



O projeto da *Wissenschaftslehre* de Fichte pretende ser um acabamento teórico do sistema de filosofia transcendental tal como indicado por Kant na primeira Crítica. Para tanto, Fichte almeja provar dedutivamente toda a estrutura arquitetônica da razão pura como consequência estrita de um mesmo princípio fundador. O Eu autoponente ou princípio da autoconsciência livre deve gerar na sua auto-relação epistêmica o complexo de determinações que caracteriza nossa experiência de mundo como representação.

Todo conhecimento tem sua gênese na liberdade de ação do Eu, e esta ligação engendra a série analítico-progressiva de determinações formais que condicionam nossa apreensão racional; mas, do ponto de vista do Eu empírico, esta série real só pode ser compreendida retroativamente, e assim a tarefa do filósofo transcendental é justamente reconstruir o caminho de retorno à origem de nossas representações, realizando o que Fichte denominou de "dedução genética". Seguindo este modelo de argumentação, Fichte precisa mostrar como cada elemento constituinte de nossa experiência vincula-se ao princípio do sistema: tempo, espaço, determinação, limitação, efetividade, e, de modo geral, todos os demais conceitos que descrevem as condições de possibilidade de nosso pensar devem ser consequências da ação incondicionada ou intuição intelectual do sujeito puro.

Ora, considerando então o caso específico do conceito de tempo, fica marcante a dificuldade: tempo e autoconsciência parecem determinar-se de modo intimamente recíproco, pois ambos são elementos constituintes da síntese cognitiva efetuada pela unidade da apercepção transcendental. Só percebemos as modificações da consciência em relação à unidade do tempo, e só percebemos a modificação no tempo a partir de uma referência à unidade da consciência. Como contraposição radical ao tempo objetivo do senso comum, Fichte precisa agora encontrar uma assimetria radical entre tempo e autoconsciência, de forma que o segundo termo condicione logicamente o primeiro. Como podemos compreender esta árdua tarefa (para um ser temporal) de pensar uma "anterioridade lógica" ao próprio tempo? Qual o sentido de uma gênese do tempo na consciência? A presente comunicação pretende levantar algumas dúvidas sobre a tentativa que Fichte apresenta na *Wissenschaftslehre Nova Methodo [WLnM]* de justificar esta posição bastante contra-intuitiva.

Ora, sem dúvida o senso comum jamais poderá servir de métrica a qualquer justificação filosófica; não por acaso a assim denominada virada copernicana do idealismo crítico de Kant teve efeito tão marcante na história do pensamento humano. E partimos aqui justamente de Kant, no intuito de encontrar as raízes desta compreensão fichteana do tempo. Farei a seguir uma breve apresentação do argumento kantiano sobre a idealidade transcendental do próprio tempo apenas à guisa de introdução.

Se todo conhecimento, como afirma Kant na *Crítica da razão pura*, "inicia com a" experiência, mas nem por isso "deriva da" experiência, faz-se necessário esclarecer como se dá esta ligação entre o conteúdo primário do mundo dado (matéria da sensação) e a atividade conceitual de constituição do saber a partir daquele (isto é, a forma do fenômeno). Empíria e conceito devem unificar-se de sorte que façamos do mundo uma experiência inteligível. Assim se dá com a própria percepção sensível: toda intuição determinada de objetos prescinde do espaço e do tempo enquanto formas puras da sensibilidade. Mesmo abstraindo de qualquer representação particular do conteúdo das intuições, não podemos jamais abstrair daquelas duas condições de possibilidade da própria intuição.

No caso do espaço puro, não há maiores problemas de compreensão, pois este regula, como define Kant, os fenômenos do sentido externo (Kant, 1997). De fato, o significado da expressão "intuição externa" já exige *a priori* uma relação espacial primordial entre o sujeito intuente e os objetos intuídos. Visto ainda que a própria noção de *objeto* indica também uma separação, por limites contíguos, dos elementos de uma mesma realidade, a relação espacial pode tomar-se, em certa medida, por sinônimo de exterioridade.

Mas trata-se aqui da análise do tempo, e este conceito acarreta problemas intrincados à teoria sistemática da razão. Ao contrário da definição sobre o espaço recém exposta, Kant diz que "o tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior" (1997, p. 72) Esta singela frase traz consigo um dos aspectos mais polêmicos do idealismo transcendental, a saber, a tese de que nossa autocompreensão enquanto sujeitos racionais conscientes-de-si é sempre condicionada ao fenômeno interno. Ou seja, toda intuição do próprio Eu, enquanto objeto de conhecimento efetivo e não simples regulador lógico da unidade da experiência, é sempre uma intuição de meus estados internos no tempo, é sempre um conhecimento indireto do eu enquanto conjunto de fenômenos coligidos na forma pura da intuição. É o que Kant indica, ainda na *Estética Transcendental* (1997, p. 84), quando diz simplesmente que "toda a dificuldade consiste aqui em saber como se pode um sujeito intuir a si mesmo interiormente; mas esta dificuldade é comum a toda teoria".

De fato, podemos dizer que também a solução kantiana desta dificuldade é comum a toda sua teoria. A cisão intransponível entre fenômeno e coisa-em-si, núcleo duro de determinação do uso correto do entendimento dentro dos limites da razão, é o que permite a distinção entre uma autoconsciência pura enquanto ideal regulador de toda síntese e uma autoconsciência empírica que sintetiza fenômenos de si no tempo. O dualismo entre realidade e idealidade da experiência aplica-se, de uma maneira curiosamente impessoal, ao próprio sujeito. Kant explica esta duplicidade quando escreve que "[...] a forma pura da intuição no tempo, simplesmente como intuição em geral, que contém um diverso dado, está submetida à unidade original da consciência, apenas através da relação necessária do diverso da intuição a um: eu penso; ou seja, pela síntese pura do entendimento, que serve *a priori* de fundamento à síntese empírica" (1997, p. 139).

Mas, como Fichte não cansa de afirmar, a razão humana é una. A autoconsciência, enquanto princípio fundador de toda dedução transcendental, não pode permanecer bipartida. Deve haver um ponto de síntese entre o eu puro e o eu empírico, e este ponto deve ser demonstrado. Entretanto, o termo demonstração toma aqui um sentido peculiar: estamos diante do círculo argumentativo que será inerente ao próprio projeto filosófico de Fichte. A *Doutrina-da-Ciência* parte de uma síntese originária que identifica consciência pura e empírica; sua separação, efetuada pelo filósofo, é já uma primeira abstração, e toda prova do sistema consiste em mostrar como podemos deduzir as determinações múltiplas da consciência empírica como totalidade objetiva de sua origem transcendental pura. Fichte assume a unidade da consciência como premissa hipotética, que deve servir de base para demonstrar dedutivamente sua própria constituição como consciência plenamente determinada. Antecipa-se aqui a justificação circular presente na lógica hegeliana, agora sob a ótica de uma epistemologia fundamental.

Esta tentativa fichteana de superar o hiato entre duas modalidades de consciência, tal como descrito e exaustivamente analisado por Kant nos *Paralogismos da Razão*, não se realiza plenamente antes da segunda versão de sua *Wissenschaftslehre* (WL). De acordo com Pascuale Salvucci, existe uma diferença marcante no modo como Fichte interpreta e se apropria da teoria kantiana do Esquematismo Transcendental em cada uma das duas primeiras versões da WL. Na sua única edição impressa em vida, conhecida como *Grundlage*, Fichte adota ainda uma posição muito próxima ao texto da primeira Crítica, pois a imaginação, enquanto síntese dialética da própria contradição entre o limite (conhecimento determinado do entendimento) e o ilimitado (ideal regulativo da razão prática), estabelece o cerne do dualismo entre Eu prático e Eu teórico; na versão póstuma da WL *Nova Methodo*, a imaginação é o modo através do qual a consciência originária e incondicionada se temporaliza e constitui assim o Eu empírico (fenomênico); no primeiro caso, a mediação se dá por uma relação dinâmica de instável determinação recíproca. No segundo modo de interpretação, a relação é fixada em uma direção definida: a consciência pura (o *noumenon*) origina a própria consciência temporal, e dita mediação se dá agora por consequência causal.

Mas o que significa mostrar um vínculo causal entre Eu puro e Eu empírico? Não estaríamos retornando ao ponto de vista kantiano sobre a impossibilidade de uma verdadeira síntese entre os dois mundos, real e ideal, pois é justamente este vínculo de causalidade que deve ser postulado entre a coisa-em-si e o fenômeno correspondente? Poderíamos, certamente, pensar esta conexão como simples condição de

possibilidade, para usar a expressão de Kant, restringindo nossa investigação à parte logicamente condicionada da subjetividade. Mas não se trata aqui de uma questão meramente lógica. A síntese visada deve mostrar a unidade concreta do sujeito consciente no tempo. Como diz o próprio Fichte, "o eu determina o que está no tempo; conseqüentemente, o eu próprio encontra-se no tempo. Seu ato de determinação ocorre no tempo, juntamente com o que é determinado por este ato; pois o eu está ele mesmo incluso na síntese que estamos discutindo, e tal síntese é impossível sem o eu" (1992, p. 269). O processo argumentativo deve incluir o próprio sujeito que argumenta como parte de seu desenvolvimento, o que significa dizer que a atemporalidade das estruturas transcendentais objetivas deve ser compreendida a partir da temporalidade do eu finito.

Como é possível, então, determinar a ligação da infinitude e da finitude do próprio eu, não mais por via positiva que postula a necessidade lógica de uma causa incondicionada, ou seja, através de uma nova transcendência internalizada como ideal regulador da razão, e sim partindo da condição situada de um eu finito que se compreende como inteligência discursiva no mundo? Não teríamos, no primeiro caso, uma hipostasia do inteligível, um reino lógico platônico cuja eternidade nos é inacessível, e que, em última instância, determinaria por decreto, a partir de "fora", os limites da racionalidade? Contudo, não seria o segundo caso uma infeliz tentativa de medir o absoluto (ao menos enquanto forma do indeterminado) com as parcas réguas da finitude humana, ou seja, uma contraditória temporalização do atemporal? Como explicar satisfatoriamente esta constante transmutação do eu, que ora assume uma posição ideal (de constante superação dos limites impostos pela natureza temporal de si), ora manifesta a realização de sua meta ideal se autodelimitando como corpo agente no mundo?

A resposta de Fichte é, a um só tempo, inovadora e obscura. O ponto de convergência entre consciência pura e empírica, entre a idéia de uma meta do pensamento puro e sua realização concreta na ação do eu temporal, não surge a partir do tempo *simpliciter*. O tempo ou força-tempo é a forma como a vontade do eu (termo constante) se determina no mundo sensível enquanto sentimento delimitado (modificação do sistema de sentimentos do eu). Por isso, o tempo só pode ser pensado como unificação, na intuição intelectual (ação da vontade constitutiva do eu), do múltiplo de *quanta* discretos que compõem a representação.

A vontade, enquanto disposição eficaz imediata da consciência, é o termo último da síntese buscada, porque permite explicar tanto a plena liberdade que a determinabilidade do pensamento puro pressupõe quanto a determinação específica e, portanto, restrita da realização deste pensamento puro no tempo. Assim, Fichte utiliza uma figura de nosso processo deliberativo concreto para ilustrar esta relação, que é, de certo modo, tanto epistêmica quanto prática, quando diz:

Eu me determino para mover-me de A até B; este ato de autodeterminação é um ato que não ocorre em tempo algum. Uma experiência acontece como conseqüência deste ato de autodeterminação; a transição de A até B acontece no tempo. Este movimento de transição é condicionado pela causalidade de minha vontade. Todo membro da série temporal é considerado como condicionado pela causalidade da minha vontade (Fichte, 1992, p. 269).

Podemos ver com mais clareza o sentido de derivação que a temporalidade assume na cadeia argumentativa fichteana: o tempo só diz respeito à série de fenômenos condicionados entre si por uma rede causal determinada. A vontade livre atua como geratriz imediata desta série, e, portanto, define apenas o padrão de determinações dos elementos da série em questão. Tal série de encadeamentos empíricos se mantém com a constante reiteração de uma e a mesma decisão da vontade, até a intervenção de uma nova decisão. Por isso, diz Fichte, "o primeiro ato não-dividido da vontade é repetido e é, como tal, estendido sobre o múltiplo, e disto decorre uma série temporal" (1992, p. 269).

Não estamos com tudo isto retrocedendo novamente ao dualismo antes criticado? Qual a vantagem filosófica de fundar a síntese suprema da consciência na ação da vontade absolutamente livre em vez de fundá-la no *noúmenon* atemporal da lógica transcendental kantiana? Não é

também a vontade, esta propriedade inerente à subjetividade, ou melhor dizendo, esta disposição para o agir da própria consciência, um postulado imediato arbitrário da teoria de Fichte?

Não é por acaso que Fichte precisa identificar a capacidade volitiva com uma intuição intelectual imediata desta mesma capacidade. De acordo com o texto fichteano, "nenhum tempo - nenhum antes ou depois - está envolvido na minha auto-intuição como sujeito volitivo. Apenas o condicionado acontece no tempo, mas minha vontade não é condicionada por nada" (Fichte, 1992, p. 280). Isto significa dizer que a vontade, enquanto fonte originária do tempo, é atemporal? Ou significa simplesmente que nosso pensar discursivo não consegue captar esta completa intimidade do eu consigo mesmo na intuição imediata? Podemos, sem maiores cuidados, identificar plenamente atemporalidade e instantaneidade, seguindo o modelo da *coincidentia oppositorum*?

O tempo do discurso, condição inevitável de qualquer explicação filosófica sobre o tempo, jamais satisfaz adequadamente sua meta: pois, a toda prova ou explicação discursiva, de acordo com Fichte, subjaz um fundamento imediato cuja tematização explícita é já uma mediação e, conseqüentemente, uma temporalização da mera presença. Somente por via negativa poderíamos captar este instante absoluto do eu. Por enquanto, Fichte permanece com o ônus da prova.

#### **NOTAS**

<sup>1</sup>Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PUCRS.

#### **REFERÊNCIAS**

FICHTE, J.G. 1992. *Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre Nova Methodo*. Ithaca, Cornell University, 494 p.

KANT, I. 1997. *Crítica da razão pura*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 680 p.

SALVUCCI, P. 1963. *Dialettica e Immaginazione in Fichte*. Urbino, Argalia, 262 p.