamente pueda entenderse por contraposición con la actividad de la que es imagen, sino que tiene que venir a coincidir con, o a ser idéntica a, la actividad de la que es imagen. Y diríase además que es este lado pasivo de la actividad del yo el que, al positivar el lado activo, genera él mismo lo que en la posición dogmática se considera obvio, a saber: la originalidad del carácter de ser (REDONDO, 2012, p. 89).

Na relação da atividade real com a atividade ideal observa-se a *gênese* do caráter de ser. No §3 foi indicado que existe um movimento que é atribuível à atividade ideal, diferente daquele da atividade real, mas dependente deste. Uma ilustração utilizada é a de alguém assistindo o correr do rio – i.e., o observador está parado mas o rio flui, então existe atividade no olhar, mas não é originária do próprio olho, mas sim do objeto assistido. Contudo, a autoconsciência imediata é uma atividade de retorno a si, apresentada nos resumos às preleções da *WLnm* como *reflexão pura* ou *forma imediata da consciência* ou *intuição original do eu*. Todos esses

elementos apresentam determinado tipo de atividade, são potências de pôr. A noção de liberdade formal indica este aspecto original e constituinte do ato de intuir e de refletir. Fichte escreve: “nós podemos falar apenas das condições que tornam nossa intuição possível, e não de qualquer ato de intuir ‘em si’. Nós observamos somente o ato de intuir. As condições em questão são elas mesmas ações. Intuição e ação sempre andam juntas; ambas se situam no eu enquanto tal. O eu aparenta ser o que é, e é o que aparenta ser” (FICHTE, 1992, p. 168).

Existem duas ações fundamentais do Eu, quais sejam, a liberdade e a consciência, ou ainda, atividade real e ideal. A consciência é justamente o *pôr do posto*. Sendo assim, é dependente de um pôr anterior, qual seja, o pôr do poder prático, que pronuncia um juízo. Contudo, não deixa de ser um pôr. Neste sentido, podemos entender a identificação da autoconsciência imediata e da liberdade formal, ambas são um ato, livre e original do eu. Este ato é não-intuível, pois não se intui a intuição original, apenas se conhece indiretamente, por contraposição, portanto intui-se a representação da intuição. Contudo, cabe observar uma mudança conceitual ao longo do desenvolvimento de Fichte, no qual as atividade real e ideal desembocam na distinção entre pensamento real e pensamento ideal. Günter Zollër aponta que

> a oposição do real e ideal introduzida na mente humana sob a forma da sujeito-objetividade se revela como uma oposição fundamental no pensamento mesmo. Fichte contrasta o pensamento envolvido na cognição de objetos e o pensamento envolvido na formulação de fins. O ponto não é propor a independência de uma forma de pensar da outra. Ao invés disso, Fichte procura elucidar a complicada relação de requerimento mútuo entre o pensar um objeto e o pensar um fim. Em uma mudança terminológica perplexa Fichte molda a oposição entre as duas formas básicas de pensamento como uma oposição de pensamento real e ideal. Esta última distinção é uma distinção no pensamento e não deve ser confundida com a distinção de Fichte entre atividade real e ideal. O termo “ideal”, como usado na locução “pensamento ideal”, se refere ao pensamento de algum ideal, ainda a ser realizado. A imagem envolvida no “pensamento ideal” não é a cópia de alguma realidade anterior, como na atividade ideal que põe uma atividade real, mas o modelo de algo que ainda está para ser realizado. O sentido primário de “ideal" mudou daquele de uma “cópia" (*Nachbild*) para aquele de um “modelo" (*Vorbild*). O termo “real" passou por uma alteração análoga na mudança de “*atividade* real” para “*pensamento* real”. O “real" na “*atividade* real” refere a alguma

> atividade efetiva que é posta pela atividade ideal. Em contraste, "*pensamento* real" refere à atividade de ter o próprio pensamento determinado por como o objeto é na realidade. Numa completa inversão de termos, a atividade *ideal* ("copiadora") é reconceitualizada como pensamento *real* (pensamento do real), enquanto a atividade *real* ("autodeterminação") é reconceitualizada como pensamento *ideal* (pensamento do ideal). Colocado de outra forma, o aspecto da produção – como oposto à mera reprodução – não é mais associado com o real (na "atividade real") mas com o ideal (no "pensamento ideal"). A verdadeira atividade "real" do eu é sua atividade ideal de formular e perseguir fins, isto é, o pensamento envolvido na vontade (ZÖLLER, 1998, pp. 90-91, *itálicos no original*).

A consideração da mudança conceitual ocorrida no desenvolvimento da *WLnm* é significativa para compreendermos as noções de atividade real e ideal, e também de autodeterminação e vontade.[92] A dimensão produtiva da atividade real – no sentido de ser a meta dos seres humanos – se transformará na noção de pensamento ideal. É, portanto, um modelo, ou meta, a ser alcançado. Já a atividade ideal, que copiava a atividade absoluta real, e portanto tinha como fundamento existencial esta atividade prática produtiva, se tornará o pensamento do real. Portanto, os aspectos teórico e prático estão completamente relacionados às duas atividades e, posteriormente, aos pensamentos real e ideal. Desta feita, a liberdade formal e a liberdade material quando relacionadas com as atividades ideal e real apresentam aspectos fundamentais da subjetividade e da experiência, de modo que parece ir além, na consideração de Fichte, de uma mera diferença de grau entre autodeterminação em sentido fraco e forte. A liberdade formal, tendo em vista que é identificada com a autoconsciência imediata e se relaciona às atividades, em especial a atividade ideal, é fundamento da filosofia teórica. Sendo assim, se Neuhouser quis efetivamente defender que a liberdade formal é exclusivamente um sentido fraco de autodeterminação e que se restringe à filosofia prática de Fichte, parece ter deixado de fora

---

[92] Zöller conclui o seguinte sobre o que resulta da mudança conceitual na consideração de Fichte: "o resultado da reordenação conceitual no uso de Fichte dos termos 'ideal' e 'real' é que a atividade real ou prática da mente é agora entendida em termos decididamente idealistas. Vontade não é mais algo real que então se torna o objeto de uma atividade ou posição ideal. Ao invés disso, vontade é agora algo ideal, isto é, da natureza do pensamento. Ainda diferente da atividade de pôr ideal, vontade não é o pensamento de algo já feito, mas o pensamento de algo a ser feito, de algo que deve ser. O real, como reproduzido no pôr, sucede como o produto de pensar e querer o ideal. Portanto, o primado do ideal sobre o real na *Wissenschaftslehre nova methodo* oferece uma reformulação da doutrina do esforço, e o primado da razão prática associado, da primeira apresentação da *Wissenschaftslehre* [Grundlage]" (ZÖLLER, 1998, p. 91).

alguns elementos fundamentais da construção da doutrina-da-ciência. Contudo, Neuhouser escreve algumas coisas que indicam ser mais completa sua consideração, como por exemplo que

> Um aspecto da noção de subjetividade auto-ponente que vai ser relevante para a consideração de Fichte da auto-determinação é a natureza reflexiva essencial da atividade do sujeito. Essa reflexividade é evidente no termo "auto-posição", bem como na descrição de Fichte da mesma como "uma atividade que retorna a si mesma" (*eine in sich zurückgehende Tätigkeit*). O que essas formulações intencionam expressar é que o aspecto distintivo de um sujeito, como oposto a uma coisa, consiste em um tipo de relacionamento consciente que ele estabelece consigo próprio. Além disso, essa auto-relação é de um tipo bastante particular, o qual, como nós vimos no caso da autoconsciência teórica, Fichte descreve como "imediata", "não-representacional", e, adicionalmente, como uma relação na qual "o agente e aquilo ao qual se age sobre são um e o mesmo". No contexto da filosofia prática Fichte expressa esse mesmo ponto negando que a relação que o sujeito auto-determinante tem consigo próprio é uma de "um olhar passivo sobre" (*ein leidendes Zusehen*). Isso deve ser tomado como significando que a relação do sujeito consigo mesmo não é a mesma que sua relação com um objeto da consciência representacional, onde o objeto é pensado como estando lá e sendo constituído como é independente da consciência do sujeito dele. Ao invés disso, a relação do sujeito consigo mesmo – sua auto-posição – é um tipo de atividade consciente que, tanto em suas formas teórica e prática, *constituem* o sujeito (NEUHOUSER, 1990, pp. 120-121).

## Considerações finais

Depois de percorrer os primeiros capítulos da *WLnm* (além de outros escritos de Fichte da mesma época) e recolher anotações sobre a *consciência imediata*, dentre outros temas, é possível traçar algumas considerações finais. O objetivo em tratar desse tema era, por um lado, esclarecer o aspecto fundamental do sistema da filosofia de Fichte, apresentado como uma consciência imediata da ação, ou ainda, uma intuição intelectual da espontaneidade do Eu.[93] Fichte escreveu assim: "a intuição intelectual constitui a única realidade firme para toda a filosofia" (FICHTE, 2016, p. 82). Indicamos no capítulo 1 que houve uma ampliação do projeto filosófico de Fichte, em relação à Kant, o qual se revelou, ao invés de apenas uma crítica do conhecimento objetivo, também uma crítica do conhecimento filosófico. O que isto significa é que a própria atividade de filosofar deve ser explicada pela filosofia. Esse ponto, vimos, foi motivo de crítica de Fichte em relação à Kant, pois este teria filosofado pouco sobre o seu próprio filosofar – e esta crítica não é trivial, pois toca no núcleo da temática da consciência imediata e do fundamento da doutrina-da-ciência. Podemos observar isso no §1 da *WLnm*, quando Fichte compara a intuição intelectual e a intuição sensível, pontuando que:

> o que é intuído na intuição sensível é fixo, passivo, e está no espaço; mas tudo que é intuído na nossa intuição intelectual é um agir. Kant também tinha essa intuição, mas ele não refletiu sobre isso. Ademais, sua filosofia inteira é um produto dessa intuição; pois ele defende que representações necessárias são produto do agir de seres racionais e não são passivamente recebidas. Mas, isso é algo que poderia vir a saber apenas por meio de intuição. Kant reconhece que auto-consciência ocorre, i.e., uma consciência do ato de intuir no tempo. Como poderia ele ter chegado a esse reconhecimento? Apenas por meio de uma intuição – e essa intuição é certamente intelectual (FICHTE, 1992, p.115).

A defesa de Kant de que as representações necessárias – que vimos no capítulo 1 serem o objeto da filosofia, haja vista a tarefa da filosofia ser apresentar o fundamento das representações necessárias – são produto do agir de seres racionais é entendida por Fichte como uma alegação que, se pretende ser verdadeira, só pode resultar de uma intuição, que certamente não é sensível, portanto é de tipo intelectual. Neste sentido, podemos ver que a intuição intelectual se refere à

[93] Cf. FICHTE, 2016, p. 88.

ação. Mas, não qualquer ação, e sim à espontaneidade da inteligência humana, que gera as representações necessárias. Fichte está chamando a atenção para algo absolutamente fundamental, a saber, que a ação, tomada em si mesma, deve ser reconhecida como fundamento das representações necessárias, ou ainda, da experiência.

Sabemos que Kant apresentou a faculdade do entendimento como espontânea; e também que o ponto alto da dedução transcendental na *Crítica* é a *unidade sintética da apercepção,* ou ainda, o *eu penso, que deve poder acompanhar todas as minhas representações*. Vimos que Fichte apresentou o *eu penso* kantiano como significando: "*eu sou o pensante* nesse pensar" (FICHTE, 2016, p. 92). Além disso, Fichte lembra que Kant reconheceu a autoconsciência como consciência do ato de intuir no tempo. Mas, o que Fichte se pergunta é pela possibilidade desse conhecimento que possibilitou Kant afirmar todas essas coisas. A investigação de Fichte é, nesse sentido, metafilosófica – e o que isso significa é, de determinado ponto de vista, que ocorreu uma radicalização na fundamentação da filosofia em Fichte. Como foi possível Kant chegar a essas conclusões? Esta pergunta é similar a: como é possível a filosofia? De onde a certeza e a correção dos enunciados da *Crítica* vêm? O que é radicalmente fundamental?

Nós apresentamos o método utilizado por Fichte na *WLnm* como tendo caráter experimental. A razão de ter que ser um experimento é porque este envolve um ato. Portanto, o postulado da *WLnm,* ou seja, o ponto de partida da exposição, é um ato a ser observado. O método envolve uma série dupla, de duas reflexões, uma do eu ordinário, a outra do filósofo que realiza o experimento. Fichte observa que seu método, diferente de outros, como o de Reinhold, que começa com o fato do princípio da consciência, é algo vivo, que se movimenta, i.e., a própria atividade do pensar. Captar o ato inaugurador do pensamento, ou ainda, reconhecer que *em todo pensamento o sujeito é ativo*, e que *pensar é agir*, é refletir e abstrair para captar o ato fundamental em sua pureza. Isabelle Thomas-Fogiel parece ter reconhecido o que está em questão, ao afirmar que "a intuição intelectual não é ver um objeto, um ser ou uma essência, mas tornar-se consciente de um efeito. Essa intuição intelectual significa a entrada na filosofia: filosofar será aproveitar o ato, tornar-se consciente de um efeito" (FOGIEL, 2000, pp. 67-68). O ato inaugura o acontecimento que é o efeito de que se tem consciência. O ato, enquanto atividade

que por si própria inaugura o acontecimento da consciência, é o começo da filosofia. Por isso encontramos Fichte, depois de criticar Kant no §5 da *WLnm*, afirmando que "aqueles que alegam que os seres humanos podem ser sujeitos representantes sem também serem ativos, propõem uma filosofia sem fundamento (FICHTE, 1992, p. 163). O fundamental é o ato, e a filosofia começa com a consciência do ato, ou melhor, a intuição intelectual da espontaneidade do Eu.

Se o ato é o absolutamente fundamental, então porque a *WLnm* começa com a consciência imediata? Apesar de ser consciência da ação, não é a própria atividade real, é a atividade ideal que reflete a real, ou ainda, como colocado no §3 da *WLnm,* uma mera intuição vazia. Fichte escreve no final do §3 da *WLnm:*

> esse ato de liberdade está originalmente no fundamento de tudo que existe. Tudo que existe faz isso por meio desse ato. Mas, se é assim, então porque nós estamos só agora chamando a atenção para essa origem? Isso não deveria ter sido apresentado no §1? Resposta: como intelectos finitos somos capazes de pensar apenas discursivamente; e sendo assim, a fim de descrever e de intuir esse ato de liberdade, nós tínhamos que ter a ajuda de algo determinável. Nós podíamos tornar nossa consciência imediata em um objeto apenas indiretamente – i.e., por meio de determinação – então nós tivemos que discutir isso primeiro (FICHTE, 1992, p. 145).

Como o ato é de liberdade, ou seja, um começo absoluto, não se pode apontar para o primeiro momento da consciência, pois cada momento é novo e pode ser remetido a um anterior. Nas palavras de Fichte: “nenhuma pessoa pode apontar para o primeiro ato de sua consciência, porque todo momento [de consciência] é um movimento de transição do indeterminado à determinação, e então todo momento sempre pressupõe um outro” (ibidem). A transição do determinável para o determinado foi reconhecido como sendo a *forma da atividade real*, em contrapartida a autoconsciência imediata foi apontada como *forma imediata da consciência.* A unidade e identidade das atividades real e ideal dá o *eu puro.* Contudo, o eu puro não é ainda o eu efetivo, é um ideia necessária. O conceito de "ser" significa “ser intuível”, e o eu puro não pode ser intuído, ele é condição de toda intuição, mas não-intuível. É apenas pela contraposição de esferas, ou ainda, pela interação com o não-eu, que o eu poderá ser intuído. Haverá consciência da consciência, ou ainda, intuição da intuição, apenas quando ocorrer a intuição de um não-eu, daí surgindo a possibilidade de por contraposição haver conhecimento de si. Por esta razão, a posição de Dieter Henrich, de que na *WLnm* trata-se de um conhecimento de si como

fato, no “eu põe a si mesmo *como* pondo” do §1, não pode ser acertada, a menos que tenha nos escapado o ponto, e com conhecimento de si está-se entendendo outro caso que não o de uma autoconsciência efetiva. Conforme vimos, no §8 Fichte afirma *ipsis litteris* que o sentimento é condição da autoconsciência.

A unidade de consciência e liberdade indica o caráter essencial do eu. A natureza da inteligência, é apresentada já no capítulo 1, com citação da *Primeira Introdução*, de *unidade sintética*, ou ainda, unidade de ser e ver – uma série dupla. Este aspecto é apresentado na *WLnm* como sendo uma dualidade indivisível, *originalmente sintética*, e condição para toda outra síntese. Esta dimensão do eu puro, juntamente com o *poder de formar conceitos*, e a capacidade de criar *modelos*, *prefigurações*, i.e., *um ideal*, fazem do *eu* um *eu*. As ilustrações e analogias de Fichte trouxeram as ideias de que o *eu* é como um *olho,* e não como um *espelho,* pois falta a este a capacidade de ser uma imagem para si mesmo. Apenas o intelecto tem o potencial de ser uma imagem para si, e por isso o ponto de vista dogmático – que adota como ponto de partida da filosofia a “coisa" – não pode explicar a inteligência, a autoconsciência e a liberdade. O dogmático precisa ser um fatalista, e também acaba sendo um materialista. Não pode explicar o que deve explicar, a saber, a inteligência e liberdade humana. E a explicação para isso – adotar tal ponto de partida – só pode estar na *inclinação* e no *interesse*. Na natureza existe movimento de diferentes tipos, por exemplo, o das estações, que gera uma mudança na folhagem das árvores; mas, o que tem de diferente entre os movimentos da natureza e os do *eu* é que o eu escolhe e cria seu movimento, ou seu conceito de um fim, seu *ideal*. O *eu* é *consciente de si,* e é dotado do poder de criar metas e conceitos, i.e., é *representante*. A série dupla, que é a natureza da inteligência, transporta os seres racionais para um outro mundo que não o da série simples do real – o ser racional habita o mundo do *ideal.* Pensa, representa, pondera, escolhe, delibera, cria, projeta, conversa com os demais seres racionais, cria e vive o mundo inteligível. Na relação intersubjetiva o mundo inteligível é alimentado, e os seres racionais naturalmente se desenvolvem em sociedade.[94]

---

[94] CF. KLOTZ, Christian. *Fichte*. in: Os Filósofos: clássicos da filosofia, vol. II (De Kant a Popper). Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, pp. 40-41.

A autoconsciência imediata é sinônimo de retorno da atividade a si, e também de *reflexão pura.* O retorno da atividade a si é um caso de auto-afecção, característico da reflexão. Temos, como pontuado ao longo do trabalho, que a *WLnm* começa com um ato de reflexão – "pensa eu e observa como o faz". O ato reflexivo surge por um começo absoluto, i.e., com liberdade. Esses dois aspectos são os que explicam o eu pôr a si mesmo. Não há nada que o antecede; é primário e fundamental a autoposição do eu. A consciência imediata pode ser vista de diferentes lados: como mera ideia, como ato de intuir, como poder de ver (olho que se põe), como estado de repouso passivo. Mas ela sozinha não é nada; conforme pontuado por Fichte, é vazia. Portanto, as atividades real e ideal, ou ainda, os aspectos prático e teórico, ganham vida e sentido apenas na interação um com o outro. Fichte defende que se trata de uma mesma coisa, um mesmo objeto da reflexão. O ato da reflexão é, portanto, o que reúne esses aspectos em si, de uma vez. Refletir é pensar, e reiteramos, o que Fichte está fazendo na *WLnm* é examinar o ato de pensar, a partir do postulado. Produzir conceitos e ter consciência andam juntos no acontecimento do pensamento. Encerramos com as palavras de Thomas-Fogiel:

> Entre as miragens da obviedade e os becos sem saída do formalismo puramente lógico, Fichte oferece outra maneira de responder à pergunta: o que chamamos de pensamento? Pensar não é apenas ver, analisar, entender um dado fato; não é mais apenas representar um objeto no espaço e no tempo, nem construir uma figura nem, por essa razão, contentar-se em aplicar as leis da lógica formal; pensar não é analisar por conceito, nem voltar às condições de possibilidade de um fato. *Pensar é agir; conhecimento é o conhecimento deste ato, a doutrina da ciência, o conhecimento do ato*. É essa estrita sinonímia entre pensamento e ação, theoria e praxis, ato e conhecimento que Fichte, um ano antes de sua morte, lançando com a noção de reflexibilidade um olhar para toda a sua obra, lembra e resume como sua contribuição central para a filosofia e pensamento da humanidade (FOGIEL, 2003, p. 19).

## Referências Bibliográficas

Bibliografia Primária:

FICHTE, Johann Gottlieb. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência ou da assim chamada Filosofia.* Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. *A Doutrina-da-Ciência de 1794.* Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. *O Princípio da Doutrina-da-Ciência.*Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. *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. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. *Foundations of Transcendental Philosophy. (Wissenschaftslehre) nova methodo (1796/99).* Translation: Daniel Breazeale. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.

_____. *La exhortación a la vida bienaventurada o la doctrina de la religion.* Traducción: Alberto Ciria. Editorial Tecnos, 1995.

_____. *The system of ethics.* New York: Cambridge University Press, 2005.

_____. *O destino do erudito.* Tradução: Ricardo Barbosa. São Paulo: Editora Hedra, 2014.

_____. *Sobre o espírito e a letra na filosofia.* Tradução: Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Humanitas, 2014.

_____. *Primera y Segunda Introduccion Doctrina de la Ciencia nova methodo.* Traducción y notas: Emiliano Acosta y Jacinto Rivera de Rosales. Madri: Ediciones Xorki, 2016.

_____. *Resenha do Enesidemo.* In: Ceticismo e criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral. Organização, tradução, apresentação e notas: Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2016.

Bibliografia Secundária**:**

AMERIKS, Karl. *Kant and the Self: A Retrospective*. In: KLEMM, D., ZÖLLER, G. (eds.) *Figuring the Self : Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy*. Albany: Suny Press, 1996.

BECKENKAMP, Jõaosinho. *Entre Kant e Hegel.* Edipucrs: Porto Alegre, 2004.

BEISER, F. C. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte.* Cambridge: Harvard University Press, 1987.

BREAZEALE, Daniel. *The theory of practice and the practice of theory: Fichte and the "primacy of practical reason"*. International Philosophical Quarterly, Vol. XXXVI, No. 1 Issue No. 141, 1996.

_____. *Fichte's nova methodo phenomenologica: on the methodological role of intellectual intuition in the later Jena Wissenchaftslehre.* In: Revue Internationale de Philosophie 4/1998 – Vol. 52, No. 206 – pp. 587-616.

_____. (ed.) *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*. Humanity Books, 2001.

_____. (ed.) *New essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre*. Northwestern University Press. 2002.

_____. *Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichtes Early Philosophy.* Oxford University Press, 2013.

_____. *The Wissenschaftslhere of 1796/99 (nova methodo).* In: The Cambridge Companion to Fichte. New York: Cambridge University Press, 2016.

DESCARTES, René. *Meditações.* Tradução: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

DRUET, Pierre-Philippe. *L'«Anstoss» fichtéen : essai d'élucidation d'une métaphore*. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 70, n°7, 1972. pp. 384-392.

FERRER, Diogo. *O sistema da incompletude.* Edição: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

GASPAR, Francisco. *A distância do olhar: síntese e liberdade na doutrina da ciência de Fichte.* Tese de doutorado, USP, 2015.

_____. *Fichte e o primado da prática.* Dissertação de mestrado, USP, 2009.

HEGEL, F. *The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy.* Translated by H.S.Harris. New York: State University of New York Press, 1977.

HENRICH, Dieter. *Fichte's Original Insight.* in Contemporary German Philosophy, Vol. I, 1982, ed. Darrel E. Christensen et al. (University Park: Pennsylvania State University Press, 1982). Tradução: David R. Lachterman.

KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução: Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1993.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo.* Tradução: Antônio Marques e Valério Rohden. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.

_____. *Crítica da Razão Prática.* Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

KLOTZ, Christian. *Fichte's Explanation of the Dynamic Structure Consciousness in the 1794/5 Wissenschaftslehre.* In: The Cambridge Companion to Fichte, New York: Cambridge University Press, 2016.

_____. *Identidade volitiva: a contribuição de Fichte para a explicitação do conceito de pessoa*. In: Cadernos de Filosofia Alemã, n. 12, 2008.

_____. *Fichte*. in: Os Filósofos: clássicos da filosofia, vol. II (De Kant a Popper). Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008.

LOHMANN, Petra. *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes.* Amsterdam: Rodopi, 2004.

MAIMON, Salomon. *Essay on transcendental philosophy.* Translation: Nick Midgley [et. al]. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

NEUHOUSER, F. *Fichte's Theory of Subjectivity.* Cambridge: Cambridge UniPress, 1990.

NOVALIS. *Fichte Studies.* New York: Cambridge Universiy Press, 2003.

PERRINJAQUET, Alain. *Intuition intellectuelle et conscience morale dans la WLnm.* Amsterdam: Rodopi, 1999.

RADRIZZANI, I. *Der Übergang von der Grundlage zur Wissenschaftslehre nova methodo.* in Fichte-Studien 6: 1994.

REDONDO, Manuel J. *Actividad real e actividad ideal (§§3 y 4).* UNED, Madrid: ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.º 30, 2012, pp. 77-102.

ROCKMORE, Tom. *Fichte, German Idealism and the Thing in Itself.* In: Fichte, German Idealism, and Early Romanticism. Amsterdam-New York: Editions Rodopi, 2010.

SANTORO, Thiago S. *Sobre a fundamentação do conhecimento: Fichte e a intuição intelectual.* Tese de doutorado na PUCRS, 2009.

_____. *Intuição como princípio, intuição como fim: apontamentos sobre a continuidade do projeto filosófico fichtiano.* in Revista de Estud(i)os sobre Fichte, n. 15, verão, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação.* Tradução: Jair Barboza. Ed. Unesp, 2005.

SUZUKI, Márcio. *O Gênio Romântico.* São Paulo: Editora Iluminuras Ltda., 1998.

THOMAS-FOGIEL, I. *Critique de la Representation.* Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 2000.

_____. *La notion de réflexion et réflexivité dans la WL de 1813.* Conférence d'Isabelle Thomas-Fogiel, prononcée à l'université de Paris 1, Panthéon-Sorbonne, 2003.

TORRES FILHO, R. R. *O Espírito e a Letra. A Crítica da Imaginação pura em Fichte.* São Paulo: Ática, 1975.

WOOD, Allen W. *Fichte's Ethical Thought.* USA: Oxford University Press, 2016.

ZOLLER, Gunter. *Fichte`s Transcendental Philosophy: The original duplicity of intelligence and will.* Cambridge University Press, 1998.