

FINITUDE E EXISTÊNCIA EM FICHTE

IVO ASSAD IBRI*

Freqüentemente considerada uma filosofia do *éthos*, o pensamento de Fichte, em verdade, é um esforço de conciliação entre as razões teórica e prática cindidas no idealismo de Kant. Este trabalho procurará expor o arcabouço teórico implícito nos princípios da **Wissenschaftslehre** (Doutrina da ciência), de 1794, evidenciando como deles derivam, de um lado, a negação do caráter genético do *Cogito*, e, de outro, a antecipação do agir com respeito a todo saber. **Palavras-chave:** Razão teórica, razão prática, *Cogito*

Often considered a philosophy of the *ethos*, the thought of Fichte is, in fact, a conciliation effort between the theoretical and practical reasons split in the idealism of Kant. This paper deals with the implicit theoretical framework present in the principles of **Wissenschaftslehre** (Doctrine of the Science), from 1794, showing how they give rise, on one hand, to the denial of the genetic character of the *Cogito*, and, on the other, to the anticipation of acting with regard to knowledge.

Key-words: Theoretic reason, practical reason, *Cogito*

Em 1794, Fichte apresenta uma forma acabada de sua **Wissenschaftslehre** (Doutrina da Ciência), obra em que propõe complementar os fundamentos da filosofia kantiana, com a qual se pôs completamente de acordo, não obstante declarasse justamente a ela faltar de modo claro o que se atribuiu ser sua tarefa e contribuição para a consecução final do idealismo. O objeto do presente artigo¹ confina-se ao período em que o autor permaneceu na Universidade de Iena, entre os anos de 1794 e 1799, enquanto se sabe que Fichte procurou posterior-

* Ivo Assad Ibri é professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (e-mail: ibri@uol.com.br)

¹ A obra de referência é **Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre** contida no volume I da edição de **Sämmtliche Werke**, 8 vols., ed. I.H. Fichte, Berlin:Veit, 1845-6, aqui mencionada como SW. Para a citação em português dos princípios da **Doutrina da Ciência**, valemo-nos da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, **A Doutrina da Ciência e Outros Escritos**. São Paulo: Nova Cultural, 1988, mencionando-se a paginação da obra original.

mente versões mais claras de sua obra, almejando sanar desentendimentos e pontos tidos como obscuros pelos seus críticos.

Em verdade, mais que uma simples revisão de fundamentos, a Doutrina da Ciência de Fichte pretendeu eliminar uma cisão que se apresentava no transcendentalismo de Kant: a autonomia relativa das razões teórica e prática. Para tanto, Fichte irá propor um princípio de ação balizador e antecedente de toda especulação teórica, fazendo com que a gênese de todo saber decorra do agir de um sujeito potencialmente cognoscente que tem por fundamento último sua absolutez, ou seja, sua infinita liberdade.

Assim é que todo o esforço filosófico de Fichte irá se concentrar em evidenciar a existência de uma razão prática que se constituirá, em verdade, em condição de possibilidade para a razão teórica, defendendo que o espírito humano é detentor de uma faculdade básica de caráter prático: “A razão não pode ser teórica se ela não for antes prática; nenhuma inteligência no ser humano é possível, a menos que ela possua também uma faculdade prática”². Um primeiro adentrar no pensamento de Fichte faz parecer que ele apregoa um princípio de natureza “empírica”, um princípio genético da racionalidade que não se encontra dentro dela mesma, mas no campo da experiência e da conduta. Mas como reconciliar tal princípio com o transcendentalismo de extração kantiana, em que toda gênese do saber não pode prescindir de suas condições de possibilidade *a priori*? Em outras palavras, esta primeira “aparência” que se possa ter da subsunção genética da filosofia teórica à filosofia prática complexificaria sobremaneira sua possível conciliação com o idealismo transcendental, uma vez sugerir, como conseqüência, uma espécie de retorno a um “empirismo cego”, tão criticado por Kant.

Contudo, é preciso ressaltar, deve-se suspeitar, também, que Fichte não incorreria em uma espécie de retrocesso grosseiro sob o ponto de vista metodológico, traindo os princípios do idealismo quando, de fato e tão-somente, pretendia dar-lhe um fundamento mais profundo que o mero *eu sou* kantiano.

Trata-se, por conseguinte, de uma empreitada difícil, em direção à qual a **Wissenschaftslehre** se desenvolverá dialeticamente na formulação de três princípios, cuja exposição tem como tese a egoidade – *ichheit* – absoluta.

² SW, I, p. 264.

Fichte irá designar, então, o primeiro princípio de “pura e simplesmente incondicionado de todo saber humano” que deve exprimir um estado de ação – *Tatbandlung* – “que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível”.³

Já nesta passagem Fichte parece desfazer a suposição de um retorno ao equívoco empirista, a saber, de que o primeiro dos três princípios da **Wissenschaftslehre** pudesse conter na historicidade da experiência os fundamentos da consciência.

É de se esperar, então, uma formulação transcendental para este princípio, de tal modo que ele se desenhe incondicionado com respeito a qualquer conteúdo empírico da consciência e que, ao mesmo tempo, seja condição de possibilidade para esta mesma consciência.

É assim que Fichte irá partir da proposição “A é A”, admitida como absolutamente certa, pois

“se alguém exigisse uma prova dela, ninguém se aplicaria a tal prova, e sim afirmaria que essa proposição é certa, pura e simplesmente, isto é, sem nenhum outro fundamento; e ao fazê-lo, sem dúvida, com o assentimento geral, está conferindo a si a faculdade de pôr algo pura e simplesmente”.⁴

Nesta passagem Fichte antecipa sua estratégia demonstrativa: a admissão da veracidade evidente de um simples princípio como o da identidade, revela uma disposição do espírito de “pôr-se algo pura e simplesmente”. A auto identidade de A, como pura forma, independente de quaisquer conteúdos, tida como absolutamente certa, deve ter um fundamento que permite este simples *pôr* de uma relação que pode ser traduzida na forma: *se A é, então A é* – relação necessária que Fichte nomeia por X, afirmando que “X pelo menos está *posto* no eu e pelo eu – pois é o eu que, na proposição acima, julga, e aliás julga segundo X como segundo uma lei; a qual, por conseguinte, tem de ser dada ao eu, e já que é estabelecida pura e simplesmente e sem nenhum outro fundamento, dada ao eu pelo próprio eu”.⁵

Deste modo, então, a identidade é uma lei cujo fundamento deve estar disponível naquele que julga e que a põe para si mesmo: este

³ **SW**, I, p. 91.

⁴ **SW**, I, p. 93.

⁵ **SW**, I, p. 93-94.

fundamento não é outro senão a própria auto-identidade do eu. Nas palavras do autor:

“A é, pura e simplesmente, para o eu que julga, e exclusivamente por força de seu *estar-posto no eu em geral*; isto é, é posto que no eu – seja agora em particular o que põe, ou o que julga, ou o que quer que ele seja – há algo que é sempre igual a si, sempre um e o mesmo: e este X pura e simplesmente posto pode também se exprimir assim: *eu = eu; eu sou eu*”.⁶

Fichte argumenta que há, aqui, um estado de ação (*Tatbandlung*) que é expressão de um estado-de-coisa (*Tatsache*)⁷, a saber, a consciência que põe para si a relação necessária X se expressa mediante seu fundamento, o fato ou estado-de-coisa eu sou. Mas a auto-identidade do eu que julga é simplesmente posta para a consciência como condição de possibilidade de todo julgar. Por conseguinte, Fichte parece fundar a condição de possibilidade de todo pensar judicativo em um estado de ação primário que é um pôr-se a si para si enquanto consciência de um agir simultaneamente à de ser: “o eu põe a si mesmo porque é. Ele se põe por seu mero ser e é por seu mero estar posto”.⁸

Este eu sou, esclareça-se, não decorre de um eu penso, tal qual o *cogito* cartesiano adotado por Kant como o fundamento do *continuum* da apercepção. Hartmann ressalta este aspecto de um agir que antecede o pensar judicativo, fazendo com que o fundamento de toda possibilidade teórica se desenhe como prático:

“nem o ‘*eu sou*’, nem o ‘*eu penso*’ de Descartes; tão somente o ‘*Eu ativo*’. A apercepção transcendental de Kant, a que Fichte aqui conscientemente se liga, não se esgota para ele em ser o princípio supremo da consciência cognoscitiva; constitui, também, o princípio supremo da consciência prática”.⁹

Assim se define o sujeito absoluto de Fichte que exhibe em seu fundamento incondicionado uma faculdade primária para agir: o poder prático é, para o autor, a raiz do eu.

Neuhouser¹⁰, sobre este ponto, acrescenta:

‘Fichte irá se esforçar para provar a existência da razão prática mostrando que tal faculdade é uma condição necessária para a possibilidade da razão teórica... Embora a consideração da razão teórica irá preceder a razão prática na ordem de exposição, esta estratégia implica, de fato, uma primazia

⁶ SW, I, p. 94.

⁷ Ibidem.

⁸ SW, I, p. 97.

⁹ HARTMANN (1983), p. 60.

¹⁰ NEUHOUSER (1990), p. 47.

da razão prática sobre a teórica, no sentido em que se evidencia que esta última é fundamentada ou condicionada pela primeira.”

A tarefa de fornecer ao idealismo um fundamento único que, segundo Fichte, não é considerado por Kant mesmo em sua unidade transcendental da apercepção, consoma-se na proposição do sujeito absoluto, cuja liberdade é condição de possibilidade e antecedente necessário para todo saber. Por esta razão, o *cogito* cartesiano não se presta à consecução desta tarefa:

“Nossa proposição, como princípio absoluto de todo saber, foi apontada por Kant em sua dedução das categorias, mas ele nunca a estabeleceu determinada *como* princípio. Antes dele Descartes propôs uma semelhante: *cogito, ergo sum*, que não deve, justamente, ser a premissa menor e a conclusão de um silogismo cuja premissa maior fosse: *quodcumque cogitat, est*; e que ele pode muito bem ter considerado como fato imediato da consciência. Então ela significaria tanto quanto *cogitans sum, ergo sum* (como nós diríamos, *sum, ergo sum*). Mas neste caso o acréscimo *cogitans* é totalmente supérfluo; não se pensa necessariamente, se se é, mas é-se necessariamente, se se pensa. O pensar não é de modo algum a essência, mas apenas uma determinação particular do ser”.¹¹

De sua vez, o segundo princípio da Doutrina da Ciência é, segundo Fichte, condicionado segundo seu conteúdo. Sua exposição parte da proposição tida como verdadeira: – A não = A que é a fórmula do princípio da contradição, que se lê não-A não é igual a A. Ora, pela mesma estratégia de exposição, Fichte irá mostrar que a admissão desta verdade lógica implica em que a negação de A, a saber, – A está posta na consciência¹². Nas palavras de Fichte:

“... a possibilidade de opor, em si, pressupõe a unidade da consciência; e o andamento do agente nessa função é propriamente o seguinte: A (o pura e simplesmente posto) = A (aquele sobre o qual se reflete). A este A como objeto de reflexão é oposto, por uma ação absoluta, – A, e deste é julgado que ele é também oposto ao A pura e simplesmente posto, porque aquele primeiro é igual a este último; igualdade esta que se funda na identidade do eu que põe e do eu que reflete. Além disto, é pressuposto que o eu que age em ambas as ações e o eu que julga sobre ambas é o mesmo... Por conseguinte, também a passagem do pôr ao opor só é possível pela identidade do eu”.¹³

¹¹ SW, I, p. 99-100.

¹² SW, I, p. 103.

¹³ SW, I, p. 102-103.

Evidentemente, aqui, Fichte prepara o terreno para a fundação da alteridade pelo eu: o não-eu será fruto de uma ação absoluta do eu. É o que confirma a seguinte passagem:

“Tão certo quanto aparece entre os fatos da consciência empírica a aceitação incondicionada da certeza da proposição – A não = A, ao eu é oposto pura e simplesmente um não-eu. Tudo o que acabamos de dizer do opor em geral deriva-se desse opor originário; e vale, portanto, para ele, originariamente; assim, esse opor originário é pura e simplesmente incondicionado segundo a forma, mas condicionado segundo a matéria. E assim, estaria encontrado também o segundo princípio do saber humano”.¹⁴

Este, talvez, seja um dos pontos de maior embaraço teórico da **Wissenschaftslehre** e que valeu a Fichte muitas críticas. Como o eu tira de si a condição de possibilidade da alteridade? Ora, por coerência lógica dentro do arcabouço teórico fichteano, este eu fundante, não empírico que, de fato, é simplesmente o *continuum* vazio da intuição intelectual, se genético, deve, por uma ação absoluta decorrente de sua incondicionalidade e liberdade, adentrar a historicidade e, portanto, a espaço – temporalidade das oposições que definirão sua existência. Ressalve-se, também, que o segundo princípio é incondicionado segundo a forma, vale dizer, é um princípio sobre a alteridade em geral, não obstante, é certo, deva ser condicionado em sua existencialização na qual sujeito e objeto se particularizam espaço-temporalmente. Evidentemente, esta oposição necessitará de uma instância que a supere, para que a singularidade de seu conteúdo empírico possível seja redutível a conceitos gerais.

Assim é que se faz necessário um terceiro princípio que busque uma conciliação entre *eu* e *não-eu*, uma vez que nenhuma absolutiz, seja do eu, seja do não-eu, será possível quando esta oposição sair de sua mera forma para a concretude de seu conteúdo empírico.¹⁵

Todavia, parece ser no mínimo intrigante o fato do não-eu ter sua gênese na ação do sujeito absoluto e, mais que isto, constituir-se na totalidade do mundo como mera e exclusiva oposição. Este último ponto caracteriza uma das mais fortes reações de seus contemporâneos, em particular de Schelling:

¹⁴ SW, I, p. 104.

¹⁵ SW, I, p. 106-108.

“Fichte não percebeu absolutamente quaisquer distinções no mundo externo. A Natureza desaparece para ele no conceito abstrato de não-eu, no conceito de um objeto completamente vazio, o qual designa tão-somente um limite, e no qual nada pode ser percebido senão que ele é oposto ao sujeito. A Natureza desaparece de modo tão completo para ele neste conceito que ele sequer considera necessária uma dedução que fosse além deste próprio conceito”.¹⁶

O eu intui sua absoluta liberdade e se põe como congenitamente prático; é, por isso, geneticamente produtor. Por esta razão, dever-se-á abdicar de uma pretensa equivalência de direitos entre sujeito e objeto: este será produto daquele. A intuição intelectual que, no ver de Kant, constituía-se na fonte de todos os equívocos metafísicos, torna-se o fundamento de toda realidade possível¹⁷. Obra e fruto desta primária ação produtora de um eu, a exterioridade é enquanto também posta como não-eu; antiteticamente, como uma resistência àquela liberdade absoluta. Opondo, então, um não-eu ao eu originário, estabelece-se uma dualidade que deve ser resolvida ao nível da razão. Esta redução do objeto a uma integral função do sujeito traduz-se, como se viu, na formulação do segundo princípio da Doutrina da Ciência: o eu põe o não-eu como seu oposto; este ato de pôr, ativo, prático, é que funda a realidade de toda a exterioridade; sem o sujeito e seu ato ela nada é. Necessário como síntese de um processo dialético, um terceiro princípio irá buscar a solução desta dicotomia com a consumação de um processo que tem gênese e fim na interioridade. Somente pela limitação daquela consciência que, de início absoluta, se recorta e se limita para conter aquilo que é estranho à sua liberdade mas que ela mesma se colocou, é que se tornará possível uma conciliação entre sujeito e objeto. De outro lado, este recorte e limitação não pode restringir-se à consciência; o outro posto é outro limitado para que o substrato consciente contenha a oposição de duas finitudes¹⁸. Assim se conciliam eu e não-eu, limitados num processo de síntese que distingue semelhanças e diferenças, mas unidos sob a mesma consciência que, em última análise, requer o **outro**

¹⁶ SCHELLING (1994), p. 107.

¹⁷ Em TORRES FILHO (1975), p. 67, se lê: “ele encontra a intuição intelectual como a ‘forma absoluta do saber, a forma pura da egoidade’. Dizer, portanto, de seu ponto de vista, que: ‘só a liberdade é o primeiro objeto imediato de um saber’ pode ser corretamente traduzido por: ‘o saber só começa com a autoconsciência’”.

¹⁸ Fichte é explícito quanto a este conceito de limitação: “O eu não pode por o não-eu, sem limitar a si mesmo. Pois o não-eu é totalmente oposto ao eu; o que o não-eu é, o eu não é... As expressões por um não-eu, e: limitar o eu, são totalmente equivalentes.” (SW, I, p. 251-252).

como resistência à ação ilimitada; ela, de início, é apenas uma auto-contemplação de sua liberdade absoluta. Hartmann exprime bem este traço fundamental da **Doutrina da Ciência**.

“Se o comportamento prático do Eu consiste simplesmente na atividade pura que, sem resistência, iria até o infinito, o Eu prático coincidiria com o Eu absoluto e não haveria, então, necessidade de pensar em explicar a autodelimitação. Mas este não é o caso. A conduta, a ação, o agir não são uma produção ilimitada, mas, sim, um agir sobre qualquer coisa. A sua atividade é aspiração e aspirar é vencer. Ora bem, só se pode vencer onde existe uma resistência, só se pode aspirar a algo onde exista qualquer coisa que resista à aspiração, quer dizer, um obstáculo; numa palavra, onde há um objeto ao qual se pode aspirar nalguma medida. Mas o objeto nasce para o eu teórico no seu ato de pôr o não-Eu como determinante e real. A oposição é, portanto, condição da aspiração. O Eu absoluto tem de tornar-se teórico para ser prático; tem de criar primeiro o mundo dos objetos em cuja resistência há de tornar-se ativo”.¹⁹

Em verdade, esta realidade posta pelo sujeito na sua própria interioridade, cumprindo o papel necessário de oposição, é o meio através do qual a ação moral torna-se possível. É preciso, sob o prisma da antítese solucionável, resgatar aquela liberdade congenitamente fundadora, agora não apenas como predicável de si mesma, mas predicável de toda uma história cognitiva desta relação dialética eu/não-eu. Por esta razão, Fichte não pode admitir a coisa em si perdida no espaço da Natureza; seu aprisionamento na interioridade é, ao mesmo tempo, a condição básica de sua superação. Enquanto em Kant restou a substância externa e balizadora, em Fichte tudo foi interiorizado de modo radical, sob o jugo do sujeito ativo cuja missão é recuperar uma liberdade que experienciou como auto-contemplação, criando um reino para si onde a natureza é mera resistência que tem de ser superada. Pôr o não-eu no interior do sujeito absoluto é recortar-se da infinita liberdade, inserindo-se na finitude de uma existência que reage também como finita, numa determinação recíproca de absolutamente opostos. Primário, contudo, o eu absoluto é fundamento onde se realiza o mundo: “A fonte de toda realidade é o eu, pois é ele o imediato e o pura e simplesmente posto. Só pelo eu e com o eu está dado o conceito de realidade”.²⁰

Embora seja o espaço onde este mundo adquire sua condição de possibilidade, o eu põe ativamente sua própria oposição para determi-

¹⁹ Op. cit., p. 78.

²⁰ FICHTE (1988), p. 69.

nar-se na finitude e, ao fazê-lo, põe algo estranho à sua absolutez que, de gênese, não tem opostos:

“Mas o homem, na medida em que o predicado da liberdade pode valer dito dele, isto é, na medida em que ele é sujeito absoluto, não representado nem representável, não tem nada em comum com os seres naturais e, portanto, também não lhes é oposto”.²¹

Torres Filho (1975) menciona a declaração de Fichte se intitulando “acosmista” e afirmando a “nulidade do mundo empírico”: “o mundo dado – quer seja tomado como um sistema de coisas ou como um sistema de determinações da consciência – absolutamente não existe em nenhum sentido forte da palavra, e na sua base e fundamento não é nada”.²²

É evidente que entre eu e não-eu não cabe qualquer forma de *continuum* que, em si mesmo, é apenas o traço fundamental daquela consciência absoluta preenchida por nada além de si mesma: “É assim que entre a natureza e a inteligência não pode haver nenhuma espécie de continuidade”.²³

Configura-se, assim, para Fichte, o mundo como mero *teatro de reações*, cuja possibilidade como *ser real* somente se consoma mercê de uma vontade primária de existir do eu, um agir primário, que determina e é reciprocamente determinado e, nestas condições, perde sua absolutez ou infinita liberdade. O existir é intrinsecamente vinculado à finitude como determinação – este é o ponto que importa a Fichte – a Natureza é mera coadjuvante na saga da historicidade; mero obstáculo cuja superação promete, como prêmio à virtude do querer, o resgate reflexivo da perda liberdade originária. Não por outra razão, poder-se-ia dizer que, em Fichte, a maior das deformidades morais encontra-se no não-agir – a ela equivale a recusa mesma em *existir*.

Se não é sem propósito dizer que se faz filosofia dependendo do ser humano que se é, encontram-se em Fichte testemunhos de sua inclinação para o agir como caminho para a plenitude de sua realização pessoal; numa carta a sua esposa Johanna, datada de 1790, ele afirma: “Há dentro de mim unicamente uma paixão, uma necessidade tão-somente, um único sentimento pleno de mim mesmo: o de agir fora de mim. Quanto mais ajo, mais feliz me percebo”.²⁴

²¹ Ibidem, p. 59.

²² FICHTE, *apud* TORRES FILHO (1975), p. 76.

²³ TORRES FILHO (1975), p. 80.

²⁴ SCHULZ (1930).

- FICHTE, J. G. **Sämtliche Werke**. 8 vols., ed. I. H. Fichte, Berlin:Veit, 1845-6; Vol. I : **Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre**.
- HARTMANN, N. (1983). **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; tradução de José Gonçalves Belo.
- NEUHOUSER, F. (1990). **Fichte's Theory of Subjectivity**. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHELLING, F. W. J. von (1994) **On the History of Modern Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press; translation by Andrew Bowie.
- TORRES FILHO, R. R. (1975). **O Espírito e a Letra**. São Paulo: Ática.
- SCHULZ, H. (ed.) (1930). **Fichte Briefwechsel**. 2 vols. Leipzig.

[recebido em setembro de 2001]