

**NOTAS SOBRE O CONCEITO DE INTUIÇÃO INTELECTUAL  
[INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG] EM FICHTE: DA RECEPÇÃO  
CRÍTICA DE HÖLDERLIN AO “ENSAIO DE UMA NOVA EXPOSIÇÃO DE  
1797”**

NOTES ON THE CONCEPT OF INTELLECTUAL INTUITION [INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG] IN FICHTE: FROM HÖLDERLIN'S CRITICAL RECEPTION TO THE 'ESSAY ON A NEW EXPOSITION OF 1797'

*Gabriel Nunes de Souza Jinkings<sup>1</sup>*

**Resumo:**

O artigo examina a noção de intuição intelectual [*Intellektuelle Anschauung*] em Fichte, destacando as diferenças em relação às breves menções encontradas na filosofia kantiana, particularmente na “Dissertação de 1770” e na carta a Marcus Herz (1772). Além disso, mostra como Fichte transforma esse conceito em sua própria filosofia. Nesse contexto, o fragmento *Urteil und Sein* de Hölderlin é uma importante primeira recepção à *Wissenschaftslehre* (1794/95) de Fichte, pois considera o *factum* da consciência conforme determinado pela filosofia kantiana. A partir da crítica de Hölderlin, analisamos como Fichte responde às objeções levantadas contra sua obra de (1794/95) no “Ensaio de uma nova exposição de 1797”; concluímos que Fichte não pretende romper com a letra [*Buchstabe*] de Kant, mas frequentemente costuma reconfigurar o significado das palavras para promover um novo desenvolvimento teórico. Ao descobrir o problema do *eu* e da autoconsciência, essa reconfiguração se revela fundamental para o avanço da questão.

**Palavras-chave:** Intuição intelectual; Consciência; Eu; Sujeito; Objeto;

**Abstract:**

The article examines the notion of intellectual intuition [*Intellektuelle Anschauung*] in Fichte, highlighting the differences from the brief mentions found in Kantian philosophy, particularly in the “Dissertation of 1770” and the letter to Marcus Herz (1772). Additionally, it shows how Fichte transforms this concept in his own philosophy. In this context, Hölderlin's fragment *Urteil und Sein* is an important early reception of Fichte's *Wissenschaftslehre* (1794/95), as it considers the *factum* of consciousness as determined by Kantian philosophy. From Hölderlin's critique, we analyze how Fichte responds to the objections raised against his work of 1794/95 in the “Essay on a New Exposition of 1797”. We conclude that Fichte does not intend to break with the letter [*Buchstabe*] of Kant, but often reconfigures the meaning of words to promote new theoretical development. By uncovering the problem of the *self* and self-consciousness, this reconfiguration proves fundamental for the advancement of this issue.

**Keywords:** Intellectual Intuition; Consciousness; Self; Subject; Object;

---

<sup>1</sup> Mestrando na linha de pesquisa em Estética e Filosofia da Arte, pertencente ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Goiás (PPGFIL/UFG). Possui graduação em filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0002-7795-9899>, Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/6007973364597316>, E-mail: [gabrieljinkings17@gmail.com](mailto:gabrieljinkings17@gmail.com)

## Introdução

*Intellektuelle Anschauung*, é o termo que traduz para o alemão a expressão latina *intellectualis intuitio* ou *visio intellectualis*, referenciada, principalmente, por Nicolau de Cusa.<sup>2</sup> Para Kant, a intuição intelectual só era possível ao *intellectus archetypus* divino, já que isso leva a pensar e representar um objeto de modo imediato, isto é, sem mediação sensível. Para Fichte na *Wissenschaftslehre* (1794-95) esta expressão é adotada de outra forma, indicando a ação do “Eu de pôr a si mesmo” como princípio fundamental da filosofia, explicando a estrutura de toda consciência. No “Ensaio de uma nova exposição de 1797”, a ação do “Eu de pôr-se como pondo”, constituindo assim, a unidade pré-reflexiva da consciência, sendo esta, imediata. A ideia de uma intuição intelectual em Fichte pode parecer contraditória com o próprio programa que ele se propôs, que diz querer fundar a letra [*Buchstabe*] de Kant, em outras palavras, a filosofia do espírito kantiano. Devido a essa mudança em relação a Kant, a recepção de sua “Doutrina da Ciência” encontrou críticos importantes, como Hölderlin. Este, acusa Fichte de querer ir além do *factum* da consciência, ao atribuir a identidade do *eu* a mesma qualidade do *ser* [*Sein*], isto é, da união pura e simples entre *eu* (sujeito) e *eu* (objeto) na intuição intelectual, que somente é possível ao próprio *ser*. Com base nessa percepção inicial, nossa intenção é diferenciar a compreensão desse termo em Kant e Fichte, além de determinar e problematizar o uso que Fichte faz dele, à luz da recepção crítica de Hölderlin à sua “Doutrina da Ciência” [*Wissenschaftslehre*] versão 1794-95. Vamos concluir explorando a compreensão desse termo em Fichte no “Ensaio de uma nova exposição de 1797”.

## Da impossibilidade de um intelecto que intui em Kant

Tanto a “Dissertação de 1770” quanto uma carta ao seu colega Marcus Herz (1772), tratam da impossibilidade de um intelecto que intui, embora de formas diferentes. Para esclarecer este conceito, Kant introduz algo que, mais tarde, constará em sua “Crítica da Razão Pura”, que são os limites da sensibilidade e da razão<sup>3</sup>, questão onde a representação torna-se um problema central. Kant estabelece a divisão entre o que é “sensível” e “intelectual” e a partir da distinção, pensa o fundamento, isto é, as condições de possibilidade do modo como se dá a representação do objeto no sujeito.

De maneira especulativa, ele se pergunta na carta, como é a relação que temos de nossas representações com os objetos, passivas (sensíveis) ou ativas (intelectuais)? Também a “Dissertação de 1770” se insere em meio à disputa entre o empirismo e o idealismo, na questão da representação. Por um lado, ou aceitava-se a representação como causa direta pelo objeto no sujeito (seguindo o princípio de causa e efeito); por outro, admitia-se apenas o sujeito como o único responsável pela constituição do objeto, ignorando o fato de que sua forma já está dada na natureza. Desse modo, Kant percebe nesta discussão, que além de ignorarem que haviam dois modos de conhecer, as representações da sensibilidade

<sup>2</sup> Cf. SELIGMANN-SILVA, nota 2 de tradutor, In: BENJAMIN, Walter. O conceito de crítica de arte no romantismo alemão. Tradução: Márcio Seligmann-Silva, Editora Iluminuras Ltda, 1999.

<sup>3</sup> Título que ele menciona na carta como um projeto futuro, mas que, mais tarde, ele chamará de Crítica da Razão Pura, publicado somente onze anos depois. Cf. KANT, Immanuel. Carta de Kant a Marcus Herz, de 21 fevereiro de 1772. trad. Paulo R. Licht dos Santos, *O Que nos Faz Pensar*, v. 1, 2012.

e do entendimento, também se tinha uma visão distorcida a respeito da sensibilidade, ao tratar os objetos sensíveis como coisas (LEBRUN, 1993, pp.41-43).

Na carta, Kant traz dois juízos equivocados de exemplo, que auxiliam na compreensão da distorção que se tinha da sensibilidade. Tais juízos são objeções feitas à Kant, a partir da leitura de sua dissertação. O primeiro é a interpretação de Johann Schultz (1739-1805), que pensava a intuição de espaço, como uma intuição intelectual, ao invés de uma forma pura do fenômeno sensível. No entanto, o espaço não nos apresenta nenhuma representação das coisas como elas são “não encontramos como fundamentos nem efeitos, nem relações” (KANT, 2012, p.49), por isso, não pode ser objetivo. O segundo equívoco se dá sobre a intuição do tempo, que neste momento, não só Schultz o apresenta, como também encontra semelhança nas objeções de Lambert, Mendelssohn e Sulzer. Eles acreditavam que, se o fluxo das coisas era contínuo e percebemos isso na realidade, só podemos conceber por conta do sentido interno. Dessa forma, a intuição interna acompanhava as mudanças aderindo às determinações das coisas em si mesmas. Todavia, Kant demonstra ser esta mais uma confusão. Pois o que concebemos como real se dá na forma dos fenômenos, de modo que os objetos no mundo estão em tempos e estados diferentes das coisas em si mesmas.

Têm-se, portanto, a necessidade de estabelecer os limites do conhecimento, além de esclarecer a forma como o indivíduo representa os objetos. Isto ocorre com uma compreensão mais precisa do funcionamento não só da faculdade da sensibilidade, mas também do entendimento: “[...] sendo preciso construir no lugar do que foi demolido ou, ao menos, uma vez desfeita a quimera, tornar dogmaticamente compreensível o conhecimento puro do entendimento e traçar seus limites” (KANT, 2012, p.49). Kant menciona na carta que, trata da divisão entre uma representação do *intellectus archetypus* e outra do *intellectus ectypus* já em sua dissertação. Contudo, pensou apenas na natureza negativa das representações intelectuais, que elas não podem ser modificações da alma pelo objeto. Se “as representações sensíveis representam as coisas como aparecem, as intelectuais, como elas são” (KANT, 2005, § 4), portanto, é necessário esclarecer ainda, se o que nos é dado é determinado pelo modo como nos afeta, e se as representações intelectuais se fundamentam nessa receptividade.

Ao se perguntar a natureza de nossas representações, é inequívoco que nossa representação é passível (sensível) diante dos objetos, uma vez que se ativo, os objetos seriam produzidos pela nossa própria representação, como a de um arquétipo [*Urbilder*] divino. Como nosso entendimento não é causa do objeto, nem o objeto é causa direta das representações do entendimento, resta pensar que é através dos sentidos, passivamente pela recepção do objeto, que o representamos. Mesmo as representações do entendimento, devem estar em concordância a este, pois não é ele que intui. Ainda que o conhecimento ali seja dado a *priori*, as qualidades, os conceitos, devem concordar com a realidade. Este, posteriormente, será o trabalho dedicado na “Crítica da Razão Pura”, determinar as fontes e natureza da metafísica científica, reduzindo-a a uma filosofia transcendental.

Enquanto no § 10 da “Dissertação de 1770”, Kant tem formulações bem entalhadas acerca da intuição intelectual, compreendendo sua impossibilidade para o homem, admitindo apenas um conhecimento simbólico, como vemos aqui:

[...] a intelecção apenas nos é lícita por conceitos universais *in abstracto*, não por um singular *in concreto*, pois toda a nossa intuição está adstrita a certo

princípio de uma forma unicamente sob a qual algo pode ser visto [*cerni*] pela mente de modo imediato, isto é, como singular, e não apenas concebido discursivamente por conceitos gerais. Ora, esse princípio formal de nossa intuição (espaço e tempo) é condição sob a qual algo pode ser objeto de nossos sentidos e, por isso, como condição do conhecimento sensitivo, não é um meio para a intuição intelectual. Além disso, toda a matéria de nosso conhecimento não é dada senão pelos sentidos, mas o númeno, como tal, não pode ser concebido por representações extraídas de sensações; conseqüentemente, um conceito do inteligível, como tal, é destituído de todos os dados da intuição humana. A intuição de nossa mente é sempre // passiva; e, por isso, apenas na medida em que algo pode afetar os nossos sentidos ela é possível. A intuição divina, porém, que é o princípio dos objetos, não a consequência deles [*objecto um est principium, non principium*], visto que é independente, é um arquétipo e, por isso, perfeitamente intelectual (KANT, 2005, § 10, pp. 243-244).

Na carta, Kant afirma ter deixado de lado na dissertação, a possibilidade de uma representação de um objeto sem ser afetado por ele. Tal questão responderia às objeções de Schultz, Lambert, Mendelssohn e Sulzer, que ainda confundiam a faculdade da sensibilidade e entendimento, e compreendia muito pouco da sensibilidade. Além disso, não apenas se restringindo ao escopo das questões trazidas na carta, uma resposta a essa pergunta traria outra possibilidade, isto é, da recorrente necessidade de responder isso por meio de um intelecto que intui. A carta parece ser um momento de transição, do trabalho da dissertação à Crítica da Razão Pura, com as questões que ainda permaneciam. Há algo de embrionário nela, que estará contido na “Crítica da Razão Pura”, formulado na pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?

Tais questões sobre a representação, formuladas mais tarde, na Crítica da Razão Pura, são respondidas a partir do que Kant determina à metafísica científica: a capacidade de pensar conceitos e aplicá-los na intuição, ou seja, a partir de seu método transcendental, os objetos nos são dados por meio da sensibilidade (faculdade passiva que recebe as impressões sensíveis). Isso implica que os objetos passíveis de conhecimento empírico precisam ser possíveis de serem dados no espaço e tempo, isto é, precisam ser objetos de uma experiência possível. Pela faculdade da sensibilidade os objetos são dados e pelo entendimento (faculdade ativa, que estabelece regras) são conceituados sendo que, entre ambas faculdades, Kant situa o esquematismo transcendental.

Diferente de seus antecessores, Kant deixa de se preocupar com as coisas em si mesmas, pois estão além dos limites da experiência. Mesmo que sejamos impulsionados a ir além desses limites, Kant chama atenção para aquilo que pode ser visto como incondicionado, que não pode ser pensado sem cair em contradição, pois não podem ser encontradas naquilo que conhecemos (KANT, 2015, pp. 31-32). Com isso, seu trabalho trata somente de fundamentar o método transcendental que dá condições de possibilidade para o conhecimento apriorístico científico.

Mesmo a identidade da autoconsciência necessita da intuição sensível, isto é, requer mediação sensível. O *eu penso* é uma representação tanto quanto a intuição. No entanto, se a intuição é uma representação dada antes de todo pensamento, a representação desse múltiplo somente pode ser dada através da representação da autoconsciência, uma vez que, as representações de minha intuição só são minhas se pertencem a uma autoconsciência. Kant elucida essa relação entre intuição e pensamento através do que ele chama de *apercepção originária*, em que o diverso da intuição está em constante relação com o *eu penso*, sendo este, uma representação que não pertence à sensibilidade, mas acompanha

todas as outras representações e não é acompanhada de nenhuma outra, portanto, uma apercepção pura que liga originariamente todas as outras representações. À unidade alcançada, Kant denomina de unidade transcendental da autoconsciência, que possibilita o conhecimento *a priori* (KANT, 2015, pp. 129-130):

O pensamento de que todas essas representações dadas na intuição me pertencem significa tão somente que eu as unifico em uma autoconsciência, ou que pelo menos posso unificá-las; e, ainda que ele próprio não seja ainda a consciência da síntese das representações, ele todavia pressupõe a possibilidade desta última, i. e., pela simples razão de que eu posso compreender o diverso das mesmas em uma consciência, eu as denomino, em conjunto, minhas representações; pois do contrário eu teria um “eu” (*Selbst*) tão multicolorido e diverso quantas são as representações que tenho e das quais sou consciente. A unidade sintética do diverso das intuições é, pois, enquanto dada *a priori*, o fundamento da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o meu pensamento determinado (KANT, 2015, pp. 130-131).

Dessa maneira, Kant pressupõe a possibilidade de ligar o diverso de representações apenas se há uma consciência (unidade sintética), e com isso, também a representação da identidade da consciência nessas representações. Esta ligação, somente o entendimento pode empreender, pois independe dos objetos e a realiza *a priori* sob a unidade da *apercepção*. Sem a identidade completa da autoconsciência, Kant determina a impossibilidade dessa síntese. Desse fato, o *eu* deve ser consciente da síntese necessária da unidade originária da *apercepção*: “Sou consciente do eu idêntico, portanto, relativamente ao diverso das representações dadas a mim em uma intuição, porque as denomino conjuntamente minhas representações, e elas assim constituem uma” (KANT, 2015, p. 131). A unidade da consciência é a condição objetiva de todo conhecimento e o primeiro conhecimento puro do entendimento. Ela é o princípio fundamental de todo uso do entendimento e também condição para a unidade da consciência empírica, em que a forma pura da intuição do tempo, submete-se às condições da consciência originária.

Mas ainda é necessário esclarecer: há em Kant a possibilidade de se conceituar o *eu* sem uma mediação empírica? Para pensarmos nesse problema, tomemos como auxílio este trecho da nota 12 do primeiro prefácio à edição B da CRP:

Mas eu sou consciente de minha existência no tempo (portanto também da sua determinabilidade neste) por meio da experiência interna, e isto é mais do que ser meramente consciente de minha representação, mas é a mesma coisa que a consciência empírica de minha existência, que só é determinável por meio da relação com algo que seja ligado, fora de mim, à minha existência. Assim, esta consciência de minha existência no tempo é idêntica à consciência de uma relação a algo fora de mim, e é portanto experiência, não ficção, sentido e não imaginação, e liga meu sentido externo ao interno de maneira indissociável: pois o sentido externo já está numa relação da intuição a algo real fora de mim, e a realidade do mesmo, à diferença da imagem, consiste simplesmente em que ele seja, tal como ocorrerá aqui, indissociavelmente ligado à própria experiência interna, como condição de sua possibilidade (KANT, 2015, p. 131).

Neste trecho, Kant responde à nossa pergunta, demonstrando que, o conceito de *eu* necessita da experiência, isto é, precisa da intuição sensível para ter a representação do *eu*. Assim, o conceito de *eu* é dado primeiramente na consciência empírica, já que só sou consciente dele através da abstração da

representação do diverso, em que ocorre a síntese em unidade. Portanto, ela só é submetida às regras do entendimento se percebida através da intuição. Somente depois disso ela se relaciona no sentido interno, que é ligado e abstraído para aplicação das categorias do entendimento.

Kant insiste na necessidade da intuição sensível para a representação do *Eu sou*. É preciso relacionar-se com algo fora de mim para que o *eu* seja determinado, isto é, perceber a minha própria referência de sentido, e com isso tornar-me consciente de que eu existo no tempo. A existência depende da intuição, pois só é determinada em relação a objetos dados. Com isso, ele se distancia de qualquer suposição de uma intuição intelectual na determinação da existência. O “eu penso” é dado como auto intuição, na forma *a priori* do tempo, que é sensível. Este ato é espontâneo, o determinante é externo ao indivíduo, portanto não pode ser visto como um ato de autodeterminação e sim, uma mera forma de representar a espontaneidade do meu pensar. A nossa existência só é determinável sensivelmente, como fenômeno. Kant chama essa espontaneidade de inteligência<sup>4</sup>.

### Ser e identidade - Hölderlin e a autoconsciência

No fragmento *Urteil und Sein*<sup>5</sup> de Hölderlin, que representa uma primeira recepção à *Wissenschaftslehre* 1794/95 de Fichte, ele expressa uma crítica à unidade [*Einigkeit*] pré-reflexiva de Fichte, a partir do que se entende como juízo [*Urteil*]. De acordo com Joãosinho Beckenkamp, um dos tradutores do fragmento de Hölderlin no Brasil, o texto foi publicado inicialmente em 1961 por F. Beißner, mas só ganhou repercussão a partir de um artigo de Dieter Henrich de 1965, que destacou sua importância na história da formação do idealismo alemão (BECKENKAMP, 2004, p.101). Presume-se que este fragmento seja uma resposta ao texto de Fichte, não apenas devido ao seu conteúdo, mas também devido à datação sugerida por Beißner, que aponta para 1795, quando Hölderlin esteve em Jena e assistiu às aulas de Fichte.

O fragmento pode ser dividido, de acordo com seu conteúdo, em três partes, no modo como se articulam os conceitos: juízo, efetividade e ser (BECKENKAMP, 2004, p.107). Mas, exporemos pela ordem ser-juízo-efetividade que Beckenkamp menciona ser sugerida por Michael Franz<sup>6</sup>.

Para Hölderlin não é possível pensar uma unidade pré-reflexiva, isto é, uma ligação entre sujeito e objeto, sem remeter ao próprio *ser* [*Sein*]. De modo que apenas ali pode-se falar de uma *união pura e simples*, um ser incondicionado, em outras palavras, de uma *intuição intelectual*. Para ele, Fichte confunde *ser* com identidade, lugar que dá a origem à cisão, ou o autodistanciamento entre o (eu) sujeito e o (eu) objeto. O *eu* só é possível através desta separação, do *eu* do *eu*. Portanto, para Hölderlin, a identidade é a perda da unidade no *ser* e, conseqüentemente, da própria *intuição intelectual*.

Nos termos de Hölderlin, Fichte quer ir além do *factum* da consciência, já que a unidade pré-reflexiva alcançada por Fichte é uma identidade, não o ser absoluto. Esta diferenciação é importante para o contexto de recepção da obra de Fichte, uma vez que ele menciona na obra, um *Eu* absoluto. Disto, surge a questão:

<sup>4</sup> Ver em: nota 17 da CRP (KANT, 2015, p.144).

<sup>5</sup> HÖLDERLIN, F. “Urteil und Sein”, In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: PUCRS, 2004.

<sup>6</sup> Cf. M. Franz. “Hölderlins Logik: Zum Grundriß von ‘Seyn Urtheil Möglichkeit’”, in: Hölderlin-Jahrbuch XXV (1986-87), pp. 93-124.

como é possível a autoconsciência?<sup>7</sup> Já que, enquanto identidade, me auto distancio de mim mesmo, como posso me reconhecer? Essas questões demonstram que para Hölderlin, a identidade constitui um problema.

Voltando-se agora para o conceito de juízo [*Urteil*], com os termos sobre o ser de Hölderlin expostos, nos perguntamos: A nossa consciência é resultado do juízo? Hölderlin concebe o juízo como a perda da unidade originária (intuição intelectual) entre sujeito e objeto. Assim, o juízo é a partição original [*Urteilung*]<sup>8</sup> onde encontramos “Eu sou eu”, isto é, onde relaciono comigo mesmo como objeto. Se o juízo pressupõe o ser como unidade, um estado anterior onde o sujeito e objeto não estão separados, como é possível a autoconsciência sem o ser?<sup>9</sup> Ou melhor, como podemos relacionar consigo mesmo, sem que esta relação seja a partir de um fragmento do eu em (eu) objeto? Este torna-se, portanto, o problema

<sup>7</sup> Cf. HÖLDERLIN, in BECKENKAMP, 2004, p.107.

<sup>8</sup> Segundo Beckenkamp: “Hölderlin etimologiza o termo ‘*Urteil*’, separando-o em seus componentes ‘*ur-*’ (original, primitivo) e ‘*Teil*’ (parte), chegando, assim, ao conceito de uma partição (*Teilung*) original (*Ur-teilung*). Destarte, o juízo (*Urteil*) significa sempre já uma partição original (*Urteilung*)” (BECKENKAMP, 2004, p.108).

<sup>9</sup> Segundo João Cunha (2013), a partir da leitura do §3 da *Wissenschaftslehre*, Fichte “apresenta de maneira original a noção de juízo tético para elucidar a natureza fundamental do *Grundsatz* que deve fundar o sistema do saber” (CUNHA, 2013, parágrafo 4). Ora, se o terceiro princípio é uma tarefa [*Aufgabe*] da ação, e não sua solução [*Losung*], isto é, dado que a identidade da consciência é suprimida por um não-eu, então “deve ser encontrado um X qualquer, mediante o qual todas essas conclusões possam ser corretas sem que a identidade da consciência seja suprimida” (FICHTE, p.53). Fichte pensa o princípio da razão através da abstração do terceiro princípio para se pensar o X puro. “Se se faz abstração do conteúdo determinado, o eu e o não-eu, se toma a mera forma da unificação de opostos pelo conceito de divisibilidade, temos então a proposição lógica até hoje denominada princípio de razão (*Satz des Grundes*)” (FICHTE, 1992, p.55). Fichte empreende a abstração realizando um contorno de juízos sintéticos e antitéticos, isto é, da afirmação e da negação, pois estes juízos levam a uma limitação da validade do princípio da razão. Tais juízos funcionam sempre implicando um terceiro termo como fundamento da relação entre sujeito e predicado a partir de uma razão de distinção ou de referência (FICHTE, 1992, p.58). Por analogia, Fichte chega à conclusão que os juízos téticos é oposto a estes:

“Um juízo tético, porém, seria aquele em que algo não fosse igualado a nenhum outro nem oposto a nenhum outro, mas meramente posto igual a si mesmo; não poderia, por conseguinte, pressupor nenhuma razão de referência ou de distinção, nenhum fundamento. O terceiro termo, que ele contudo, segundo a forma lógica, tem de pressupor, seria meramente a tarefa de um fundamento (*Aufgabe für einen Grund*)” (FICHTE, 1992, p.58).

O *eu sou* é o juízo desta espécie, “em que nada é dito do eu mas sim é deixado vazio o lugar do predicado para a determinação possível do eu ao infinito” (FICHTE, 1992, p.58). Assim, Fichte determina que, o método do espírito humano nos juízos téticos fundam-se no pôr do eu pura e simplesmente por si mesmo (FICHTE, 1992, p.59). Segundo Cunha, Fichte se refere a esta tarefa do espírito, “o pôr absoluto” como realização sempre em devir, isto é, algo a ser pensado como um telos projetado na história como realização prática do homem (CUNHA, 2013, parágrafo 15), visto que na *Wissenschaftslehre*, Fichte propõe que seja um sistema da liberdade. Na interpretação de Cunha, Fichte empreende um movimento em que é possível falar do ser fora da “posição” do juízo, já que para Fichte, o juízo apresenta [*Darstellung*], apenas uma imagem esmaecida do sistema do saber, a partir da limitação da síntese e antítese. Se o juízo tético escapa do princípio da razão, ele supõe ser possível uma reflexão que escape do campo da representação. Assim, Fichte pode ter assumido a possibilidade de uma intuição intelectual, somente enquanto de um ato originário. Cunha fundamenta isso a partir de uma inversão que Fichte realiza, no fim da parte teórica da *Grundlage*, na correlação entre juízo e entendimento (CUNHA, 2013, parágrafo): “‘Se não há nada no entendimento, não há juízo; se não há juízo, não há nada no entendimento para o entendimento’; e, mais abaixo: ‘O pensável e a pensabilidade como tais são mero objeto do juízo. Apenas o julgado como pensável pode ser pensado como causa da intuição.’” (Grifos com base em CUNHA, parágrafo 33). Para mais, ver em: CUNHA, J. G. M. “Juízo, ser e reflexão: Hölderlin leitor de Fichte”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 6 | 2013.

central do texto, já que com a posição de Hölderlin, é preciso pensar as condições de possibilidade da consciência pré-reflexiva em Fichte. É necessário ainda, entender como ele pensa a intuição intelectual, devido às objeções feitas por Hölderlin, que entende este conceito não como pertencente ao eu, e sim ao ser. O “Ensaio de uma nova exposição de 1797” pode elucidar melhor essa compreensão em Fichte.

Por último, com relação ao tema da efetividade, Hölderlin quer tornar claro que, efetividade e possibilidade possuem uma relação recíproca, isto é, possibilidade pressupõe efetividade, já que não podemos pensar um objeto no entendimento sem que antes ele tenha sido dado efetivamente na intuição. Já na relação entre possibilidade e necessidade, há uma relação de exclusão, ou seja, o primeiro não é um conceito dos objetos da razão, pois “os objetos da razão são pura e simplesmente necessários e não são passíveis de nenhuma condição” (IBER, Christian; BARBOSA, Nicole, 2014, p.20), quer dizer, os objetos nos são dados por inteiro, independente de sua realização.

### **A intuição intelectual como autoconsciência no “Ensaio de uma nova Exposição de 1797”**

Em resposta à recepção crítica de Hölderlin à *Wissenschaftslehre* (1794/95) e a outras que o acusaram de Transcendentismo<sup>10</sup>, Fichte se defendeu alegando que sua filosofia é imanente, como será evidenciado na nova versão. No ensaio, a ordem e a apresentação foram alteradas em comparação com a versão anterior. Ele não mais divide o *eu* teórico do *eu* prático, mas une estes dois. O ponto de partida já não é mais o *factum* da consciência  $A=A$ , mas sim uma teoria da autoconsciência. Além disso, a autoposição a que se refere na versão de 1794/95 difere da de 1797, sendo expressa como “pensar”.

Fichte nesta versão procura pensar uma consciência que seja condição de toda consciência, ou melhor, a consciência de um ato que seja condição para refletir sobre qualquer ato, daí o caráter inerente, ele argumenta que: há uma consciência pré-reflexiva do ato de pensar que possibilita a reflexão. Este é o princípio da teoria da consciência, uma consciência imediata. No próprio exercício se dá a imediatez da consciência. Será através deste exercício, isto é, um procedimento no qual Fichte nos orienta a chegar na relação com o pensamento, de modo a tratá-lo na forma familiar “tu”, que demonstrará a relação do *eu* consciente de modo direto, quer dizer, não como objeto, e sim como sujeito que se põe como sujeito (FICHTE, 1992, p.179).

Ele nos pede para pensar: *eu*; e com isso encontramos nossa consciência determinada de certa maneira. Também pede que pensemos em qualquer outra coisa, algo qualquer que seja, para notarmos a transição de um pensamento a outro, e a partir disso, perceber a atividade e liberdade do pensar. Essa etapa inicial serve para tomarmos consciência de que pensar é agir de modo determinado, o que pensamos é exatamente “aquilo” porque agimos conforme o seu modo.

Quando pensamos *eu*, também agimos de modo determinado, segundo o seu modo. Fichte nos pede então, para tomar consciência deste procedimento quando pensamos. No caso de pensar em qualquer outra coisa, a exemplo de uma mesa, nesta atividade temos consciência de que somos o *pensante*. O *pensado* (mesa) não é para nós, nós mesmos, e sim algo que se distingue. Nos conceitos que pensamos e

<sup>10</sup> Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), foi um dos contribuidores da recepção do escrito de Fichte. Como Hölderlin, ele supôs que Fichte estaria tentando ir além do *factum* da consciência.

que não são *eu*, descobrimos que há uma relação entre dois, *pensante* e *pensado*. Mas quando pensamos *eu*, não há relação entre dois, pois somos ao mesmo tempo, *pensante* e *pensado*, “teu agir no pensar deve retornar a ti mesmo, ao pensante” (FICHTE, 1992, p.180). Isto o leva à seguinte conclusão: “Portanto – 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, 1992, p. 180).

Com isso chegamos ao princípio da doutrina da ciência, onde: “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, 1992, p.180). O pensar do *eu* atribui a si mesmo, é o único que se institui através do retorno do pensar sobre si, e somente através disto pode ser instituído. Isto quer dizer que, o *eu* aparece imediatamente no mero pensar, mas ocorre sempre *para o eu*.

Neste movimento, Fichte observa poder encontrar uma objeção: para pensar o *eu*, é preciso que antes eu *seja*; ou; se para *me* pensar é preciso retornar a mim, então aquilo que deve ser pensado, precisa antes ser, para depois ser pensado ou para que se retorne a ele (FICHTE, 1992, p.180). Nesses dois casos, postula-se na primeira parte, a existência do (eu) *pensante* e na segunda, a do (eu) a *ser pensado*. Ao se encontrar nessas objeções, Fichte aponta que nelas, o próprio *eu* é que está afirmando, isto é, o *eu* está pensando sobre *eu*. Só podemos pensar o *eu* na medida que existe, e só sabemos disso porque o pensamos. Logo a existência do *eu* “nada mais é do que o estar-posto de ti mesmo por ti mesmo” (FICHTE, 1992, p.181). Há diferenças de autoposição aqui, uma de consciência clara (o eu que *pensa eu*), e outra sem consciência clara (o eu *pensado* pelo eu), isto é, que está condicionado pelo pensante.

Continuando ainda o procedimento, Fichte nos pede para passar a um nível superior: “observa teu observar de tua autoposição” (FICHTE, 1992, p.181). Se temos consciência de um objeto, é porque temos consciência do pensar sobre ele. Para se ter consciência do pensar, é preciso ter consciência de si mesmo. Ao ter consciência, conseguimos distinguir um (eu) *pensante* de um (eu) *pensado* ao pensar o *eu*. Mas isso só ocorre, se *eu* me torno objeto de um pensar superior, e com isso, se origina outro sujeito: “logo, para cada consciência, precisaremos de uma nova consciência, cujo objeto é a primeira, e assim ao infinito” (FICHTE, 1992, p.181).

Fichte realiza dois movimentos aqui, além perceber que a compreensão da reflexão como fundamento da autoconsciência regressa ao infinito, e que é preciso sair dessa estrutura circular; ele também leva ao absurdo a tese de que, se a consciência é reflexão, o objeto só tem consciência se o sujeito tem consciência, assim, de acordo com essa estrutura, a consciência não se deixaria explicar, já que em toda consciência dada, sujeito e objeto são separados para serem pensados em sua particularidade. É preciso sair dessa circularidade, isto é, a autoconsciência não pode ser uma consciência de mim como objeto, temos que chegar numa consciência em que o subjetivo e o objetivo não se separam, ou melhor, é preciso ser sujeito do ato de pensar; essa consciência seria aquela que explicaria a consciência em geral.

Retomando o exercício de pensamento, Fichte demonstra que o que pensamos, seja sobre objetos externos ou sobre nós mesmos, não nos suscita dúvidas, uma vez que somos capazes até mesmo de discutir sobre isso. Assim sendo, ele nos pergunta: “Como chegaste, então, a essa consciência de teu pensar?”

Tu me responderás: eu o sabia imediatamente” (FICHTE, 1992, p.182). Fichte explica que a consciência do pensar é inerente ao próprio pensar, não é dada eventualmente (de caráter contingente), já que não se pode pensar nele sem uma consciência dele. Em razão disso, a consciência do nosso pensar é, então, aquela que explicaria a consciência em geral. Nela, subjetivo e objetivo estão imediatamente unificados. Esta imediaticidade ocorre da seguinte maneira:

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 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 de teu pensar, quer tivesses pensado um objeto, quer a ti mesmo. (FICHTE, 1992, p.182)

A este processo, Fichte pela primeira vez nesta versão, nomeia de *intuição*, nela não há necessidade de outra reflexão, já que a intuição que ele trata aqui é um *pôr-se como* pondo. Desse modo, toda consciência é mediada por esta, de tal forma que, só se pode tornar uma consciência a partir deste vínculo. Fichte explica que só ela é única e exclusivamente não mediada ou condicionada por nada.

A partir dessa compreensão, Fichte supera a dicotomia *eu* (sujeito) e *eu* (objeto), uma vez que agora podemos falar de um *eu* (sujeito-objeto). No entanto, é importante destacar que só podemos afirmar isso a partir de um *eu* que se auto-intui, ou seja, nenhum outro ser do *eu* além disso. Fichte não está postulando a existência do *eu* como uma coisa-em-si que exista independente da consciência, nem antes da própria intuição, pois tudo está condicionado por essa consciência como autoposição. Ele descreve a auto-intuição como *inteligência que intui a si mesma como inteligência pura*, uma *intuição intelectual* em termos. Para designar melhor a imediatez do retorno da atividade para dentro de si mesmo, ao invés de usar inteligência, Fichte cunha a palavra “egoidade” [*Selbstheit*].

Como nota David Wood<sup>11</sup>, a dificuldade em compreender Fichte não se limita apenas à compreensão de sua teoria, mas também aos significados originais que ele atribui a certos termos técnicos. Wood aponta que, devido à sua visão única da linguagem, Fichte frequentemente reconfigurava os significados das palavras. Entre os termos cujos significados Fichte transforma, Wood destaca a “intuição intelectual” [*intellektuelle Anschauung*]. De acordo com Wood, “Fichte afirmou que havia ampliado os significados tradicionais de certos termos para ajudar as pessoas a pensarem de uma maneira nova e diferente” (WOOD, 2019, pp. 167-168, tradução nossa)<sup>12</sup>. Nesse sentido, Fichte não é um filósofo que cria frequentemente novos termos, mas sim um que transforma seus significados, a fim de promover um novo desenvolvimento teórico.

A descoberta do problema do *eu* e da autoconsciência, como demonstra Dieter Henrich em “O insight originário de Fichte”<sup>13</sup>, pode ter sido o catalisador para a transformação do significado da intuição intelectual, ou seja, uma reconfiguração fundamental visando o desenvolvimento dessa questão. Henrich afirma que Fichte percebeu que, para abordar o problema da autoconsciência, que acompanha sua jornada filosófica desde o início, seria necessário desenvolvê-lo:

<sup>11</sup> WOOD, David W. *Fichte's Absolute I and the Forgotten Tradition of Tathandlung*, 2019.

<sup>12</sup> No original em inglês: “Fichte stated that he had expanded upon the traditional meanings of certain termini in order to help people think in a new and different manner.”

<sup>13</sup> Ver em: HENRICH, Dieter. O insight originário de Fichte, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 22, 2021.

“sob condições que anteriormente ainda não tinham sido consideradas”. Como superar o movimento circular da teoria da autoconsciência e, ao mesmo tempo, alcançar uma compreensão integral do *eu*? Isso ocorre através do encontro consigo mesmo na produção, na autopoisição do “como”. Esse movimento só pode ser realizado a partir de uma consciência imediata, ou seja, uma intuição intelectual.

Assim, não parece que Fichte queira aqui, romper com a filosofia kantiana, apenas dar novos percursos às questões que permanecem. O significado atribuído à intuição intelectual não é o mesmo de Kant, nem de Hölderlin, já que Fichte não pretende com isso, fundar um *eu* como coisa-em-si, independente da consciência. O próprio termo *egoidade*, cujo lugar assume o de *inteligência*, não pretende absolutizar o *eu*, nem ser o *ser*, apenas quer reforçar que autoconsciência é uma relação imediata de unidade consigo (HENRICH, 2021, p.12).

### Considerações finais

Neste artigo, foi explorada a ideia de intuição intelectual [*Intellektuelle Anschauung*] em Fichte, enfatizando suas diferenças em relação às menções breves na filosofia kantiana, especialmente na “Dissertação de 1770” e na carta a Marcus Herz (1772). Além disso, foi mostrado como Fichte reformula esse conceito em sua própria filosofia, especialmente no “Ensaio de uma nova exposição de 1797” em relação à “*Wissenschaftslehre*” (1794/95). O fragmento “*Urteil und Sein*” de Hölderlin é destacado como uma crítica inicial importante da *Wissenschaftslehre* (1794/95) de Fichte, considerando o *factum* da consciência conforme delineado pela filosofia kantiana.

A análise revelou que Fichte não busca romper com a letra [*Buchstabe*] de Kant, mas frequentemente reconfigura o significado das palavras para possibilitar um novo desenvolvimento teórico. Ao abordar a questão do eu e da autoconsciência, essa reconfiguração se torna essencial para o progresso da discussão. Fichte argumenta que há uma consciência pré-reflexiva do ato de pensar que possibilita a reflexão, apresentando uma consciência imediata e inerente.

Através dessa investigação, conclui-se que Fichte, ao abordar a autoconsciência, une o *eu* teórico ao *eu* prático, não mais separando-os como na versão anterior de sua obra. Ele propõe uma teoria da autoconsciência que se fundamenta na autopoisição do *eu* como ato de pensar, superando a dicotomia sujeito-objeto em relação à consciência e promovendo uma compreensão integral do *eu*. Dessa forma, Fichte reconfigura a intuição intelectual não como uma fundação do *eu* como coisa-em-si, mas como uma relação imediata de unidade consigo, essencial para a consciência e o desenvolvimento filosófico subsequente.

Essa reconfiguração da intuição intelectual em Fichte, portanto, não apenas responde às críticas de Hölderlin e outros contemporâneos, mas também estabelece um novo paradigma para a compreensão da autoconsciência e da relação entre sujeito e objeto na filosofia idealista. Ao enfatizar a importância da intuição intelectual como autoconsciência, Fichte oferece uma contribuição significativa para a tradição filosófica, consolidando sua posição como um dos principais pensadores do idealismo alemão.

### Referências

BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Tradução: Márcio Seligmann-Silva, Editora Iluminuras Ltda, 1999.

- BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: PUCRS, 2004.
- IBER, Christian; BARBOSA, Nicole. HÖLDERLIN, F. *O fragmento Juízo e Ser e alguns poemas* [recurso eletrônico] - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2014.
- CUNHA, J. G. M. Juízo, ser e reflexão: Hölderlin leitor de Fichte, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], v. 6, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ref/444>. Acesso em: 21 agosto 2023.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho, 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1992.
- HENRICH, Dieter. O insight originário de Fichte, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], v. 22, 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ref/1821>. Acesso em: 14 agosto 2023.
- KANT, Immanuel. Carta de Kant a Marcus Herz, de 21 fevereiro de 1772. trad. Paulo R. Licht dos Santos, *O Que nos Faz Pensar*, v. 1, 2012.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- KANT, Immanuel. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. Trad. Paulo Licht dos Santos. *Escritos pré-críticos*, v. 1, 2005.
- LEBRUN, Gerard. O aprofundamento da Dissertação de 1770 na Crítica da Razão Pura. In: *Sobre Kant*, p. 37-50, 1993.
- WOOD, David W. Fichte's Absolute I and the Forgotten Tradition of Tathandlung. In: U Kisner, M., Basile, GP, Lyssy, A. i Weiß, MB (ur.). *Das Selbst und die Welt-Beiträge zu Kant und der nachkantischen Philosophie*, p. 167-192, 2019.

Recebido em: 06/2024  
Aprovado em: 10/2024