

*O Eu de Fichte*¹

Dieter Henrich

Aristóteles foi o primeiro que julgou necessário tratar os problemas filosóficos em sua conexão histórica. Sua metafísica e particularmente sua Psicologia contêm muitos conceitos que apenas foram elaborados na intenção de superar as dificuldades nas quais seus precursores haviam fracassado. Estes conceitos são resultados tanto de seu próprio pensamento como de sua crítica da história. Após Aristóteles, a necessidade de ligação destes ambos aspectos foi acentuada de diversas maneiras por grandes pensadores. Por intermédio disso, Leibniz chegou a sua *Monadologia*, apenas pelo fato de que, por meio dela, ele podia tornar compatíveis afirmações de autores entre si que lhe pareceram, por assim dizer, evidentes, mesmo que entre eles fossem incompatíveis. Kant desenvolveu sua Filosofia Crítica na intenção de tornar transparentes as leis da razão, das quais surgiu a metafísica tradicional e deste modo o fundamento para a luta milenar, que ela conduziu contra si mesma. Por fim, Hegel definiu a Filosofia em relação à essência das condições das quais ela surge. E assim também nós temos de prosseguir para compreender o problema da própria filosofia em sua perspectiva histórica.

Todavia, a situação na qual nós nos encontramos como filósofos difere fundamentalmente da deles. Nossa orientação para a história do pensamento é dominada por outro imperativo: Aristóteles, Kant e Hegel acreditavam que eles tinham levado adiante a investigação da verdade até um termo final. É esta a convicção na qual ainda se encontra a alegria dos mestres gregos do pensamento e a inquietude escatológica dos espíritos especulativos na época da revolução francesa. Em comparação com isso, a filosofia vive hoje antes sob a ameaça do seu fim. Sua história parece necessitar de uma defesa e até a sua ideia de uma

¹ Publicação original: HENRICH (1982), p. 57-82. Gostaria de agradecer ao amigo Paulo Rudi Schneider pela esmerada revisão desta minha tradução.

justificação. Frequentemente ela aparece como guardiã de uma velha ordem, cujas condições de existência desapareceram com o mundo, que ela fez vir à luz. Para outros ela é apenas um sonho da razão, que ainda não foi exposto à crítica, e ainda não foi elevado à altura da ciência – uma ciência que apenas pode chegar a seus êxitos pelo fato de ter desistido de alvos inalcançáveis para o saber.

Em contraposição a isso existem outros, como Heidegger e sua escola, convencidos de que tanto a filosofia como a ciência moderna aceitaram um pressuposto universal que desloca a verdade. Este pressuposto deve tornar compreensível que, com o triunfo da razão experimental, ao mesmo tempo surgiu também a consciência de uma crise. Esta consciência poderia apenas ser esclarecida e solucionada por uma revisão crítica da história completa da filosofia, por meio da qual o curso do pensamento moderno até agora seguido poderia ser interrompido, e o próprio pensamento poderia ser levado para um outro caminho.

Esta última forma de crítica se concentra no princípio da moderna filosofia do espírito, no conceito e conteúdo da consciência. Ela dá a ambos uma interpretação bem determinada: autoconsciência é poder próprio. O desenvolvimento deste pensamento que se enuncia pela primeira vez no cogito cartesiano é descrito por esta crítica como o processo de uma pretensão e atrevimento da subjetividade em crescimento permanente, a qual ao mesmo tempo leva a um desalojamento do ser enquanto tal, o qual é reduzido à monotonia da identidade de objetos da consciência. A fórmula de Nietzsche da equivalência do niilismo com a vontade de poder apresenta-se assim como o último resultado do entendimento cartesiano da verdade.

Nesta perspectiva facilmente se encaixa a teoria de Johann Gottlieb Fichte, a saber, como justificativa especialmente oportuna para uma tal interpretação da modernidade. Pois, cada um sabe que Fichte queria entender o mundo como um produto do eu, um eu que apenas tem em mira afirmar a sua própria liberdade e o seu poder, de dominar sobre um mundo de fenômenos.

Se eu agora tento fazer incidir uma luz totalmente diferente sobre a filosofia de Fichte é pelo fato de que me parece necessário pôr em questão, juntamente com a interpretação corrente de sua doutrina, também a crítica à consciência moderna, a qual julga poder referir-se especialmente a Fichte. Então eu coloco duas teses e vou partir na defesa delas. A primeira tese será formulada no começo da minha exposição, a segunda em seu final.

A primeira tese: no começo de sua carreira filosófica Fichte fez uma descoberta. Essa descoberta não foi tanto sobre um conteúdo, mas sobre uma

dificuldade, um problema: ele compreendeu que o conceito da autoconsciência, que já havia sido ocupado pelos filósofos como princípio, só pode *ser pensado sob* o pressuposto das condições que até agora não tinham sido observadas. Este problema tornou-se fio condutor de sua reflexão filosófica, e precisamente numa época em que ele ainda não o havia formulado expressamente. Sua Doutrina da Ciência deve ser compreendida como uma seqüência de tentativas de solucionar esse problema e de tornar a misteriosa natureza do ser próprio [*Selbstseins*] como fundamento de uma concepção filosófica, que pudesse explicar o todo do Saber. Em cada uma de suas tentativas a solução do problema e a construção do sistema são uma e mesma coisa. Freqüentemente se julgou que a censura de ateísmo provocou em Fichte uma mudança abrupta de sua orientação. Mas quando se compreende sua descoberta inicial, então não se encontra nada de radical nessa mudança. Sua teoria posterior não é diferente do que uma nova solução do problema inicial – uma solução, porém, que é superior às precedentes.

Eu tenho agora de pôr mãos à obra para fundar as razões desta tese. Junto com isso eu gostaria de mostrar que seja quem for que procure um conceito adequado de autoconsciência, terá de se referir ainda hoje a Fichte – e de tal maneira que torne a realizar a sua descoberta inicial, que até agora ficou mal-entendida, porque muito rápido demais e em prejuízo do próprio pensamento ela ficou à sombra da impressão que Hegel produziu.

No desenvolvimento da teoria da autoconsciência nós podemos diferenciar duas épocas, uma da outra. A posição de Fichte é caracterizada pelo fato de que ela deva ser colocada no início da segunda época. No sujeito sabedor da sua existência, Descartes encontrou uma certeza, a qual pode servir de fundamento a todo o saber possível. Leibniz ainda tinha ido mais adiante, quando considerou esse sujeito como arquétipo, a partir do qual os conceitos metafísicos fundamentais do poder e da substância devem ser elaborados. Na seqüência, Locke tinha reconhecido que “eu” não pode ser eu mesmo [*Ich selbst*], como se fosse através de um ato de identificação comigo mesmo. Até aqui a forma do eu, que se mantém limitada no conceito superior do problema da metafísica, *escapa* a todas as reflexões. Na seqüência de Locke, Jean Jacques Rousseau pode então esclarecer que o eu é a condição necessária de todo o juízo, e precisamente na medida em que a cópula do juízo põe os conceitos em ligação mútua. Foi ele então que permitiu que o Eu-consciência se tornasse princípio de possibilidade também da Lógica. Kant acolheu esta idéia. O princípio do eu-consciência tornou-se “o ponto máximo” do inteiro edifício da filosofia transcendental, no qual primeiro a Lógica e depois dela a Teoria do conhecimento encontram seu apoio. Em todos esses casos o Eu-consciência é concebido de um ou de outro modo como princípio

do saber. Mas, exatamente por isso ele não foi investigado nele mesmo, mas apenas em sua relação com outros, pelos quais ele podia ser usado como princípio de fundamentação. O verdadeiro problema não foi a definição do “eu” e o entendimento sobre ele, mas sobre aquilo que podia ser justificado por meio do “eu”: conforme Descartes a evidência; conforme Leibniz as categorias; conforme Rousseau e Kant, o juízo. E Locke apenas colocou em questão o que Leibniz queria mostrar, ou seja, que o “eu” é a justificação fenomenal para uma definição exata da substância.

Ainda assim, todos estes pensadores colocaram ao mesmo tempo como fundamento uma certa representação da estrutura do eu-consciência. Ela foi primeiramente formulada e comentada por Kant. Ele considera o eu com o ato com o qual um sujeito do saber, à medida que abstrai de todos seus particulares objetos, volta-se para si mesmo e então leva a unidade completa consigo mesmo à consciência. O pensar apenas pensa à medida que pensa um conteúdo determinado. Isto explica que a autoconsciência é o único caso no qual o ato do pensamento e aquilo que é pensado (a intenção e o intencionado) não são diferentes um do outro. E isto igualmente explica que esta unidade não pode ser mostrada de antemão, que se pode tornar consciente dela apenas no e após o próprio ato. O eu não é nenhum objeto, mas um ato que é sempre possível, pelo qual este eu “para Si mesmo diz eu” – “eu” a si mesmo, portanto, como “atividade”, tem por tema o seu saber. Sem esse ato não há nenhum eu. E onde sempre houver eu, aí também estará já essa dualidade: o sujeito, e o sujeito como objeto para si mesmo. Disso decorre que nunca se pode conhecer a si o sujeito por si só. Quando o pensamos, já pressupomos que ele é o sujeito pensante neste pensamento. Nesta medida, nós podemos em nossa autoconsciência pensante apenas nos mover como num constante círculo em torno de nós mesmos.

Todos os antecessores de Kant teriam podido reconhecer nesta apresentação sua própria concepção do eu-consciência. Buscando concentrá-la em uma fórmula muito simples, então se pode denominá-la a “teoria da reflexão” do eu. Esta teoria supõe desde o princípio um sujeito, que pensa. Ela então esclarece que este sujeito se relaciona consigo mesmo numa constante referência a si. E ela afirma, na seqüência, que esta relação vem à existência na medida em que o sujeito faz de si mesmo seu próprio objeto. Esta capacidade de chegar à consciência de si mesmo por meio de um ato reflexivo diferencia o homem do animal. E ela esclarece também que o homem pode identificar objetos – a saber, pelo fato de que ele se conhece a todo o tempo como um ser idêntico a si mesmo.

Isto tudo parece ser perfeitamente claro – e, contudo, em nada existe maior obscuridade. Não é o eu, mas a teoria reflexiva do eu, que constantemente se enreda num círculo em torno de si. A melhor prova disso é a dificuldade em que se perturbam os representantes da teoria da reflexão, quando perguntas bem simples são dirigidas a eles. Destas questões nós colocamos apenas duas, e precisamente estas que Fichte mesmo levantou: pelo fato de ter perguntado de modo tão simples, Fichte iniciou a segunda época no desenvolvimento da teoria da autoconsciência. A estrutura do eu tornou-se então o próprio problema. É preciso dizer que nós avançamos muito pouco além desta descoberta inicial de Fichte.

Esta é a primeira pergunta: a teoria da reflexão do eu pressupõe um eu-sujeito, que sabe de si mesmo, à medida que entra em relação consigo mesmo, e precisamente de tal modo que ele se volta para si mesmo. Mas como se compreender este sujeito? Suponhamos que o eu seja considerado em sua função enquanto sujeito. Então é evidente que nós caímos em um círculo defeituoso, à medida que pressupomos o que nós queremos explicitar. Pois, pode-se falar de um “eu” apenas aí onde um sujeito sabe de si mesmo, portanto, onde o eu mesmo já se pensou a si como eu. Mas, então este eu-subjetivo, o eu do qual se queria partir, nunca está solitário no jogo. Pois ele já está de tal modo também ocupado, que é para si mesmo seu objeto. Quando, portanto, se quer esclarecer o fenômeno da autoconsciência na sua totalidade a partir do eu-sujeito e de sua reflexão sobre si, então já se pressupõe *a priori* o que se quer esclarecer: é preciso já tematizar o eu-sujeito sob a forma da equiparação do eu pensante com aquele que a si mesmo pensa. Não se pressupõe, portanto, o eu simplesmente, mas o eu na compreensão da sua identidade consigo.

Talvez se pudesse tentar escapar desta aporia pelo fato de se insistir em que o eu-sujeito não deva ser pensado já como eu no sentido próprio; em que a autoconsciência não fosse outra coisa que o resultado da reflexão. Mas esta alternativa é rapidamente condenada ao fracasso. Pois, se o eu sujeito é outra coisa que o eu mesmo [*das Ich selbst*], então não se pode mais explicar que a unidade da autoconsciência mesmo assim permanece na forma da autoconcepção do eu: o eu-sujeito, que se compreende, e aquele do qual ele tem a compreensão, são um e o mesmo. Pois, a autoconsciência não consiste em outra coisa que na identidade de ambos os lados da equação eu=eu. Quando, portanto, um deles, o eu-sujeito, ainda não é o eu, então o eu-pensamento que o eu capta de si mesmo não mais pode ser idêntico com aquilo que o eu-sujeito é. A teoria da reflexão da autoconsciência, portanto, está diante da única alternativa ruïnosa seguinte: ou ela pressupõe o fenômeno sem poder explicá-lo, ou ela o destrói.

A segunda pergunta torna clara a mesma insatisfação. A teoria da reflexão pressupõe que o eu conquista saber de si apenas por meio de um retorno para si mesmo. Mas, então não é suficiente dizer que qualquer sujeito conquista um saber de qualquer objeto por reflexão. A autoconsciência implica, igualmente, que eu também saiba deste objeto, que ele seja idêntico comigo mesmo. Porém, a autoconsciência não se constitui pelo fato de que qualquer evidência externa, por assim dizer, uma segunda instância, comprove e assegure que o sabedor e aquele [objeto] de quem se sabe sejam um e o mesmo. A autoconsciência precede o autoconhecimento. Assim se alegra o demônio que convence o bêbado a atacar de navalha o seu próprio nariz, fazendo-o crer que ele seja uma uva deliciosa. Mas o eu é seu próprio demônio. Ele sabe, sem ajuda e sem poder ser enganado, de si como conteúdo do seu próprio saber. E sabe isso imediatamente sem ter de passar por reflexões e combinações.

Mas, como essa autoconsciência pode saber que sabe de si, quando este saber deve surgir por um ato de reflexão? É evidente que não pode ter de maneira alguma esse saber reflexivo, sem já poder reivindicar um saber de si anterior. Pois, ela apenas sabe de si enquanto refletida, quando consegue dizer que aquilo sobre o que sabe é ela mesma. E uma reflexão sobre si mesma ela pode, de qualquer modo, apenas realizar quando antecipadamente está ciente sobre o que significa ser ela mesma e saber de si. A teoria da reflexão, portanto, chegou uma segunda vez a uma situação sem saída: ela pressupõe a solução integral do problema que lhe é proposto resolver. Por isso Fichte também pode censurá-la em uma de suas preleções, no sentido de que ela está construída sobre um sofisma: sempre se pressupõe um sujeito, sem nunca poder achá-lo. “Esta sofística estava na base de todos os sistemas – até mesmo do kantiano”.

Naturalmente com isso a teoria da reflexão não é despojada de toda fundamentação no respeitante à coisa mesma. Ela parece resultar desde sempre necessariamente a partir da coisa mesma. Pois na autoconsciência parece ter que se diferenciar verdadeiramente um sujeito que faz de si mesmo um objeto. E assim parece ter que reconhecer uma relação que pode ser fundamentada na própria natureza do sujeito e em nenhum conteúdo externo a ele. E parece que este fenômeno de forma alguma pode ser interpretado diferentemente, a não ser que se aceite o esquema geral da teoria reflexiva. Contudo, a primeira época da descoberta de Fichte deixa reconhecer claramente que este modelo é totalmente impraticável.

Esse resultado é cheio de consequências. Kant já havia reconhecido o fenômeno da autoconsciência, como um conteúdo admirável em grande medida.

Mas ela lhe pareceu não conter nenhum segredo ou enigma. Antes pelo contrário, a autoconsciência lhe pareceu o mais conhecido e, sobretudo, o mais transparente, em relação à qual nos é possível compreender e justificar qualquer outro saber. Assim, não parece ser remoto admitir-se em relação a esse eu, que ele pode explicitar-se a partir de si mesmo.

Fichte deu uma direção inteiramente diferente à teoria da autoconsciência. Entre aquilo que é o eu, e aquilo pelo qual ele deve ser explicitado, subsiste uma diferença, até um abismo. A tarefa da filosofia é medi-lo. À medida que se confia no fenômeno do eu de ser a sua própria explicação chega-se à teoria da reflexão, a qual a autoconsciência não alcança nem no todo nem lá onde ela se forma originariamente. E esta teoria é condenada finalmente a deixar esse fenômeno completamente no escuro. Então é necessário procurar por uma outra teoria. Mas, não se pode achá-la sem ter antecipadamente descrito a constituição da autoconsciência o mais completamente possível e determinado as dificuldades que resultam dela.

Fichte permitiu-se enfrentar inteiramente essas dificuldades. Em certo sentido se pode dizer que ele também nunca mais conseguiu escapar totalmente delas. Os diferentes esboços de *sua Doutrina da Ciência* são outras tantas tentativas de chegar a uma teoria da fundamentação do fenômeno da autoconsciência, cuja problemática ele entendeu. No decorrer de sua vida, Fichte elaborou pelo menos dois esboços fundamentalmente diferentes entre si, projetados de uma tal teoria. E para eles propôs inúmeras variantes. Todos eles são caracterizáveis como contraprojetos ao esquema da teoria da reflexão da autoconsciência. Até mesmo a linguagem de Fichte por toda a parte resulta da oposição contra estas implicações. E esta oposição explica o significado teórico das metáforas obscuras nas quais ele frequentemente se refugiava. Os textos nos quais ele quer tornar nítida a sua descoberta (eles pertencem aos mais difíceis de toda a tradição filosófica) mais a dissimulam do que a revelam. Nesta medida, os esforços do intérprete em desvendar os lados obscuros de manuscritos incompletos de Fichte são comparáveis com aqueles que o próprio Fichte teve que empreender para chegar a sua descoberta.

Com isso facilmente se pode chegar a todo tipo de confusões. Por isso, se dará primeiramente um esboço de uma fenomenologia da autoconsciência, assim como ela se torna possível, quando se despediu da teoria da reflexão, na intenção de sua interpretação. Com a sua ajuda torna-se mais fácil de compreender a sequência das fundamentações, as quais incentivaram Fichte a elaborar a sua “Doutrina da ciência”.

Nós podemos distinguir um do outro, quatro momentos essenciais da autoconsciência.

1. Primeiramente nós temos que pensar a autoconsciência como atividade [*Aktivität*]. Pois não se pode imaginar que qualquer coisa diferente do eu possa ocasionar que eu esteja em relação comigo mesmo. Num sentido determinado apenas meu ser mesmo [*Selbstsein*] me é próprio. Apenas à medida que eu de todo modo sou, é-me possível torná-lo acessível. Para pôr-me a mim mesmo nada de diferente é pressuposto do que o fato de que eu sou [*Ich bin*]. À medida que eu sou, eu sou o eu [*Ich bin das Ich*], por força do qual eu me possuo [*besitze*].

2. Todavia, o momento ativo na autoconsciência, a consciência, de ser a origem dos próprios atos e de uma autorrelação dominada, não explica a maneira pela qual eu chego a uma consciência dessa subjetividade. Pois, sempre que esta atividade do eu tem lugar, aí também já existe um saber [*Wissen*] dessa atividade. Este saber não pode, enquanto ato do sujeito, preceder a toda consciência. A força do sujeito é originariamente uma força que se dá conta de si mesma [*ihrer selbst inne*].

É essa unidade originária de ambos os momentos que a primeira pergunta apresenta para a teoria da reflexão. Ambos os momentos perfazem juntos a estrutura fundamental do eu, mas não toda sua essência. Tem de se admitir, antes de mais nada, que um sujeito na autoconsciência não é capaz de dar-se conta de si, a não ser mediante outros momentos. Esses são os momentos, os quais resultam na segunda questão, a qual deve ser dirigida à teoria da reflexão. Poder-se-ia chamá-los de momentos secundários. Pois eles se assentam na estrutura fundamental do eu. Por outro lado, deve-se igualmente dizer que esta estrutura fundamental de modo algum iria conduzir a uma verdadeira autoconsciência, se também esses momentos não pudessem ser levados em consideração.

3. Assim, o eu é, enquanto terceiro momento, carente de um conceito de si mesmo. Ele não pode produzi-lo. Ao contrário disso, ele deve pressupor de que dele pode fazer uso, antes de poder chegar a um saber que é um saber de si próprio. Este conceito não pode ser aquilo do qual subsiste a consciência na autoconsciência originária. Pois, esta é a atividade do sujeito. O conceito indica ainda assim duas realidades em uma: a atividade e o saber dela. E ambas precisam ser pensadas na unidade, que caracteriza a autoconsciência. Assim também não se deixa pensar, por um lado, uma atividade e, por outro lado, um saber verdadeiro dessa atividade. Sua unidade funda antes a possibilidade de cada um deles. E é esta unidade pensada no conceito do Si mesmo [*des Selbst*], por força do qual o verdadeiro eu [*das wirkliche Ich*] pode saber do eu enquanto

todo, na medida em que deve ser a unidade dessa atividade e o conhecimento dessa atividade.

Devido ao terceiro momento existe no eu um fundamento para a diferença entre o real [*Reellen*] e o possível [*Möglichen*]. Sem ele nós não poderíamos compreender em que medida nós podemos saber de nós em nossa autoconsciência sempre numa dupla perspectiva – a saber, daquilo que nós efetivamente somos, e ao mesmo tempo de um horizonte aberto daquilo que em nós e por nós pode efetivamente vir a ser [*werden*].

4. O quarto momento é apenas o complemento do terceiro. O eu sabe de si apenas à luz do “conceito de si”. Mas ele sabe de si como de “uma unidade” de atividade e saber, a qual é verdadeira. Fichte caracterizou este quarto momento como a explícita presença do eu total [*des ganzen Ich*], a qual se deduz a partir do conceito da sua unidade. No saber originário do eu de si ela expressa o modo da certeza da realidade, que cada autoconsciência tem em relação a si mesma.

Esses quatro momentos reunidos constituem a unidade da autoconsciência. Seria completamente falso imaginar que a autoconsciência pudesse surgir na forma de montagem dos momentos, que anteriormente foram pensados como autônomos e contrapostos. Nenhum deles pode existir separadamente de todos os outros, ou dito mais acuradamente, a autoconsciência é uma realidade [*Realität*] apenas com eles todos ao mesmo tempo.

Assim, a unidade dos quatro momentos não pode, portanto, ser concebida como a sua soma. Se se dá à palavra “momento” um sentido extraordinário, então se poderia contar sua unidade como um quinto momento. Mas, esta unidade não é nenhum momento, no fundo, no sentido próprio. Pois, ela é o fundamento de possibilidade de todos os momentos, naquilo que lhes é peculiar e no que perfaz a sua recíproca dependência mútua.

Por isso, essa unidade não pode ser acentuada em relação aos outros, os momentos específicos, de tal maneira como foi possível em relação a cada momento. Ela constitui propriamente a realidade essencial do eu. Os quatro momentos, porém, são os *modi* da sua realidade e, igualmente, os aspectos que devem ser considerados numa teoria da autoconsciência.

O primeiro resultado dessa análise fenomenal expõe uma teoria da autoconsciência a quase inexpugnáveis dificuldades. A consciência “eu” é certamente indivisível, e, por conseguinte simples, encerrada em si e ao mesmo tempo evidente. A sua aparente transparência poderia ocasionar que ela fosse tomada como ponto de partida de uma teoria que devesse tornar compreensível

outras formas da consciência menos transparentes. Descartes e Kant visaram e fizeram isso. Mas, na verdade, é exatamente a clareza e coesão da autoconsciência em si que impõem o maior problema para uma teoria da autoconsciência. Quando não se pode compreender como a unidade surge de seus elementos e quando a unidade da autoconsciência também não se entende a partir de si mesma, de que modo, enfim, se pode então interpretar o fenômeno do eu-consciência?

Uma teoria que empreende explicar o fenômeno tem de satisfazer duas condições: ela deve dar uma explicação da unidade originária dos elementos do eu; e ela deve mostrar como cada um dos elementos é determinado pela sua relação originária com os outros. Por conseguinte, esta teoria deve perguntar pelo fundamento da determinação recíproca dos momentos constitutivos do eu.

Fichte se colocou ambas as perguntas sempre ao mesmo tempo. Mas, só mais tarde ele distinguiu-as uma da outra, de modo claro e consequente, e certamente a disposição originária do seu pensamento não lhe permitiu abranger com a vista todas as suas consequências. Assim, o seu próprio problema tornou-se o centro de uma autocrítica do seu pensamento em cada estágio alcançado. Desse modo, ele podia mudar as formulações de sua teoria também de maneira fundamental, sem afastar-se minimamente da linha geral do seu pensamento.

Podemos, então, considerar ambos os esboços principais de uma teoria da consciência que Fichte elaborou.

A ideia fundamental da *Doutrina* de 1794 se resume à proposição: o eu põe pura e simplesmente a si mesmo. Nela, Fichte deu à liberdade a expressão mais radical e também mais patética. Seus contemporâneos acharam em sua fórmula a máxima justificação dos ideais que por sua ação queriam realizar – o ato de decisão pelo qual o mundo deveria ser submetido às condições da razão. A libertação dos homens e o triunfo da teoria lhes pareceram ter se tornado num único acontecimento. E, de fato, foi uma experiência vital da liberdade que conduziu Fichte à consciência do problema da liberdade e que também permitiu que ele se tornasse filósofo. Este motivo fundamental não satisfaz, entretanto, para esclarecer o significado verdadeiro de sua obra. Não foi por força da sua vontade que ele se tornou o pensador do qual também hoje ainda muito temos a aprender. Tornou-se tal pela sua paixão teórica e pelo fundamental dos seus questionamentos, dos quais também se explica a sua descoberta. Tomando-se a sua fórmula, pela qual o eu põe a si mesmo, apenas pelo lado patético, então se perde de vista a descoberta de Fichte. Mas, inversamente, quando compreendida a partir do seu conjunto de problemas, então a fórmula perde seu caráter patético.

No contexto do primeiro sistema ela se mostra muito mais uma tentativa de afastamento de uma dificuldade teórica. A ideia que então exprime é a seguinte:

- se nós queremos entender de onde vem toda nossa consciência, na medida em que sabemos de nós mesmos ou na medida em que nós somos “eu”, então nós não temos nenhuma outra possibilidade que a de pressupor um fundamento do qual não podemos ter nenhum saber.

A fórmula segundo a qual o eu põe a si mesmo não é de modo algum diferente do que o reverso negativo do modelo da autoconsciência, sobre a qual está estabelecida a teoria da reflexão, cujos erros Fichte tinha reconhecido. Não se pode construir a autoconsciência a partir dos seus elementos. Também não se pode querer fazer um dos momentos como fundamento do fenômeno inteiro. Pois, nenhum momento precede os outros. Eles precisam apresentar-se ao mesmo tempo e dum golpe, portanto, assim já, de acordo com Platão, surge o supremo saber.

Quando Fichte fala do ato de autoposição [*Sich-setzen*], então ele pensa o caráter imediato desse saber. Quando qualquer coisa é “posta”, então nada que pertence a sua própria existência pode lhe preceder. O ato de pôr e o fato de que ele está posto perfazem um estado de coisas [*Sachverhalt*]. Nessa medida os elementos constitutivos daquilo que é posto estão dados originariamente e simultaneamente. A respeito do eu vale o fato de que dele não se realiza, se não se realiza no todo. Mas, porque o eu é essencialmente atividade, então é de se pensar também necessariamente que surge sem causa de um só golpe como uma coisa que antes não existia e que nessa medida é causa de si mesma.

A fórmula de acordo com a qual o eu põe a si mesmo absolutamente, portanto, não precisa aparecer como expressão de uma pretensão exagerada. É necessário ver nela a tentativa mais compreensível de explicar um fato [*Tatsache*], cuja existência [*Bestand*] por ninguém é questionada: a realidade da autoconsciência.

Fichte, de forma alguma, também posteriormente, duvidou de que as suas reflexões, as quais o tinham conduzido à concepção da sua primeira *Doutrina da Ciência*, eram bem fundamentas. Mesmo assim, posteriormente ele a expôs numa dimensão tal que, considerada superficialmente, parece não permitir qualquer concordância da teoria modificada com a teoria do primeiro período. Seguramente ele tinha boas razões para isso. Pois, a solução que ele propôs com a sua primeira formulação apenas conduziu a levar à sua total claridade o problema que ele havia levantado. Não se pode dizer que ela resultou numa solução realmente convincente. Pois, ela não corresponde a nenhuma de ambas as condições para a totalidade, que nós anteriormente já havíamos formulado

como condições para uma teoria do eu-consciência: ela não pode determinar convincentemente nem o fundamento da unidade do Eu, nem a implicação mútua de seus momentos.

No que diz respeito ao fundamento da unidade, a primeira teoria de Fichte apresenta-se mediante um paradoxo. Ela certamente insiste no fato de que o eu não pode se construir a partir de seus elementos, à medida que de um momento para o outro se conjuga num todo. Mas, enquanto ela afirma que o eu põe a si pura e simplesmente, desiste de todo de resolver o problema da sua unidade.

E quando o eu, na multiplicidade de seus momentos, é aquilo que a si mesmo põe, não se pode mais compreender qual deve ser o ato que perfaz a origem do eu que se põe. Um tal ato não poderia ser um momento do eu, pois então seria rechaçado de volta para a teoria da reflexão. Assim, encontramos-nos diante da seguinte alternativa: ou se desiste de encontrar um fundamento para a autoconsciência, ou se procura seu fundamento em algo que lhe é exterior, pelo qual, porém, se abandona o conteúdo [*Sachverhalt*] da autoconsciência.

Fichte não pode se decidir nem por uma nem por outra. Nessa medida, a sua primeira teoria contém uma ambiguidade, para a qual frequentemente já se chamou a atenção: ela afirma que o eu põe a si mesmo, e sustenta ao mesmo tempo em que o eu precede todo saber e toda a autoconsciência. Deste modo, ela apenas esconde a sua dificuldade. Quando se pede por mais clareza, então se nota que não é oferecida nenhuma indicação real para a sua solução. Pois, o eu absoluto, à medida que, enfim, é eu, tem de ser ou o todo ou pelo menos um elemento da autoconsciência real [*wirklichen Selbstbewusstseins*]. Mas, como elemento, não pode constituir-se em fundamento da unidade do eu. No entanto, se nem se pode considerar como elemento do verdadeiro eu, então também não se pode dizer que a sua unidade se explica pelo fato [*Tatsache*] do seu pôr.

Disso resulta que Fichte, primeiramente, não foi capaz de eliminar certos restos da teoria da reflexão da autoconsciência. Na primeira versão de sua Doutrina da Ciência ele procura ainda construir a unidade do eu a partir de vários princípios. Estes princípios certamente não devem ser externos à consciência e não poderiam ser descobertos independentes dela. Eles devem poder ser compreendidos apenas por força da sua ação no interior do eu-consciência. Sobre a incondicional atividade do eu, deve atuar um outro elemento, que se lhe contrapõe, exerce uma limitação [*Beschränkung*] e um travo [*Anstoss*] sobre esse ato e o faz voltar para si mesmo. Mas, apenas pouca ponderação é necessária para reconhecer que nesse tratamento dos problemas que o conceito do eu impõe, o modelo fundamental da teoria da reflexão continua

a estar em obra – com seus elementos de ação e retorno da ação para si. Só que este esquema agora foi traduzido para os fundamentos do eu. Por certo, Fichte tinha intenção de substituir sua teoria do travo [*Theorie vom Anstoss*] para a atividade do eu [*Tätigkeit des Ich*] na filosofia prática, mediante uma análise mais profunda. Primeiramente, porém, não chegou a efetuar-la.

A segunda questão que se coloca aos representantes da teoria da reflexão vai na direção de como é possível compreender que o eu pode saber de si mesmo como si mesmo. A partir da primitiva *Doutrina da Ciência*, Fichte tentou responder a essa questão. Até agora citamos apenas uma parte da formulação fundamental dessa doutrina. “O eu põe pura e simplesmente a si mesmo”. Mas, logo na segunda parte da primeira *Doutrina da Ciência*, publicada por ele, e especialmente por ocasião dos anos posteriores de seu ensino em Jena, que para o desenvolvimento de sua doutrina foi a época mais importante, ele amplia esta formulação. Ela agora assim se apresenta: “o eu põe-se pura e simplesmente enquanto aquele que se põe a si mesmo”. Pode-se expressar também o mesmo, quando se diz que o eu é não apenas por si, mas igualmente para si mesmo. Fichte compreende este “como” no seu significado terminológico fixo de acordo com o ῥ da filosofia grega e como a concepção de um conteúdo [*Sachverhaltes*] sob uma descrição. O eu se põe, e põe ao mesmo tempo seu próprio conceito de si. Ele sabe de si como de si mesmo, portanto, como eu por força do pensamento de si mesmo. Esta formulação indica um progresso na consciência fichtiana do problema. Não obstante, ela preenche apenas uma das condições necessárias para uma convincente teoria do eu-consciência. Numa teoria da autoconsciência os elementos do eu devem ser tornados compreensíveis em sua recíproca determinação [*wechselseitigen Bestimmung*]. A nova e ampliada fórmula ainda não faz jus a isso. Pois, de acordo com ela o ato de pôr do eu resulta num duplo resultado: o eu-objeto e o conceito do eu, que vale para este objeto. Mas, o ato de pôr precede ainda ambos os resultados. E ele se realiza sem que ele se referisse ao conceito do eu como tal referência. Certamente o conceito está posto. Mas, ele ainda não é pensado como um momento interno ao próprio ato de pôr [*Akt der Setzung*].

Essa objeção, no fundo, é a mesma que podia ser dirigida ao pensamento principal da primeira teoria da ciência de Fichte. Quando o ato de pôr-se [*sich setzen*] é idêntico com um elemento do eu, então os outros momentos não podem surgir dele. A fórmula mais ampliada mostra que Fichte, nos anos mais tardios de Jena, concebeu mais profundamente o conteúdo da autoconsciência, mas que ele ainda sempre atribuiu ao ato de pôr um papel constituinte para a unidade do eu e à propriedade de ser fundamento da totalidade e de outros elementos do eu.

Mas Fichte precisou conhecer e reconhecer que assim não se poderia conservar a unidade do eu – portanto, precisamente a unidade, para a qual ele, desde o início, queria procurar um fundamento, em cujo pensamento a autorrelação da autoconsciência não se dissolve. Seria uma tarefa interessante seguir os caminhos pelos quais ele libertou sua descoberta originária ainda também dos restos da teoria da reflexão, que haviam ficado retidos na forma conceitual da primitiva *Doutrina da Ciência*. Para tanto seria necessário concentrar-se sobre a *Doutrina dos Costumes* de 1798. Mas, aqui nós podemos nos dar por satisfeitos em simplesmente constatar que Fichte muito em breve substitui a fórmula ampliada para a autoconsciência mediante uma outra fórmula completa.

A partir de 1801, Fichte descreve a autoconsciência como “uma atividade, à qual é introduzida um olho”. Essa é uma formulação significativa que deve ser fixada. Eu repito: a autoconsciência pode ser definida como uma atividade, à qual um olho lhe é interno. Nesta terceira e daqui por diante completamente nova forma, Fichte tentou formular uma Teoria do Eu. Sua completa filosofia tardia, que muitas vezes se toma por incompreensível, tem como meta nada além do que desenvolvê-la e justificá-la.

A tese de Fichte faz uso de uma metáfora, quando fala do “olho”. Porém, o fato de ele utilizar essa metáfora de modo algum indica que Fichte tenha se refugiado da teoria indo para a poesia. Com os meios limitados que a linguagem ordinária põe à disposição ela apenas deve tornar nítido o conteúdo da autoconsciência e ao mesmo tempo indicar um progresso no desenvolvimento da teoria do eu. Este progresso não se deixou formular apenas com as palavras que até então os povos e seus filósofos haviam elaborado.

A melhor maneira de esclarecer o que Fichte pensa sob a fórmula “atividade do olho” é a da *via negationis*. Quando Fichte fala da atividade do olho, então ele quer evitar dois equívocos ao mesmo tempo e, além disso, tornar compreensível que isso é possível mediante a fórmula – mediante os equívocos da teoria da reflexão e de sua própria primeira teoria de um eu, a qual projeta no seu pôr-se [Setzen] o conceito de si mesma para si. De modo algum vem a ser a atividade que perfaz a origem da capacidade de aperceber-se a si mesmo. Além disso, a capacidade de aperceber-se também não é nenhuma limitação [Begrenzung] que esteja imposta à atividade por um travo. O olho não é implantando na atividade como uma obturação num dente ou uma perna numa cadeira, como se a atividade fosse dificultada ou complementada pela sua própria capacidade de aperceber-se. Ao contrário disso, a maneira pela qual ela é, sobretudo, atividade é de antemão determinada e, determinada positivamente, pela sua capacidade e

propriedade de se aperceber [*Gewahrens*]. O olho é olho de uma atividade no mesmo modo pelo qual a capacidade de orientação pertence ao homem como essência ativa [*aktivem Wesen*]. A atividade dispõe essencialmente da força de orientação – só que no caso da autoconsciência esta orientação é tal que é na compreensão da própria autorrelação [*Selbstverhältnisses*].

Assim, resulta entre o olho da atividade e sua “visão” por um lado, e a atividade como tal, por outro lado, uma relação recíproca [*wechselseitige Beziehung*] de fatores equilibrados. A atividade é conduzida através da sua visão, a visão é a luz interna da atividade. Fichte, portanto, pode escrever: “Poder ao qual está implantado um olho e, indissolúvel disso, força de um olho”.

Essa unidade especial leva necessariamente à seguinte consequência: uma visão que percebe a atividade deve, ao mesmo tempo, também ainda perceber a si mesma. E, com isso essa visão pressupõe uma outra estrutura do que ela é, a qual já estava indicada pelo “como” [*als*] da capacidade de saber de si: o olho não pode, de fato, ver a si mesmo, sem ao mesmo tempo conhecer e se reconhecer a si mesmo como si mesmo. Mas então ele deve saber de si numa dupla perspectiva, na qual descreve sua forma e percebe sua efetividade. Assim, se desenvolve a duplicidade na atividade do olho em quadruplicidade da atividade do olho, que na unidade com seu conceito e à base desse conceito sabe de si mesmo.

A unidade de visão [*Sicht*] e ato [*Akt*], que contêm ao mesmo tempo uma oposição entre perceber e compreender conduziu Fichte a fundar a dialética em sua Doutrina da Ciência mais tardia. Facilmente se pode depreender que essa dialética libera de início a diferença entre a Doutrina da Ciência prática e a teórica. Pois, o postulado de uma unidade completa no interior do eu apenas pode ser satisfeito se o conceito do eu determina o eu-percebido na mesma medida em que ele, por sua vez, dele vale e nessa medida dele é deduzido. O conceito como princípio da ação moral e o conceito como resultado do processo do saber são igualmente consequências da unidade indissolúvel que existe entre visão e ato no interior do eu. Fichte teve todos os motivos para acreditar que ele agora tinha estabelecido um fundamento seguro para a estrutura do sistema, cuja construção era a sua intenção desde o início da sua carreira.

Mesmo assim, inúmeras dificuldades restaram na realização do seu plano. Ao invés de acompanhar o desenvolvimento do sistema, nós queremos recapitular mais uma vez para chegar a conhecer a nova resposta de Fichte, a qual ele tinha a dar à pergunta pelo fundamento do eu.

Na primeira teoria essa pergunta, na verdade, permaneceu aberta. É certo que Fichte tinha pressuposto um eu absoluto à autoconsciência, o qual deveria ser capaz da posição da autoconsciência. Por outro lado, esse eu absoluto devia ser pensado como um momento da autoconsciência. Mas essa tese tinha de ser abandonada a partir do momento em que Fichte tinha reconhecido de modo suficientemente claro a unidade originária de todos os momentos do eu. No lugar do eu absoluto devia ser colocado agora a ideia de uma inconcebível origem de toda ipseidade [*Selbstheit*] – em um absoluto que ultrapassa a eguidade [*Ichheit*]. Fichte precisou passar por consideráveis dificuldades a fim de justificar esta idéia do absoluto como tema do saber e a fim de tornar claro que sua descoberta originária reconduz a ela e nela é conservada. Pois, parece ser natural que quando se funda a ipseidade desse modo, então se toma também a possibilidade da liberdade dela. Mas, a descoberta da liberdade foi na visão de Fichte todo o mérito da filosofia crítica. Até a sua morte, Fichte agradeceu seu professor Kant de o ter libertado do jugo do determinismo. Falar de um fundamento da liberdade não significa ficar exposta completamente a contradição?

Fichte certamente não teria se decidido interpretar a própria liberdade como uma consequência de uma realidade anterior, caso a experiência de sua vida consciente não o tivesse conduzido a uma tal conclusão. Contudo, esta conclusão é ao menos igualmente uma consequência da sua descoberta do problema e tarefa de uma teoria da autoconsciência. Uma carta que Fichte recebeu de Friedrich Heinrich Jacobi, quando ele se encontrava em uma situação difícil de vida, pode ter surtido efeito no sentido de que apressasse a nova orientação da sua teoria. Mas Fichte não enganou ninguém e também não incorreu numa autoilusão quando mais tarde em toda ocasião asseverou que a sua Doutrina da Ciência, no fundo, sempre havia permanecido a mesma. Pois, todas as transformações às quais ela sofreu tornaram mais evidentes apenas as peculiaridades da autoconsciência, que ele já tinha iniciado a compreender na sua descoberta original.

Em sua doutrina tardia Fichte pensou a autoconsciência e a liberdade a partir do pensamento de Deus. Ele viu com toda a nitidez que a unidade do eu, que é em si evidente, não pode depender de nada que lhe seja exterior e que ela não se deixa explicar de um modo simples – porventura como o efeito de qualquer causa. Aquilo que funda esta unidade não pode atuar sobre esta unidade, nem continuamente, nem ocasionalmente. Além do mais também não se pode pensar que o eu esteja orientado para um fim, cuja realização fosse sua função única. Então, a liberdade não seria mais do que um meio. Mas a autodeterminação nunca surge pelo direcionamento a um alvo que fosse ainda

diferente dela mesmo. Até aqui a unidade do eu não pode ser entendida nem como forma do conceito da causalidade, nem como forma do conceito da finalidade. E Fichte acreditou que se podia torná-la compreensível quando se pressupõe um Deus que não apenas, pura e simplesmente, existe como vida, mas que também se manifesta como vida. Se este for o caso, então o caráter de absolutidade do eu é compreensível, na medida em que o eu é encerrado em si e em essência totalmente apenas consciência de si mesmo. Com isso, porém, também se pode compreender como um eu que pensa o seu próprio fundamento não desiste da sua autodeterminação, mas nesse pensamento torna-a completa e inabalável.

Em sonetos pouco conhecidos, Fichte expressou essa idéia, que correspondia à experiência da sua vida. Foi ela que lhe tornou possível justificar a sua posição frente aos filósofos do sentimento e da natureza, que haviam se tornado os seus mais vigorosos adversários. A nossa existência não pode se fundar nem num momento irracional, que estivesse presente em nós, nem também numa realidade espiritual, que é experienciada fora de nós. Nossa própria substância, nosso saber imediato de nós mesmos, que é igualmente simples e misterioso, deixa-nos compreender, por fim, que nós somos dependentes de uma realidade que, apesar disso, somos nós mesmos, na medida em que ela traz à existência o saber de nós, que perfaz nossa essência. A primeira doutrina de Fichte é, portanto, tampouco a expressão de uma vaidade extrema do homem, como sua segunda teoria é o abandono da sua liberdade.

Pode-se perguntar se a interpretação teológica que Fichte deu do absoluto repousa sobre razões seguras. Pode-se pensar que a filosofia a partir da ideia de um fundamento da liberdade se perde em obscuridades insondáveis, em vez de levar luz permanente à ideia de Deus da tradição metafísica. Mas, tais dúvidas não abalam minimamente fundamento e forma do percurso do caminho pelo qual o pensamento de Fichte enveredou.

Quando se considera a história da filosofia do idealismo, então se pode apenas lamentar que a descoberta de Fichte foi condenada a ser esquecida e ficar sem ressonância. Foi o pensamento de Hegel que encontrou este eco. Mas, a ele se pode fazer duas objeções, na medida em que se baseia na descoberta de Fichte: Hegel pensa a unidade das antíteses segundo a forma da dialética, mas isso significa pensá-la como um resultado e não como uma unidade originária [*ursprüngliche Einheit*]. E ele pensa a unidade de liberdade e efetividade como realização da liberdade, de modo que ele não pode concebê-las na unidade originária de ambas. As antíteses são certamente pensadas à luz de sua unidade

inevitável e esta unidade torna possível o seu movimento. Mas aquela unidade que domina perpassando todas as oposições é de outra espécie. E a liberdade é já em si mesma liberdade efetiva [*wirkliche Freiheit*]. Muitos seguidores do pensamento de Hegel dirigiram objeções semelhantes contra Hegel. Mas as suas conclusões nunca alcançaram o nível especulativo da descoberta de Fichte. Eles foram formalistas e dominados pela tendência de pressupor ao eu a razão e à liberdade qualquer realidade, e de tornar evidente que dela somos dependentes. Nessa medida eles apenas renovaram um erro de Hegel de forma mais grosseira em sequência invertida. Eles ligam a liberdade a um fato [*Faktum*]; mas não pensam a liberdade mesma e em si como facticidade [*Faktizität*]. Com isso, porém, se perdeu o problema do ser da unidade e da origem da autoconsciência.

Se nós queremos compreender no todo a época da crítica à filosofia de Hegel, então também para isso é importante a descoberta de Fichte. Pois, o que essa ideia queria expressar é apenas uma nova forma da experiência que se introduziu nos fundamentos de todo o pensamento na época da modernidade. Fichte foi apenas o primeiro que encontrou conceitos com os quais nós podemos expressar essa experiência.

E assim nós chegamos finalmente à segunda tese: o espírito da modernidade não é tomado por uma febre de subjetivismo, que termina na pura vontade de poder. É certo que todas as ligações objetivas da ipseidade perderam a sua força para o espírito da modernidade. Na medida em que ele se desvinculou delas, ele projetou a ideia de liberdade que é autonomia. Ele compreendeu que o que o homem é e o que pode ser também se decide apenas através dele e nele. Mas isso significa outra coisa do que reprimir o fato de que a sua força de se realizar por si mesmo não lhe tenha sido dada por si mesmo. A consciência moderna vive na tensão, a qual – além das doutrinas de teoria moderna – foi o problema fundamental da teoria de Fichte, e que também se manifesta como o fundamento de todas as perguntas que ele formulou. De um lado se confirma a ipseidade no constante movimento que surge dela e de seu contato imediato consigo mesmo. Mas, por outro lado, ela está consciente do fato de que, na medida em que perdeu a ligação com uma realidade objetiva que a prende e justifica, é vivificada e também superada por uma realidade que a funda. Essa realidade, ela jamais poderá querer apresentar como um objeto. Apenas pelo modo no qual a ipseidade se realiza e se compreende na sua realização, ela pode corresponder à realidade que a fundamenta.

Nós ainda não conhecemos o mundo no qual escuridão e razão, medo e coragem, morte e advento em sua unidade podem ser experienciados e afirmados

e no qual eles assim se tornassem na própria realidade de nossa vida. Nossa época enreda-se numa fuga destrutiva, que faz procurar refúgios em ideologias que ao mesmo tempo acolhem e destroem. Mas, quem compreendeu a descoberta de Fichte, para esse ela será bem diferente do que uma ilusão que provém do passado ou que empurra para uma profundidade irreal. Essa foi a descoberta que tornou Fichte num visionário de um possível futuro da vida humana, a qual chegou à consciência da sua liberdade. O pensamento do presente deveria saber-se solidário a ele.

Tradução de Luciano Carlos Utteich

UNIOESTE – Toledo (PR)

Referências

HENRICH, D. 1982. Fichtes-Ich. In: *Selbstverhältnisse*. Reclam, Stuttgart, pp. 57-82.

Resumo

No presente texto (“O Eu de Fichte”), no qual identifica duas épocas distintas na história da filosofia concernente ao desenvolvimento da teoria da consciência, D. Henrich volta-se, após caracterizar os componentes de cada período, à teoria da consciência do primeiro Fichte, o *da Doutrina da Ciência* de 1794, pondo ênfase sobre algumas aporias presentes nessa sua primeira formulação, na medida em que Fichte foi o primeiro a encarar o problema da consciência em sua perspectiva, no fundo, mais agônica, deixado sem tratamento pela tradição da filosofia pré-kantiana e kantiana

Palavras-chave: Dieter Henrich, Idealismo, autoconsciência, *Doutrina da Ciência*, filosofia pré-kantiana, filosofia pós-kantiana

Abstract

In the present text (Fichte's Self), in which he identifies two distinct epochs in the history of philosophy concerning the development of the theory of consciousness, D. Henrich turns, after characterizing the components of each period, to the theory of consciousness of the first Fichte, that of the Doctrine of Science of 1794, placing emphasis on some of the aporias present in his first formulation, insofar as Fichte was the first to face the problem of consciousness in its essentially more agonistic perspective, left untreated by the tradition of pre-Kantian and Kantian philosophy

Keyword: Dieter Henrich, Idealism, self-consciousness, *Doctrine of Science*, Pre-Kantian philosophy, post-Kantian philosophy