
Fenomenologia, Ontologia ou Lógica? A propósito da Doutrina da Ciência de Fichte

Didier Julia*

Quando se diz que a filosofia transcendental é uma filosofia do sujeito, fundada sobre o <eu penso>, pode-se compreender esta afirmação em dois sentidos:

1) O fim da filosofia transcendental é o de re-encontrar no real o que o espírito introduziu implicitamente nele, de re-encontrar o espírito como essência do real. Este projeto, que define o idealismo¹, confere ao <eu penso> o poder de criar toda a realidade e termina por suprimir o real ele mesmo para substituí-lo pela certeza de si-mesmo. A filosofia transcendental finda num racionalismo dogmático (o dogmatismo designa aqui a identificação do pensamento e do ser); tal é a via seguida por Hegel.

2) Num segundo sentido, o projeto de substituir o dado pelo <eu penso>, consiste simplesmente em substituir a *compreensão* do real pela sua *constatação*. O <eu> ou o sujeito não designa mais uma potência criativa do real, mas a reflexividade ela mesma. Se a filosofia erige o *para si* em absoluto, isto significa somente que é contraditório falar do *real* fora de uma *apreensão* do real por nós, que o mundo para nós é contemporâneo do conhecimento que nós tomamos dele. A filosofia transcendental é a tomada de consciência da

*Doutor de Estado pela Sorbonne, email: didier.julia@wanadoo.fr. Tradução: Agemir Bavaresco (PUCRS), Danilo Vaz-Curado R.M. Costa (UNICAP), Paulo Roberto Konzen (UNIR) e Greice Ane Barbieri (UFRGS). NT.: O presente texto apareceu pela primeira vez sob o título de “Phénoménologie, Ontologie ou Logique? A propos de la Théorie de la Science de Fichte” In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 57, N° 54, 1959. pp. 184-196.

¹ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*. Trad. J. Hyppolite, T. I, p. 196.

relatividade de toda a realidade, ou segundo a expressão de Fichte <de seu caráter mediato>. O <para si> é apenas nosso ponto de vista possível, *nosso* absoluto. A filosofia não é mais uma criação, mas uma *compreensão* do real, tal é a via seguida por Fichte.

Em um livro recente², M. Vuillemin propõe-se a mostrar que, mesmo neste segundo sentido, a filosofia transcendental desemboca necessariamente no dogmatismo: que é impossível de *concluir* a filosofia, isto é, de realizar a autonomia da compreensão do real, o que Fichte quis fazer, posto que ele apresenta sua compreensão como total e concluída, em uma palavra: *sistemática*.

Por que isto é impossível? Porque se a filosofia somente é uma compreensão do real, ela deve supor eternamente seu objeto sem poder o *pôr* nela como compreendido definitivamente, porque é impossível ultrapassar a relação natural e vazia do homem no mundo, o engajamento da consciência no real. A pesquisa filosófica não pode, portanto, jamais saber seu fundamento e *possuir* sua própria facticidade, mas apenas assumir uma reflexão infinita; refleti-la, não criá-la. Em outros termos, a filosofia é uma análise da existência, e o caráter contraditório da concepção de Fichte consiste nisto: que sua filosofia é de fato uma explicação da <consciência real>, uma reflexão sobre a relação natural do homem no mundo – e que ele a apresenta não como a análise de um fato, mas como uma construção sintética do pensamento puro, em suma, como uma dedução *a priori*.

Para M. Vuillemin, o dilema é o seguinte: ou bem há um movimento autônomo da compreensão antes de toda a experiência, e então o saber suprime o real e o substitui por um mundo ideal; ou bem a compreensão tira seu conteúdo da experiência original do mundo e a filosofia é uma análise antropológica, não uma construção *a priori*. Em um e em outro caso, a filosofia crítica se destrói nela mesma.

Um tal dilema é inevitável? A oposição entre *compreensão* e *realidade* é uma oposição absoluta que nos interdita de conceber a ideia fichteana de uma compreensão integral do real, de um sistema fechado que não suprime a realidade, de uma *reflexão* concluída?

² *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, P. U. F., 1954, 309 pp. — Nós apenas examinamos aqui a parte consagrada a Fichte, pp. 16 a 129.

Nós precisamos retomar a análise que M. Vuillemin confere à filosofia de Fichte, limitada aliás ao seu primeiro momento (1794-1800), cujo centro é a *Grundlage der Wissenschaftslehre* de 1794³.

I – A Doutrina da Ciência como fenomenologia e ontologia

a) *A posição do problema*

Os comentadores de Fichte sempre têm sublinhado que a *Grdl* não consiste numa solução, mas numa posição do problema. A tensão interior à *Grdl* opõe a intenção de Fichte à sua realização, o que ele *diz* ao que ele *faz*. Fichte põe no primeiro § a absolutez do <para si>, a necessidade de concluir a reflexão sobre si, e *de fato* a última parte se conclui sobre a disjunção entre a reflexão filosófica e seu objeto que é o eu <prático> engajado no mundo. Fichte diz que o eu *deve* pôr sobre ele toda a realidade, portanto que toda a realidade deve ser posta na reflexão, e *de fato*, o eu se apreende *na* existência. Esta tensão corresponde exatamente às duas partes da *Grdl*: a primeira parte é uma lógica, uma gênese da pura compreensão na cabeça do filósofo; a segunda parte é uma história da consciência engajada na experiência e se nomeia <a história pragmática do espírito humano>. Assim a relação da compreensão filosófica com a existência (ponto de vista da consciência natural *engajada*) põe um problema interior à *Grdl*, e constitui um centro de dificuldades que M. Vuillemin expõe por ele mesmo e quer explicitar.

É possível encontrar numa das duas partes o fundamento da outra? A consciência filosófica (a reflexão) constitui a verdade da consciência natural ou o inverso? Em outros termos, a filosofia compreende integralmente o que para a consciência natural é *vivido* como uma experiência irreduzível – ou bem a vida natural, não filosófica, é o solo primordial em que a reflexão deve sempre retornar, para procurar um conteúdo e uma inspiração? No primeiro caso, ele precisa, para ser consequente, fazer uma gênese do ponto de vista da consciência natural a partir da pura reflexão: as experiências desta consciência são os fenômenos de uma história inteligível pensada pelo filósofo, e <a

³ Em resumo: *Grdl* ou em geral *WL*.

história pragmática> é uma *fenomenologia*. – No segundo caso, ele precisa fazer uma gênese dos pensamentos do filósofo a partir do engajamento primordial da consciência na experiência e a <história pragmática> é uma *ontologia*.

Fichte une em uma mesma reflexão⁴ estes dois pontos de vista. Como é preciso compreendê-lo?

b) *A WL como fenomenologia*

M. Vuillemin afirma expressamente⁵ que a história pragmática institui uma verdadeira fenomenologia da consciência. Para que ele tenha uma fenomenologia é preciso que ela tenha: 1) uma *experiência* da consciência, isto é, que no lugar de descrever do exterior o mundo dos fenômenos, a consciência faça ela mesma a experiência e pareça tirar dela mesma suas próprias determinações; 2) um *pensamento* desta experiência para o filósofo, senão nós teríamos apenas o caos de experiências sem nenhuma continuidade, sem nenhuma relação, senão que elas são experiências do *homem*. Aqui, como o filósofo sabe a verdade destas experiências, é capaz de as organizar em uma *história*, a história ideal da consciência que acede, através de muitas atribuições, à consciência de si. Em suma, não há fenomenologia sem experiência da consciência e sem um filósofo que pense sobre o sentido e a guia. A história pragmática é, por sua vez, uma *experiência* e uma *história pensada*, ordenada por uma teleologia. Se guiando sobre o paralelismo com a fenomenologia de Hegel, M. Vuillemin interpreta toda a *Grdl* como uma fenomenologia, e a passagem da história pragmática à filosofia prática como aquela de uma fenomenologia da experiência para uma fenomenologia da consciência⁶. Por isso, toda a *WL* apenas é uma fenomenologia (p. 116).

⁴ Parece que desde o início M. Vuillemin os confunde, por exemplo, p. 58: <uma diferença essencial permanece com efeito (entre a descrição e a observação): a descrição engendra bem o *objeto*, mas do exterior. A este respeito, permanece um raciocínio do filósofo sobre a coisa, nele não se realiza a identidade do sujeito e do objeto, a evidência do absoluto. Para que se passe da descrição à observação, é preciso que a autogênese da *representação* se substitua ao ponto de vista exterior que se pode tomar>. Ora, uma gênese do *objeto real* (ou ontologia) e uma gênese da *representação* ou consciência do objeto (fenomenologia) não são uma só e mesma coisa.

⁵ p. 52, nota 2; p. 60, nota 1 ; p. 73, nota 2; pp. 94, 95, 96: o paralelo com Husserl; a conclusão do § 9, p. 110; na crítica dos deslocamentos, p. 116 e p. 123.

⁶ p. 94. A fenomenologia da experiência corresponde à gênese da consciência representativa; a fenomenologia da consciência à gênese da consciência de si ou consciência moral.

Se ela é assim, percebe-se a inaptidão da *WL* em realizar a absolutidade do para si, em concluir a reflexão sobre si. A fenomenologia implica uma disjunção entre o filósofo pensante e a consciência que experimenta (objeto do pensamento), ela não sai da antítese eu inteligente – eu agente. A fenomenologia apenas é o momento da *observação* onde a consciência permanece objetivada em sua experiência e não ainda para si, onde ela não refletiu ainda em si-mesmo a relação do eu inteligente (filósofo em face da experiência) com o eu na experiência.

Com efeito, como é possível que o filósofo possa pensar antes e *a priori* o que a experiência revelará à consciência que fará a prova? Como é possível tudo saber sem ter tudo provado, isto que define em um sentido a sabedoria, senão por que uma harmonia pré-estabelecida existe entre a vida e a especulação, entre a experiência dos homens e a reflexão sobre si? Mas, esta unidade que Fichte nomeia eu absoluto, ainda indeterminado, não faz mesmo problema para a consciência engajada, que não refletiu *de início* para se interrogar sobre o acordo da reflexão e da experiência, da lógica e de sua história real. Em suma, como uma fenomenologia é possível? É uma questão que não pode resolver a fenomenologia. Ela permanece no desdobramento do pensamento e da experiência sem se elevar ao problema da identidade absoluta das duas.

Portanto, conclui M. Vuillemin, se a *WL* é, de parte a parte, uma fenomenologia, ela não realiza a identidade absoluta do eu consigo mesmo, isto é, sua intenção de compreensão absoluta. <O destino da primeira fenomenologia fichteana e de toda fenomenologia transcendental da consciência não está ligada a esta contradição, que a consciência de si tem de esperar a claridade dos atos que ela produz de um Outro Absoluto, cujo seu movimento fenomenal apenas faz reproduzir ilusoriamente na sombra da terra e sob a forma de uma imagem móvel o absoluto não-gênese e a imóvel eternidade?>⁷.

c) *A WL como ontologia*

⁷ p. 123.

Tomemos ciência da dificuldade: a aporia não deve ser um termo para nossa reflexão, mas um problema. A história pragmática pode ser outra coisa do que uma fenomenologia? Como evitar o desdobramento entre a reflexão filosófica *a priori* e a experiência da consciência natural? Concebendo a história pragmática como uma ontologia, M. Vuillemin mostra que a história pragmática é animada pela procura de uma identidade absoluta de duas séries (filosófica e real): <A reflexão originária tende para uma reflexão filosófica e a reflexão filosófica tende para uma reflexão originária>⁸. No limite, portanto, a reflexão filosófica é uma gênese real e a história da consciência uma verdadeira reflexão sobre si, sem que se possa distinguir dois pontos de vista; apenas há um ponto de vista, que é o ponto de vista absoluto, aquele do saber real, ou como se queira, aquele da consciência que faz a experiência originária do sentido na vida.

Esta solução se encontra *de fato* em M. Vuillemin⁹. É preciso também distinguir na exposição de M. Vuillemin, seguindo sempre os conselhos de Fichte, o que é *dito* e o que é *feito*. Ele diz que a *WL* é uma fenomenologia, mas *de fato* a história pragmática é apresentada como um absoluto e o movimento da consciência na experiência como uma gênese ontológica¹⁰. Isto não é mais somente um vir-a-ser da *consciência* do real, mas do real mesmo na consciência. Esta gênese, aliás, precisaria ser entendida em um sentido marxista, mais do que no sentido de Hegel. Um exemplo é dado na p. 60, onde M. Vuillemin tira a conclusão de uma citação do *Grundris*¹¹, nestes termos:<O sentido da revolução copernicana é a descoberta da finitude; a originária, é a consciência vulgar>¹². O contato com a experiência representa um absoluto irreduzível, e o aporte positivo de Fichte é celebrado no fim do § 6: <Não é a vida que gira em torno da especulação, mas a especulação que gira em torno da vida>¹³. Então, ele permanece no explorar esta descoberta de Fichte (?), no <deduzir da *Doutrina da Ciência* como um momento da consciência natural, o que se produz,

⁸ p.88

⁹ p.116 e 123.

¹⁰ p. 60, também pp. 59, 70, 82, 86.

¹¹ *S. W.*, I, pp. 331, 332.

¹² Fichte, no texto citado, fala de *explicação* originária ou de *reflexão* originária, o que seria bastante hegeliano.

¹³ p. 70.

segundo M. Vuillemin, com os momentos D2 e E2 (da história pragmática)>¹⁴: Toda a *WL* apenas é uma supraestrutura, uma projeção a partir da gênese ontológica da consciência engajada na experiência; em suma, <nós somos conduzidos a definir a filosofia como uma alienação do pensamento>¹⁵.

O ponto de partida da *Grdl*, cuja intenção era de concluir a reflexão sobre si, de pôr no <eu penso> toda a realidade, encontra-se denunciado como ilusório. Se a *ação* é absoluta, o primado do *para si* é suprimido, a compreensão deve se definir a partir da existência e não o inverso. Esta solução, no entanto, contradiz as premissas da *Grdl*. Justificando plenamente a história pragmática M. Vuillemin se ergue contra a *WL* em seu conjunto e mais divide o problema do que o resolve.

É impossível justificar, por um aprofundamento da filosofia *crítica* e não fora dela, a disjunção entre o pensamento filosófico e a consciência real engajada? É impossível encontrar uma solução fichteana?

II – A Doutrina da Ciência como lógica

M. Vuillemin *disse* que a *WL* é uma fenomenologia; *de fato*, ele a apresenta como uma ontologia; esta não é em verdade uma *lógica*, ou seja, uma doutrina do saber? É o que deve ser estabelecido se esta explicação resolve nosso problema inicial e prova a unidade interna da *WL*.

a) A oposição compreensão-realidade não é absoluta, mas reflexiva

A interpretação ontológica da fenomenologia fichteana resolve sem dúvida a dualidade entre a reflexão e seu objeto, fundando-a numa unidade de uma gênese absoluta¹⁶, mas não parece que esta seja o sentido da história pragmática de Fichte. Com efeito, a história pragmática não é um absoluto, mas um *momento na Doutrina da Ciência*. É já uma primeira indicação formal sublinhar que ela é precedida de uma lógica, que ela é um momento *em uma*

¹⁴ p. 70.

¹⁵ p. 126.

¹⁶ Se sabe que esta solução ontológica da disjunção fundamental que supõe toda fenomenologia foi também aquela de Tran-Duc-Thao a propósito de Husserl, em seu livro <Fenomenologia e Materialismo Dialético>.

reflexão, que o absoluto é a *WL* em seu conjunto. Em suma, a história pragmática não é ausente de todo ponto de vista, o movimento real absoluto da consciência na experiência, mas um ponto de vista da reflexão sobre si mesmo, ou como dirá Fichte em 1801, do saber sobre si mesmo. A experiência, alegada pela história pragmática, não é o que se opõe ao eu como ser absoluto oposto ao sujeito, mas um aspecto do eu: a parte objetiva do eu. Assim que o desenvolve a parte prática da *Grdl*, o sujeito deliberante é tratado como esforço e tendência, portanto, como natureza. A praticidade do eu é totalmente encarada *de um ponto de vista exterior*, do *ponto de vista* do não-eu. Interpretar a filosofia *prática* como uma ontologia, é sem dúvida explicar literalmente o *conteúdo* da *Grdl*, mas negligenciar o pertencimento deste conteúdo a uma filosofia, à *WL*, em seu conjunto. A contradição facticidade-gênese, realidade e compreensão, não poderia ser absoluta na *Grdl*; é uma oposição de dois pontos de vista sobre o eu.

O que significa então este recurso à realidade que inaugura a história pragmática e que parece exprimir a revanche da existência sobre a pura reflexão, o termo de toda reflexão *a priori*? Segundo os termos de Fichte, a reflexão pura se encontra confrontada com uma *exigência* que ultrapassa a lógica e requer a passagem da pura compreensão reflexiva à compreensão de si *a partir* da experiência. Esta exigência é ela uma exigência transcendente a toda reflexão ou uma exigência da reflexão ela mesma?

Trata-se para M. Vuillemin de uma exigência existencial¹⁷ e concreta. Ela exprime a exigência da existência que afirma sua irreducibilidade a todo pensamento das essências, como um pensamento prosseguindo ao infinito. Uma facticidade absoluta intervém aqui, e o que ela exprime é finalmente a impotência da pura reflexão. Do ponto de vista lógico-epistemológico, a conclusão que alcança M. Vuillemin é que, sob a aparência de um processo sintético e de uma pura construção filosófica, ele precisa re-encontrar a *análise* de uma situação real, que <o problema verdadeiro da síntese é aquele da alienação da análise sem a síntese> (1ª parte lógica) <e da reentrada da síntese

¹⁷ Para o comentário de M. Vuillemin, ver pp. 121-126. A reflexão se encontra <em face de uma exigência que contradiz sua impotência>. O texto de Fichte se encontra nas *S.W.* I, p. 225. <Neste conflito reside o espírito; ele flutua (*schwebt*) entre os dois; ele flutua entre a exigência e a impotência ao preenchimento, etc>. O debate concerne à interpretação desta <exigência>.

na análise> (2ª parte real)¹⁸. É assim que H. Cohen acusará Fichte de ter *apresentado* a sua filosofia como uma dedução sintética, uma gênese autônoma, e de ter procedido *de fato* à análise das experiências reais recebidas do exterior, o que define o erro do psicologismo (tomado de um conteúdo exterior à consciência e presente como deduzido da consciência).

Em verdade, toda a *WL* prova que a exigência é uma exigência da reflexão, posta pela atividade reflexiva. A reflexão puramente lógica faz a abstração do caráter infinito da subjetividade: a exigência que a ela se opõe é a posição para o eu de sua própria infinitude, a introdução *do eu* na reflexão. Para expor diante de si mesma sua própria infinitude, a reflexão põe apogogicamente uma atividade centrífuga do eu que reencontra um não-eu, isto é, que põe o processo real da história pragmática. Esta reflexão é dita <originária> não porque ela se funda sobre a existência, mas porque nela o eu se realiza. A partir do § 5, a *Grld* desenvolverá a essência desta exigência: é o *esforço*, pois o *sentimento do real*, sentimento que não é um absoluto, mas uma determinação reflexiva onde o eu se explica *para si* o choque do não-eu posto dogmaticamente na representação. Não é a ação real que funda a reflexão, mas a reflexão *que põe* a ação real como um meio para o eu se explicar completamente a si-mesmo. É portanto a atividade reflexiva ou ideal, somente verdadeiramente infinita, que põe a exigência de uma atividade real centrífuga. A *posição* da exigência na filosofia é racional. A história pragmática não é uma análise da existência, mas efetivamente o momento de uma reflexão, aquela onde a subjetividade infinita entra na reflexão.

b) *A solução efetiva na WL de 1801*

Esta interpretação, que tem o mérito de sublinhar a unidade da *Grdl* como reflexão sobre si, não é, no entanto, evidente em 1794. É na <*Nova apresentação*> de 1797 que Fichte ligará diretamente a atividade do eu à construção do si-mesmo. A *Grdl* se encerra sobre a oposição do eu agente objeto da reflexão e do eu reflexivo. A última síntese da *WL* na *Sittenlehre* de 1798¹⁹, permite mesmo conceber a possibilidade de um sujeito-objeto objetivo

¹⁸ p. 91.

¹⁹ IV, p. 32. — *A dedução do imperativo categórico*.

diferente da intuição intelectual e estranho à atividade reflexiva, que Fichte chama <Natureza>, que Schelling remeterá frequentemente a Fichte. A identidade absoluta se realizará aqui na objetividade da ação.

De fato, é impossível tirar dos textos da primeira filosofia de Fichte (1794-1800) os elementos para a solução do problema, porque este problema da relação da filosofia com seu objeto empírico jamais foi posto tematicamente naquela época, mas somente na *WL* de 1801 com o problema da relação da reflexão ao ser absoluto. O que funda, com efeito, a concordância entre a reflexão filosófica e a história das experiências reais da consciência? Em 1794, Fichte põe formalmente que o eu absoluto *deve* fundar a unidade teleológica da reflexão e de seu objeto, mas de fato nele permanece a disjunção. É em 1801 que é realizada a unidade interna da *WL* como doutrina do saber. A análise da realidade da consciência natural é aprofundada e descobre que a consciência vulgar é plena de pressupostos, não um absoluto: isto que ela invoca como uma experiência irreduzível somente traduz de fato uma inconsciência originária dos elementos que constituem o sentimento do real. É preciso psicanalizar a consciência vulgar para descobrir, por trás da aparente simplicidade do sentimento do real, uma dualidade de componentes: a liberdade e o ser absoluto; o reencontro ou o complexo destes dois elementos constituem originalmente o *saber*; a consciência real, produtora deste reencontro da liberdade e do ser é, então, em si saber, mas um saber inconsciente de si. A consciência vulgar é em sua essência compreensão de si, e não uma existência substancial. É assim que Fichte explica a unidade entre a reflexão filosófica e as experiências da consciência, provando que a consciência vulgar é em si saber e compreensão de si. Assim se realiza a unidade da *WL* como sistema do saber e da lógica.

c) A relação de filosofia com seu fundamento

Esta solução não é uma solução dogmática que erige o saber em absoluto, suprime a realidade da consciência natural e finalmente absorve toda a realidade na reflexão? É preciso compreender que a reflexão em Fichte jamais é uma criação, mas uma explicação. A *WL* de 1801 não suprime a vida da consciência natural, mas a compreende. A filosofia não é a vida mais uma

explicação da vida. Deste modo, como o sublinha M. Vuillemin²⁰, não se interdita a ela refletir sobre a relação da explicação com seu objeto, a vida? A filosofia é uma <reprodução do real no pensamento>, mas qual é a estrutura formal de uma tal reprodução, e a filosofia pode compreendê-la?

Segundo M. Vuillemin, a relação da filosofia com seu fundamento constitui um problema insolúvel para a filosofia crítica. A argumentação formal é a seguinte: ou bem o eu descobre o absoluto na imanência da consciência de si e se desemboca no misticismo; ou bem o eu descobre o absoluto fora de si e se desemboca no dogmatismo, na posição de um absoluto transcendente ao para si. Nos dois casos, na via ativa como na via passiva, a ontologia apenas pode se instituir por uma destruição de toda filosofia do sujeito.

Se a *Grdl* de 1794 permanece uma filosofia do sujeito, ela não resolve, com efeito, o problema da relação do eu inteligente e do eu agente, com o eu absoluto. É a *WL* de 1801 que trata explicitamente do problema em oposição à interioridade do <para si>, o ser absoluto como fundamento do conteúdo da reflexão. Mas esta posição do ser absoluto não é a posição dogmática de um absoluto real, transcendendo o saber, nem de um absoluto atual *no* saber; é uma posição para a crença racional, isto é, que se tem necessidade de *pôr* o ser absoluto para fundar o conteúdo da reflexão, sem que haja nenhuma intuição do ser. O ser é somente posto pela claridade de nosso conhecimento, para sistematizar a *WL*: unir a reflexão sobre si e a teoria da ação (o realismo moral). A posição do ser absoluto realiza a unidade da compreensão de si.

A solução não é nem do idealismo, nem do realismo. O ser não é *reduzido* a uma posição ideal, não mais que ele pode ser exterior de uma posição para nós: a posição é uma <disjunção>. Esta disjunção reflexão-realidade é o objeto de uma nova reflexão, que a fixa, a compreende, e em parte como de um fundamento novo de toda compreensão. Não da reflexão sem o ser sobre o qual ele porta, e inversamente não do ser para nós sem conhecimento de nossa parte. A descoberta desta dualidade (e desta unidade) não é uma consideração exterior, mas essencial: o ser não é *o que se opõe* à compreensão, mas define um elemento analítico; a disjunção ser-sentido não representa uma oposição dogmática, mas constitui a estrutura formal transcendental da

²⁰ p. 123-128.

compreensão, <o ser do saber>. O saber se encontra esclarecido em suas raízes e a compreensão deduzida como seu ponto de vista absoluto: *nosso* absoluto, não o absoluto em si. A absolutidade do saber, a impossibilidade de ultrapassar a compreensão efetiva em face de outra coisa, significa a impossibilidade absoluta de uma ontologia, isto é, a absolutidade de nossa finitude.

Conclusão

Em conclusão, se é lógico apresentar a *WL* como um esforço para realizar a revolução copernicana, ela não é o ponto de procura desta realização numa penetração da subjetividade no absoluto. Não há jamais, *de fato*, em Fichte, subjetividade constituinte do real, mas inteligibilidade do real. O para si é o princípio da filosofia, não do real; dizer que a revolução copernicana se realiza em Fichte, é na realização da autonomia do saber e do discurso filosófico. Fichte tem frequentemente repetido que a intuição do absolutamente absoluto não é o ponto de partida para nós, homens finitos, mas somente a intuição de seu *Logos*. A *WL* leva, portanto, a pensar que o sentido da revolução copernicana não é de fazer transparecer o absoluto na subjetividade da consciência humana, mas na objetividade do saber. E mais profundamente, se uma questão ontológica se põe, é aquela de saber o porquê o absoluto se dá a nós como sentido e porque para nós, homens finitos, a filosofia apenas pode ser um idealismo²¹.

A solução fichteana permite conceber uma explicação total da realidade que somente seja uma *explicação*, isto é, uma totalidade analítica de conceitos e não um sistema panlógico da realidade. Tudo o que parece limitar a compreensão somente é a exigência de uma nova reflexão. A consciência natural não pode testemunhar em sua irredutibilidade, enquanto que a reflexão pode testemunhar, por seu caráter sistemático, sua realização. Há uma felicidade da compreensão que suprime a necessidade da existência *na filosofia*; a compreensão total não suprime a existência ou a vida segundo o termo de Fichte, mas cria a consciência nítida de que a vida é *exterior* à filosofia; a

²¹ Esta será a questão tratada na *WL* de 1804 com a teoria do verbo. Ainda é evidente que se a questão – como toda questão – se põe nos termos da *ontologia*, a solução será reflexiva e *crítica*.

felicidade significa simplesmente que não há um ser inquieto ao lado da vida, como era em Hegel, porque a explicação desta inquietude ou compreensão obedece às suas leis independentemente de toda experiência da vida. A este respeito, a filosofia de Fichte é uma pura reflexão conceitual, uma determinação das condições e do sentido ontológico de toda compreensão, o aprofundamento crítico, o mais impellido, do que se nomeia filosofia.

O livro de M. Vuillemin é um signo do tempo: apesar da inspiração hegeliana das críticas²², esta obra constitui uma reação contra uma certa filosofia da história que tinha Hegel por concludente do idealismo alemão, no pensamento de que sua filosofia desenvolveria autenticamente a essência interna de toda filosofia. Ele é a expressão de uma corrente de pensamento que na França e na Alemanha procura a conclusão do idealismo alemão no pensamento dos limites²³ e o fundamento da filosofia na meditação da finitude.

Data de Recebimento: 05 de janeiro de 2014;
Data de Aceite para Publicação: 10 de janeiro de 2014.

²² Emprestados de Kroner: ver *Kant bis Hegel* e M. Guérout, *Structure et révolution de la théorie de la science*, Paris, 1930.

²³ G. Gurvitch para Fichte: *Fichte's System der konkreten Ethik*, Tübingen, 1924; e W. SCHULZ para Schelling: *L'achèvement de l'idéalisme allemand dans la dernière philosophie de Schelling*, Stuttgart, 1955.