

Pode a filosofia de Fichte ser transformadora?

Um comentário deslocado sobre a doutrina da Ciência e a filosofia india

Can Fichte's philosophy be transformative? A dislocated commentary on the Doctrine of Science and Indian philosophy

Thiago S. Santoro
Universidade Federal de Goiás
thsantoro@gmail.com

Resumo: O presente artigo apresenta um comentário sobre a obra *Transformative Philosophy: a study of Sankara, Fichte and Heidegger*, pioneiro estudo comparativo elaborado por John Taber, e publicado em 1983 pela Universidade do Havaí. Uma leitura cuidadosa do texto de Taber revela simultaneamente um belo exemplo de exercício de filosofia comparada, apresenta uma interessante e não-ortodoxa interpretação sobre o conceito fichtiano de intuição intelectual e, sobretudo, postula a ideia de uma filosofia transformadora ou de uma transformação filosófica no sentido forte do termo. A exposição se divide em três etapas: primeiramente, descrevo a leitura de Taber a respeito da tese de Shankara, para em seguida apresentar na segunda parte do texto como essa tese reaparece, *mutatis mutandis*, no princípio da doutrina da ciência. Uma terceira e última parte do artigo desenvolve, de forma bastante abreviada, um ensaio sobre como essa proposta poderia ser entendida no âmbito mais amplo da obra fichtiana.

Palavras-chave: Fichte; Shankara; Filosofia comparada; Filosofia Indiana; Consciência; Intuição.

Abstract: The present article offers a commentary on *Transformative Philosophy: A Study of Sankara, Fichte, and Heidegger*, a pioneering comparative study by John Taber, published in 1983 by the University of Hawaii. A careful reading of Taber's text simultaneously reveals a fine example of comparative philosophy in practice, presents an interesting and unorthodox interpretation of Fichte's concept of intellectual intuition, and, above all, posits the idea of a transformative philosophy or a philosophical transformation in the strong sense of the term. The discussion is divided into three stages: first, I describe Taber's reading of Shankara's thesis, then, in the second part of the text, I examine how this thesis reappears, *mutatis mutandis*, in the principle of the *Science of Knowledge*. The third and final part of the article briefly develops an essay on how this proposal could be understood within the broader scope of Fichte's work.

Keywords: Fichte; Shankara; Comparative Philosophy; Indian Philosophy; Consciousness; Intuition.

Pode a filosofia de Fichte ser transformadora? Um comentário deslocado sobre a doutrina da ciência e a filosofia indiana

Vivemos uma época filosófica de profundos deslocamentos. A partir da recente eclosão do movimento descolonial colocou-se em questão, em múltiplos aspectos, o cânone ou paradigma da história do pensamento há muito estabelecido pela cultura ocidental europeia. A filosofia hoje já não comporta mais um modelo explicativo exclusivo, que demarcou sua exclusividade tanto do ponto de vista do gênero, da raça e da classe social, quanto no que se refere à exclusão geográfica e linguística. Precisamos agora reinterpretar o cânone tomando em consideração não apenas determinados nomes de autoras e autores antes ignorados, mas sobretudo levando em conta um amplo universo de pensamento humano desenvolvido pelo sul global, uma imensa gama de escolas e correntes de pensamento filosófico que – a partir do que erroneamente julgou, invalidou e perpetrou Hegel¹ - jamais foi lida como verdadeira filosofia.

Essa exclusão tornou-se emblemática especialmente no modo como a tradição do velho continente expressou sua recepção (ou a falta dela) da filosofia oriental. Se nos restringirmos ao período moderno da filosofia, até mesmo o então denominado renascimento oriental² europeu, inaugurado pelas primeiras traduções diretas de obras em sânscrito, enaltecido e promovido pelos irmãos Schlegel e por Schopenhauer, não se mostrou suficiente para alterar, por exemplo, o lugar (ou o não-lugar) da filosofia indiana na história do pensamento humano, nem para considerar criticamente o mito da origem puramente grega do pensar filosófico³.

Não pretendo, contudo, aprofundar-me aqui nesses debates específicos. Minha intenção no presente artigo é simplesmente a de comentar uma aproximação peculiar, para não dizer completamente original, realizada por um trabalho peculiar, e, por que não dizer, completamente descartado no debate da Fichte-Forschung. Refiro-me mais precisamente à obra *Transformative Philosophy: a study of Sankara, Fichte and Heidegger*, pioneiro⁴ estudo comparativo elaborado por John Taber, e publicado em 1983 pela Universidade do Havaí. Uma leitura cuidadosa do texto de Taber, cujo mero título certamente deve ter despertado preconceitos anti-orientalistas típicos em seus não-leitores, revela simultaneamente um belo exemplo de exercício de filosofia comparada, apresenta uma interessante e não-ortodoxa interpretação sobre o conceito fichtiano de intuição intelectual e, sobretudo, postula a ideia de uma filosofia transformadora ou de uma transformação filosófica no sentido forte do termo.

Para tanto, dividirei a exposição em três etapas: primeiramente, descrevo a leitura de Taber a respeito da tese de Shankara, para em seguida apresentar na segunda parte do texto como essa tese reaparece, *mutatis mutandis*, no princípio da doutrina da ciência. Uma terceira e última parte do artigo desenvolve, de forma bastante abreviada, um ensaio sobre como essa proposta poderia ser entendida no âmbito mais amplo da obra fichtiana.

I

A primeira parte do livro de Taber é dedicada a uma apresentação do eixo fundamental de argumentação monista de Shankara (700 - 750?). Na tradição filosófica indiana, Shankara é considerado o grande sistematizador

¹Várias são as passagens na obra de Hegel que atestam esse juízo equivocado. A mais conhecida delas constitui um subcapítulo do curso sobre História da Filosofia, emblematicamente intitulado “A eliminação do oriente e de sua filosofia”. Cf. HEGEL 1996, p. 92.

²A expressão tornou-se célebre a partir da obra de Raymond Schwab, *La Renaissance Orientale*, publicada em 1950. Além dessa obra de referência, há um artigo interessante de Octávio Botelho que apresenta em detalhe esse percurso de apropriação europeia da tradição oriental, especialmente no que se refere à filosofia indiana. Cf. BOTELHO 1999.

³Sobre essa questão é interessante consultar o debate desenvolvido por Tola e Dragonetti, cujo objeto de análise parte de uma avaliação crítica das teses hegelianas. Cf. Tola, Fernando; Dragonetti, Carmen. 2008. *Filosofía de la India: del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*. Editorial Kairós.

⁴Na verdade, há um único precedente, indicado pelo próprio Taber: o breve ensaio de Rudolf Otto no apêndice de seu *West-Östliche Mystik*.

do Advaita Vedanta, doutrina epistêmica e metafísica que defende uma leitura radicalmente não dualista da realidade última. Boa parte do esforço filosófico de Sankara se desenvolve a partir dos comentários que o autor elabora sobre os *Upanishads*, os *Brahmasutras* e o *Bhagavad-Gita*, tentando extraír desses diferentes estilos de escrita aquilo que ultrapassa o mero conteúdo ritualístico, investigando sobretudo como essas antigas escrituras, cada qual a seu modo, corroboram a tese monista Advaita e a teoria da consciência que a sustenta.

Não cabe aqui, no entanto, explicitar todos os detalhes filológicos e sócio-culturais que permeiam esse debate, algo que pela distância linguística, temporal e geográfica nos levaria muito longe. De acordo com Taber, a tese do monismo estrito defendido por Sankara é baseada na célebre passagem fundamental (*Mahâvâkyâ*) em *Chandogya Upanishad*, difundida no âmbito intelectual europeu a partir da obra de Schopenhauer, *Tat Tvam Asi* - “Aquilo és tu”.⁵ Ainda que as possibilidades de interpretação dessa proposição enigmática tenham gerado um intenso debate entre múltiplos desdobramentos da própria tradição Vedanta, Sankara pretende empregá-la no desenvolvimento de seu monismo radical como expressão da perfeita (e à primeira vista paradoxal) identidade entre sujeito e Absoluto, ou, nos termos da tradição védica, entre *Atman* e *Brahman*. Nesse sentido, a estratégia fundamental do filósofo indiano é demonstrar como essa identidade profunda é estabelecida a partir do conceito de consciência, ou mais precisamente, a partir de uma transformação significativa do conceito habitual de consciência, conforme os argumentos elaborados, como indica Taber, principalmente nos comentários ao *Brahmasutra* e ao *Brhadaranyaka Upanishad*.

O primeiro passo da argumentação de Sankara assume a definição tradicional ou escritural da natureza de *Brahman* como causa última do universo, um princípio causal absoluto definido como onipotente, onisciente, e sobretudo incondicionado. Defensores da leitura filosófica dualista, como por exemplo os seguidores da escola Samkhya, que postulam um princípio causal fundamentado na matéria inconsciente, alegam, de acordo com Taber, o seguinte:

Brahman, se fosse onisciente, teria que sê-lo em virtude da capacidade de saber tudo (*sarvajnanasaktimattvena*), em vez de estar sempre engajado no ato de conhecer. Pois se sempre soubesse ativamente, então não teria independência em relação a essa atividade; seu conhecimento não seria um ato deliberado que pudesse começar ou parar à vontade. (1983, p. 30)⁶

Vemos que a base da crítica dualista da escola Samkhya reside em apontar uma inconsistência entre os atributos da onisciência e da incondicionalidade de *Brahman*, pois um ser supremo que sempre conhece parece estar por isso condicionado ao ato de conhecer, torna-se refém de sua própria onisciência, ou perderia ainda sua onipotência caso não pudesse não conhecer. A refutação apresentada por Sankara indica, pelo contrário, que é justamente esse estatuto contínuo do saber, enquanto atributo fundamental do princípio supremo ou *Brahman*, aquilo que reforça e comprova sua incondicionalidade. Nas palavras de Taber,

Em essência, Sankara argumenta que se *Brahman* estivesse sempre ativamente envolvido no conhecimento, então isso teria que contar a favor de sua onisciência e não contra ela. Precisamente quando o conhecimento não é permanente e às vezes se sabe e às vezes não, há falta de onisciência. No entanto, isso não representa nenhum problema quanto à independência de *Brahman*, pois indicamos a independência do sol quando dizemos que ele “queima” ou “brilha”, embora seu calor e luz sejam contínuos. (1983, p. 31)

Uma segunda objeção da escola dualista à mesma tese de Sankara sugere que estabelecer o saber ou conhecimento absoluto como essência da própria natureza de *Brahman*, considerado como princípio causal do universo, implica uma distorção do que entendemos por conhecer, ação que supostamente pressupõe certas faculdades cognitivas, bem como certos objetos para a cognição. A posição da crítica dualista é assim descrita por Taber:

⁵ Cf. SCHOPENHAUER 2005, pp. 295; 454; 476.

⁶ Todas as tradução são minhas, exceto quando indicado o contrário.

não se poderia dizer que Brahman conhecia alguma coisa antes da criação do universo. (Não pode ser sempre um conhecimento ativo.) Pois nesse momento não existiam instrumentos de ação (nem quaisquer objetos a serem conhecidos). E sem instrumentos como o corpo e os sentidos, o conhecimento não pode surgir. (Idem, p. 30)

A resposta de Sankara mais uma vez equipara a figura do sol ao princípio onisciente e incondicionado, alegando que a natureza ou essência cognitiva de Brahman permanece constante e consciente mesmo na completa ausência de qualquer objeto:

À objeção de que se pode dizer que o sol queima ou brilha porque está em relação a um objeto a ser iluminado ou a um objeto a ser queimado, ao passo que Brahman antes da criação não o faz, Sankara responde que mesmo na ausência de qualquer objeto específico, diz-se do sol que ele brilha; assim também pode ser dito de Brahman, na ausência de quaisquer objetos, que ele “pensa”. (Idem, p. 31)

Aqui chegamos ao ponto central da análise proposta por Taber. Para Sankara, a identidade fundamental entre o eu e o Absoluto depende da compreensão da natureza da consciência pura como um estado radicalmente livre e incondicionado, na medida em que uma tal consciência não depende da relação entre sujeito e objeto, e consequentemente não pode ser pensada a partir do modelo usual e bem conhecido da relação intencional. Mais do que isso, Sankara propõe a tese de que a própria essência comum entre Brahman e Atman é justamente essa consciência pura, ser consciente eterno e imutável, muitas vezes descrito na literatura sagrada indiana como o puro observador⁷. Como afirma Taber, indicando de modo mais explícito o estatuto metafísico da consciência defendido por Sankara, “o eu é essencialmente consciente, mas na verdade consciente de tal maneira que não necessita de um objeto do qual seja consciente. Sua consciência é pura. (...) a consciência pura é essencial para o eu, não como uma propriedade, mas antes como sua substância.” (1983, p. 33)

Assim, a posição metafísica de Sankara foi muitas vezes imediatamente rejeitada em função da assunção de um estado incomum ou inacessível de consciência como pressuposto de seus argumentos. Além disso, se o objetivo principal do Advaita Vedanta é conduzir seu interlocutor à compreensão monista radical da identidade entre o eu e o Absoluto, e com isso estabelecer o fundamento último do conhecimento, o argumento parece gerar uma espécie de paradoxo, pois, conforme Taber explicita:

a consciência é, segundo ele, indeterminada e sem objeto. Mas a própria palavra ‘consciência’ - em sânscrito, aparentemente, como em inglês - implica que esteja presente um objeto de consciência, o que a torna determinada, pertencente a uma classe de estados específicos de consciência. (Idem, p. 41)

No entanto, e aqui encontramos uma contribuição interessante da leitura de Taber. A proposta de pensar a filosofia do Advaita Vedanta enquanto filosofia transformativa ou transformadora tem por principal objetivo indicar como o discurso aparentemente paradoxal das teses de Sankara almeja superar o sentido usual do conceito de consciência, e pretende realizar essa superação ao demonstrar por via negativa a insuficiência da acepção comum, o que significa dizer também que a compreensão genuína da ideia de consciência pura depende, em última instância, de uma experiência direta dessa consciência pura. E isso, segundo a leitura de Taber, ocorre por uma dupla via transformadora, ou em dois níveis distintos: (1) a partir de um conjunto de pressupostos práticos de purificação ou elevação do espírito, que na tradição indiana clássica assume múltiplas formas, sendo a mais conhecida delas o caminho óctuplo que Patanjali descreve na sua sistematização do yoga - é o que Taber denomina por nível pré-cognitivo⁸; (2) através da elucidação conceitual dessa realidade sempre presente da consciência pura como nossa natureza mais

⁷ Os termos aqui são múltiplos, a depender de qual tradição estamos tratando: *Sakshi*, *Atman*, *Purusha*, dentre outros.

⁸ “O primeiro é o nível pré-cognitivo que implica a eliminação da “impureza” – as fontes psicofisiológicas (*samskaras*) do comportamento e das crenças que perturbam a totalidade da vida e reforçam o sentido de si mesmo como um indivíduo separado, distinto de um Outro. Esta purificação é acompanhada por uma expansão ou esclarecimento da consciência.” (TABER 1983, p. 63-4)

íntima ou mais profunda, o que implica na transformação de sentido dos termos que tentam nomear essa realidade; – Taber descreve essa etapa como conhecimento explícito (proposicional)⁹.

Além disso, não parece fazer sentido a recusa *prima facie* de uma realidade ao menos possível de outra forma de consciência, simplesmente porque o conceito filosófico tradicional de consciência tenha ignorado tal possibilidade a partir de sua definição restritiva, ou mesmo quando não tenhamos a experiência direta dessas outras possibilidades para além do que determina nossa consciência atual ou usual:

não há razões formais para julgar impossíveis outros modos de experiência ou consciência. Isto significa que não há razões formais para julgar que a consciência deva ser intencional, potencialmente dirigida a vários tipos de objetos e em constante mudança – numa palavra, sensorial. Esse é o nosso modo habitual de consciência. Mas certamente é errado fazer afirmações sobre o que deve ser o caso com base no que é ordinário ou habitualmente o caso. (TABER 1983, 102)

Por isso Taber confere à ideia da consciência pura, tal como o propõe Sankara, um caráter meramente problemático, e não simplesmente absurdo (1983, p. 54). Assim, do ponto de vista argumentativo, o discurso filosófico do monismo Advaita Vedanta serve como ferramenta de reconhecimento de uma realidade sempre presente e fundante do próprio indivíduo, reconhecimento de “uma auto-intuição que precisa apenas ser articulada para se tornar evidente.” (idem, p. 60) O engano, que nesse caso é sempre um autoengano, é provocado pela tentativa de esgotar a compreensão da natureza da subjetividade consciente através das possibilidades já empiricamente conhecidas de sua descrição conceitual, ou melhor, o engano é tomar uma das ferramentas do reconhecimento pela realidade a ser reconhecida. Em certa medida devemos, como já antecipou Fichte em 1804¹⁰, jogar a escada fora depois de usá-la.

II

A filosofia de Fichte começa, de forma única, com uma prescrição: a demanda de pensar a si mesmo. Isto não significa que se deva pensar *sobre* si mesmo; em vez disso, é preciso retirar-se da consciência do mundo e concentrar-se na consciência interior e, assim, fazer um ajuste fundamental no seu modo de consciência. A doutrina da ciência é prática desde o seu início, na medida em que começa não com uma afirmação, mas com algo a fazer. O empreendimento da doutrina da ciência não pode ser realizado se não se praticar o ato em questão. (TABER 1983, p. 70)

A doutrina da ciência inicia por um ato. Mas em que exatamente consiste esse ato? Um primeiro problema surge na própria escolha de tradução dos termos empregados por Fichte. No original do texto utilizado por Taber – no bem conhecido início da *Primeira Introdução à Doutrina da Ciência*, encontramos mobilizados termos relativos ao olhar e à atenção, como designam respectivamente *Blick* e o verbo *aufmerken*¹¹. A tarefa inicial, portanto, não constitui-se a partir de um *pensar* de si mesmo do eu, mas de um *observar interno*, de um *voltar-se da atenção ou do “olhar”* para a interioridade de si. Isso fica ainda mais claro no modo como Fichte descreve esse mesmo ato na *Segunda Introdução à Doutrina da Ciência*:

Esse intuir de si próprio que se requer do filósofo, na realização do ato a partir do qual o eu surge para ele, denomino *intuição intelectual*. Ela é a consciência imediata de que eu atuo, e do que eu faço: ela é aquilo a partir do qual eu sei algo, porque eu o faço. Que exista uma tal faculdade da intuição intelectual é algo que não se permite demonstrar por conceitos, nem se pode construir a partir de conceitos aquilo que ela é. Cada um deve encontrá-la de modo imediato em si mesmo, ou jamais a conhecerá. A exigência de que se deva demonstrá-la através de um raciocínio é algo ainda mais extraordinário do que o seria um cego de nascença exigir a alguém que lhe explicasse, sem que ele precisasse enxergar, o que as cores são. (GA I 4, pp. 216-217; SW I 463 - grifo do autor)

⁹ “Em segundo lugar, ocorre num nível de conhecimento explícito (proposicional) da verdadeira natureza de si, que informa o confronto ingênuo com a consciência pura alcançado no primeiro nível e culmina numa *experiência direta* dela.” (Idem, p. 64)

¹⁰ FICHTE GA II/8: 378; WL 1804; *Nachgelassene Werke* (NW) II, p. 291

¹¹ “Merke auf dich selbst: kehre deinen *Blick* von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres – ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut. Es ist von nichts, was ausser dir ist, die Rede, sondern lediglich, von dir selbst.” (FICHTE GA I 4, p. 186; SW I, 422 - grifo meu).

Nesse sentido, encontramos um paralelo bastante explícito entre a tese de Sankara a respeito da consciência pura e o modo como Fichte concebe a expressão ‘intuição intelectual’. Não existe a possibilidade de uma determinação conceitual ostensiva do que constitui o teor ou conteúdo dessa intuição, justamente porque seu conteúdo é simplesmente um não-contúdo, ou ao menos um não-contúdo na perspectiva da determinação conceitual de um conteúdo, um puro agir da consciência que se constitui ao captar-se agindo¹². Por isso, tanto a intuição intelectual de Fichte quanto a consciência pura de Sankara produzem uma situação epistêmica anômala, na qual temos um saber sem objeto, uma atenção sem foco ou intenção específica, um olho que vê apenas o próprio olhar. Por isso também em ambos os casos a impossibilidade de determinação conceitual plena dessa situação ou desse estado exclusivamente subjetivo ocorre por força do próprio conceituar, pelo fato de que qualquer conceituação já é uma bipartição, já estabelece um dualismo epistêmico. Como enfatiza Taber a respeito desse ponto,

é evidente que a intuição intelectual não tem relação com os modos de discurso; é um recolhimento [*withdrawal*], uma inversão. O argumento de Fichte é que este ato espontâneo define, no entanto, um tipo de conhecimento autêntico e concreto. Pois é a natureza do eu como auto-reflexão que estipula que ele pode, na verdade, que ele deve ser abordado por um ato subjetivo, uma introversão da mente. (TABER 1983, p. 134)

É bastante compreensível que tal estratégia filosófica tenha sido alvo de múltiplas críticas, especialmente no que se refere à impossibilidade de publicizar ou determinar de forma precisa uma via de acesso universal à experiência ou ao ato sugeridos. No caso de Sankara, havia o atenuante de que estados de consciência pura já se encontravam descritos em boa parte da literatura sagrada indiana. Fichte, no entanto, ao elaborar a explicação do fundamento de seu sistema a partir da intuição intelectual, foi acusado em sua época de misticismo sem sentido, de vazio intelectual e até de charlatanismo¹³, se quisermos apenas mencionar por exemplo as acusações desmedidas de Schopenhauer, seu ex-aluno¹⁴ em Berlim. A Doutrina da Ciência apareceu aos olhos de vários de seus contemporâneos – talvez em função de certa impenetrabilidade do seu texto muito exigente e de difícil compreensão – como uma espécie de seita iniciática restrita, como um clube exclusivo para os eleitos.

No entanto, se aceitamos a proposta interpretativa de Taber, o caráter supostamente obscuro ou místico da intuição intelectual fichtiana denota somente um processo transformativo que ainda não se realizou. Mais do que isso, se a Doutrina da Ciência pode ser lida como uma filosofia transformativa, ela deve buscar caminhos cada vez mais esclarecedores ou conceitualmente potentes para conduzir a consciência a uma apreensão plena de si, de modo que o caminho da filosofia transformativa é uma espécie de deslocamento de sentido da experiência¹⁵, do sentido mais óbvio e natural ao mais elevado e profundo. Como bem define Taber, adotando a terminologia típica da filosofia transcendental kantiana:

¹²“O eu não antecede a autoconsciência. Não existe como um ser individual capaz de autoconsciência que subsequentemente se eleva à autoconsciência. O self, o eu, realiza o ato de autorreflexão e origina a si mesmo em um só golpe” (TABER 1983, p. 73).

¹³ Como é bem conhecida, essa “crítica”, que é endereçada não só a Fichte, mas a todos os principais nomes do idealismo alemão pós-kantiano, aparece implícita ou explicitamente na obra principal de Schopenhauer: “meus escritos portam a marca da honestidade e sinceridade de uma maneira tão nítida em sua face, que lhe permitem distinguir-se explicitamente daqueles dos três famosos sofistas do período pós-kantiano. O leitor sempre me encontrará no ponto de vista da REFLEXÃO, isto é, da deliberação racional, nunca no ponto de vista da INSPIRAÇÃO chamado intuição intelectual, ou do pensamento absoluto, cujos nomes mais corretos são: vazio intelectual e charlatanismo.” (SCHOPENHAUER 2005, p. 30).

¹⁴ Por incrível que pareça, o autor da citação da nota anterior é justamente o mesmo que frequentou os cursos de Fichte entre 1811 e 1812 na Universidade de Berlim. Apesar das profundas divergências teóricas, há um conjunto de teses presentes no *Mundo como vontade e como representação* que claramente demonstram certa influência de Fichte e Schelling no pensamento schopenhaueriano. No entanto, não é aqui o lugar adequado para abordar essa complexa discussão. Cf. uma recente contribuição sobre o tema no artigo de Takao Ito (ITO 2015).

¹⁵“Deveria ficar claro que para Fichte, assim como para Sankara, a filosofia culmina na intuição e em uma elevação completa e dramática da vida. Considero isso o cerne da filosofia transformativa. O conhecimento, quando aplicado à intuição intelectual, cristaliza-se numa experiência direta” (TABER 1983, p. 91)

a filosofia transformativa não envolve um uso transcendente (ilegítimo) de conceitos do entendimento; nem sequer envolve o seu uso regulativo (legítimo). Em vez disso, introduz novos conceitos de compreensão para uso imanente ou empírico. O filósofo transformador não se esforça para apreender através do mero raciocínio objetos que estão além do campo da experiência possível; ele ativa regiões de experiência até então não apreciadas, fornecendo conceitos pertencentes a elas. (TABER 1983, p. 100)

Para que seja possível essa “ativação” de regiões da experiência usualmente não apreciadas, um eufemismo metodológico de Taber para indicar mais precisamente estados elevados ou até mesmo extáticos de consciência, o projeto fichtiano precisa estabelecer uma base pré-cognitiva de formação, uma *Bildung* que fomente a possibilidade dessa transformação. Ao que tudo indica, Fichte não entrou em contato direto com qualquer exemplo das traduções da literatura sânscrita tão em voga na sua época, e por essa razão jamais poderia assumir como pressuposto necessário de formação pré-cognitiva algo similar ao conjunto de práticas da tradição do Yoga, como o fez naturalmente Sankara. O processo de formação pré-cognitiva na Doutrina da Ciência, como sugere Taber¹⁶, situa-se naquilo que Fichte apresenta como proposta educacional em seus *Discursos à Nação Alemã*, sobretudo na adoção das teses de Pestalozzi acerca do desenvolvimento de atividades que estimulem precocemente o livre exercício da intuição.

Assim, descobrimos que o sistema filosófico de Fichte contém todos os elementos que identificamos no nosso estudo de Sankara como constituintes da filosofia transformativa: (1) experiência – um nível mais elevado de consciência que é uma pré-condição para a inteligibilidade do sistema; (2) práxis – um método para cultivar esta consciência superior; (3) conhecimento – um corpo de doutrina que constitui o tema principal do sistema e articula o componente experencial; e finalmente (4) transformação – um renascimento dramático e completo resultante deste *insight*. (TABER 1983, p. 95)

Portanto, é possível perceber nessa tentativa de aproximação entre as filosofias de Fichte e Sankara, nesse extemporâneo e utópico diálogo, uma surpreendente base comum, uma pressuposição que faz da doutrina da ciência a mais indiana das filosofias alemãs: a tese de que o ponto fundamental de todo conhecimento, seja ele sensível ou racional, reside em uma instância de autoconhecimento não-conceitual, pré-conceitual, ou melhor dizendo, sobretudo supraconceitual, instância que se confunde com a consciência pura, com o conhecimento de si que não ocorre por reflexão e sim por inflexão, não pelo conceito e sim pela intuição direta de si.

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

Tenho apenas uma unidade, não através de construção, mas simplesmente *dada*; uma unidade não do pensamento, e do juízo, mas da intuição, da própria apercepção imediata; isto faltava; só a partir de sua inclusão a síntese pode tornar-se verdadeiramente completa. Tacitamente ela se manifesta sem dúvida por toda parte.¹⁷

III

“Isto foi precisamente a dificuldade de toda filosofia que não quis se tornar um *dualismo*, mas que levou a sério a busca pela unidade: que ou nós é que devemos perecer, ou Deus. Nós não o queremos, Deus não o pode!”¹⁸ Nessa única sentença, Fichte registra de maneira magistral os dois impasses que nortearam sua investigação. A filosofia que não quer se tornar um dualismo é justamente aquela que comprehende a razão de modo sistemático e procura demonstrar o fundamento último desse sistema. Ao mesmo tempo, tal exigência de unidade sistemática conduz a filosofia, em última instância, a seu próprio limite. Em linhas gerais, o projeto filosófico de Fichte não é senão a tentativa de resolver esses dois problemas, e cada qual obtém uma possível resposta nas respectivas duas fases principais de sua obra. Nesse sentido, a tarefa de uma fundamentação última do conhecimento revelou a intuição intelectual como verdadeiro alicerce de

¹⁶ Cf. TABER 1983, p. 91ss.

¹⁷ *Diarium. Ultima inquirenda*. FICHTE 2001, p. 266.

¹⁸ FICHTE GA II/8: 114; WL 1804. SW X, p. 147.

toda construção conceitual da razão. Nesse sentido também, o aprofundamento dessa fundamentação indicou uma raiz inescrutável, simplesmente porque inescrutável, da totalidade do saber: o próprio Absoluto.

No entanto, a posição de Fichte é em parte não só sustentável como coerente. A teoria sobre a intuição intelectual, tal como se apresenta na doutrina da ciência, não é de modo algum uma artimanha fabulosa que elimina todos os problemas teóricos do idealismo com um passe de mágica. Pelo contrário, a intuição intelectual é antes de tudo um diagnóstico, e um diagnóstico preciso sobre tais problemas: se o sistema de filosofia transcendental pretende ser consistente, ele deve abdicar de qualquer afirmação sobre um princípio transcendentemente à consciência. Se ele almeja completude, ele deve considerar como fundamento de sua limitação inclusive aquilo que o transcende. Este status paradoxal do sistema do saber é com certeza o tema mais delicado de qualquer filosofia que se queira compreender como ciência. A doutrina da ciência, ciência de todo saber, precisa evitar tanto um reducionismo epistêmico radical, que elimina toda possibilidade de transcendência, quanto uma recaída na velha metafísica edificante, que extrapola os limites da imanência transcendental.

Assim, uma questão crucial na teoria fichtiana do saber de si do próprio saber é a determinação de seu limite exterior, de sua fronteira máxima: o Absoluto. Mas “o que é, pois, o ser Absoluto?” – pergunta Fichte em 1801, respondendo em seguida de modo conciso: “aquilo que o saber capta como sua origem absoluta, e, portanto, o não-ser do saber.”¹⁹ O Absoluto é assim origem e negação do saber. Ora, se o Absoluto é origem ou fundamento último do saber, este saber deve estar contido no próprio Absoluto; mas se isto é verdadeiro, então o Absoluto é uma negação *sui generis* do saber, não uma simples oposição lógica, mas uma oposição por superação. Nesse sentido, a relação entre o Absoluto e o saber reproduz aqui aquela relação entre o eu absoluto e o binômio eu/não-eu determinados, exposta na primeira versão da doutrina da ciência. Que implicações isso traz ao próprio conceito de saber?

Uma primeira consequência diz respeito justamente a teoria fichtiana do saber enquanto imagem. O fundamento incondicionado, que é em si, por si e para si, tem na intuição intelectual sua primeira imagem ou manifestação, e esta por sua vez tem na estrutura lógico-transcendental sua própria imagem, ou seja, temos aqui a imagem da imagem. Porém, é interessante observar aqui que o caráter de imagem permanece como propriedade comum em todas as relações estabelecidas, e esta continuidade possibilita ao eu reconhecer ambos os lados do limite em cada etapa de afiguração.

Uma implicação mais profunda se refere ao papel que o saber tem na definição da própria condição humana. Aqui surge o significado genuinamente soteriológico ou religioso da epistemologia de Fichte. Estando o saber limitado a partir de sua própria natureza imagética, sendo ele manifestação ou fenômeno de uma origem absoluta que lhe escapa, este mesmo saber deve servir como via de acesso àquilo que lhe dá sentido. A ultrapassagem dos limites de todo saber não é um simples ato de fé cega, mas uma espécie de prova por redução ao absurdo. O idealismo consumado, portanto, na medida em que é simultaneamente autonegação do entendimento e autocompreensão de seu limite inerente, deve chegar a um realismo absoluto, cuja expressão não-discursiva é a própria vida da consciência. Como diz Fichte em um fragmento de seus últimos textos, “na exposição da doutrina da ciência porvir tudo depende de se negar a reflexão a partir dela mesma.”²⁰

O Absoluto constitui-se limite do saber finito, portanto, na medida em que também se torna possibilidade ilimitada do viver. Assim, o conceito de saber determina uma etapa transitória no processo de autorrealização da essência humana, cuja totalidade jamais se esgota na pura racionalidade. A teoria do conhecimento de Fichte, apesar de todo seu rigor lógico e sistemático, é na verdade uma tentativa de esclarecer conceitualmente o caminho de ascensão do sujeito para além de sua mera conceitualidade, ou do eu para além de sua mera egoidade. Nesse sentido, a via ascendente da doutrina da ciência parece indicar uma completa reavaliação

¹⁹ FICHTE GA II/6: 195; WL 1801. SW II, p. 63.

²⁰ FICHTE 2001, p. 341.

da própria razão, ao transformar a identidade formal de um eu absoluto abstrato em identidade real de um eu enquanto consciência pura.

Não é um acaso que a doutrina da ciência tenha sido reformulada constantemente, tampouco tais reformulações se reduziriam apenas a um artifício pedagógico ou retórico adotado pelo autor, nem mesmo podemos atribuir essa multiplicidade como marca característica do filósofo do esforço. As constantes e muitas vezes radicais mutações da obra apontam para o mesmo problema não resolvido (ou talvez até mesmo não resolvível): Fichte jamais obteve uma exposição suficientemente acabada, suficientemente convincente sobre o fundamento último do saber e, consequentemente, sobre a natureza da consciência²¹.

Ou, mais precisamente, Fichte jamais obteve uma tal exposição justamente por perceber que qualquer definição ostensiva da consciência pura, qualquer tentativa de descrição desse fenômeno interno único e fundamental, por via discursiva, sempre produziria o contrário de si, sempre recairia na velha linguagem de nossa bem conhecida consciência cíndida²², reproduziria o sentido usual do termo ‘consciência’, que é sempre compreendido dentro de uma relação intencional. É justamente por isso também que o modo de expressão da doutrina da ciência, ao longo de suas transformações conceituais, caminha progressivamente para lugares cada vez mais distantes, para metáforas cada vez mais profundas.

Aliás, conforme acepções típicas dos dicionários de nossa língua, o termo ‘deslocamento’ costuma ser compreendido como mudança de lugar, transferência ou transposição, seja aplicado ao movimento físico de corpos e objetos, seja no que concerne ao deslocamento conceitual produzido por metáforas e translações. Des-locar, seguindo o desdobramento etimológico do verbo latino *dislocare*, tem como étimo principal *locus*, cuja origem linguística – assim consta no respeitado *Oxford Latin Dictionary* – seria dúvida ou duvidosa.²³ No entanto, a antiga língua sânscrita, fonte de diversas raízes etimológicas indo-europeias, traz no vernáculo o conceito de Loká (लोक), palavra polissêmica fundamental, que designa não apenas lugar, morada, região, ou mundo, mas também planos de existência e estados da mente. O mais impressionante é pensarmos que Loká aparentemente mantém relação próxima com o termo *lok* (लोक)²⁴, cujos sentidos são traduzidos, dentre outros, por luzir, saber e ver. *Licht, Wissen, Sehen*. Curioso e universal deslocamento, que sempre retorna a si.

²¹ “Para Sankara, uma forma estabelecida de pensar sobre o eu como consciência pura já está disponível como uma parte da linguagem que é desconhecida ou não utilizada – uma linguagem secreta inacessível ao não iniciado. Obtém-se acesso a ela e o direito de usá-la satisfazendo certos critérios. Fichte, embora tome emprestado grande parte da sua linguagem de Kant, está claramente empenhado em inventar, até certo ponto, a sua própria linguagem para realidades originalmente concebidas. Acredito que isso explica parte da confusão e da inconsistência encontradas em sua filosofia inicial. Lá ele ainda está procurando um modo adequado de expressar seu *insight*.” (TABER, 1983, p. 100)

²² Ou na “partição original”, para empregar a expressão do ensaio de Hölderlin, *Urteil und Sein*. Cf. BECKENKAMP 2004, p. 101.

²³ Cf. *Oxford Latin Dictionary*, p. 1039.

²⁴ Cf. BENFEY 1866, pp. 800-801.

Referências bibliográficas

- BECKENKAMP, João Sinho. 2004. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- BENFEY, Theodor. 1866. *A Sanskrit-English Dictionary*. London: Longmans, Green, and Co.
- BOTELHO, Octávio da C. 1999. A história do reconhecimento da filosofia indiana no ocidente. *Educação e Filosofia*, 13 (26), pp. 173-194.
- FICHTE, Johann G., Lauth, Reinhard. 2001. *Ultima Inquirenda J. G. Fichtes letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre Ende 1813/Anfang 1814*. Textband. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- FICHTE, Johann G., Lauth, Reinhard, and Gliwitzky, Hans. 1976. *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- GLARE, P. G. W., ed. 1968. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
- HEGEL, Georg W. F. 1996. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica.
- ITO, Takao. (2015). Fichte contra Schopenhauer? A doutrina do Eu como uma fonte teórica do “sujeito puro do conhecimento”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 6(2), 03–15.
- OTTO, Rudolf. 1926. *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha: Klotz.
- SCHOPENHAUER, Arthur. 2005. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo 1. São Paulo: Editora UNESP.
- SCHWAB, Raymond. 1950. *La Renaissance Orientale*. Paris: Payot.
- TABER, John. 1983. *Transformative philosophy: a study of Śankara, Fichte, and Heidegger*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- TOLA, Fernando; DRAGONETTI, Carmen. 2008. *Filosofía de la India: del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*. Editorial Kairós.