

NOTA SÔBRE FICHTE LEITOR.

O texto de Fichte sôbre Rousseau estabelece uma dupla ruptura. Num primeiro nível, ao colocar Rousseau como seu contraditor, de maneira explícita e completa, Fichte se serve dêle como exemplo negativo, por oposição ao qual traça os rigorosos limites de seu pensamento. Com essa comparação, é possível mostrar como o homem fichteano **não** deve ser. A partir de suas afirmações "paradoxais" sôbre o caráter nocivo do progresso e da classe sábia que o propicia e levando a investigação até as causas implícitas dessas afirmações, que acabam por colocar em destaque um êrro de princípio, ao mesmo tempo teórico e prático, Fichte atinge êsse objetivo através dos dois métodos que menciona no início: a comparação, útil para a exposição da verdade, entre esta e o êrro oposto, e a indicação, no interior da verdade única, do ponto a partir do qual o êrro se tornou possível. Processo dispensável do ponto de vista da descoberta da verdade, mas muito útil do ponto de vista de sua comunicação, é o que poderíamos caracterizar como determinação de fronteiras, trivial em filosofia desde Aristóteles: não se trata de arregimentar uma contribuição de Rousseau à descoberta da verdade, pois esta é inteiramente independente de sua história empírica, nem de estabelecer com Rousseau uma certa coexistência, situando-o no exterior da verdade, pois a demarcação se faz no interior da própria verdade, que é totalizadora.

Num segundo nível, que é o que propriamente nos interessa aqui, Fichte põe em funcionamento um método de interpretação tão diferente da simples "refutação dos êrros opostos" quanto da história pragmática da filosofia, de tipo aristotélico, e, autorizado por instâncias que nos caberá deslindar, exerce algo que poderia aparecer como uma análise do impensado de Rousseau. Em vez de limitar-se a um simples confronto de teses, estabelecendo certo número de proposições verdadeiras contrapostas às proposições falsas de seu opositor, ou de elaborar a priori uma espécie de combinatória lógica das opiniões possíveis, de que a história fornecesse uma ilustração contingente, Fichte, por um processo que lhe é habitual, se permite ir mais longe e mais

fundo. Para mostrar até que ponto são verdadeiras as afirmações de Rousseau e de que maneira se inscrevem, como verdade parcial, no quadro geral da verdade, recorre a esta pergunta decisiva — o que o teria levado a elas? (Cf. por ex. na **Fundação de toda a Doutrina da Ciência**, S. W. I, 101: “O que impeliu [Spinoza] a seu sistema pode-se bem indicar: a saber o esforço necessário para produzir a suprema unidade do conhecimento humano”; e, neste texto: “O que entretanto moveria [Rousseau] a agir, se não um impulso qualquer em seu coração?” ou: “O que bem poderia ter levado Rousseau àquela proposição singular...?”). E esta pergunta não se satisfaz com uma resposta obtida por meio da simples inspeção da teoria em jôgo. Dirige-se, para além da teoria, à **decisão** teórica de que esta se originou, de tal forma que êsse impensado, ao nível do pensamento que o pressupõe, não será impensado por mero acaso, mas necessariamente. Pensá-lo é transgredir êsse pensamento, cuja explicação será então, num mesmo gesto, a revelação de sua insuficiência: mostrar que êle repousa sobre algo que é essencialmente incapaz de pensar. Eis justificada a ambição de “entender Rousseau melhor do que êle mesmo se entendeu” e de solucionar seu paradoxo “com pouca fadiga”. É fácil pôr em evidência êsse mecanismo a partir do presente texto, uma vez que os dois pensadores, tais como apresentados aqui, parece divergirem em tudo, e assim, mais do que em relação a Kant, com o qual Fichte quer antes de tudo provar sua concordância, a operação de oposição e recuperação de teses alheias atinge, em relação a Rousseau, toda sua nitidez.

Há pois uma ruptura expressa (como oposição de “opiniões”) e uma ruptura tácita (na prática de um método de interpretação). Tomemo-las como se fôsem duas, descartando provisoriamente a hipótese de que Fichte, ao distinguir seu pensamento do de Rousseau, esteja também separando seu tipo de interpretação daquêle que Rousseau praticaria, o que nos permitiria identificar a presença tácita e expressa da mesma ruptura. O que nos interessa saber é justamente se Fichte, ao traçar a primeira, desconfia da existência da segunda, até que ponto a explica, a incorpora a sua elaboração doutrinal, e até que ponto ela lhe escapa e lhe serve de condição. Em outros termos ainda mais severos: uma Doutrina da Ciência tal como a de Fichte seria a condição de possibilidade de uma técnica de interpretação e, ao fornecer os princípios das ciências particulares forneceria também os de uma certa ciência da interpretação de que Rousseau seria um dos objetos ou, inversamente, o vêzo de interpretar como

Fichte interpreta, o determinado relacionamento que êle estabelece entre o implícito e o explícito, fazendo vacilar seu limite habitual, seria uma das condições de um pensamento do tipo da Doutrina da Ciência? Sua manipulação do impensado é totalmente pensada, como exigiria o conceito da Doutrina da Ciência como ciência e instância suprema, ou essa compreensão do impensado é impensado da Doutrina da Ciência?

O exame do mecanismo da análise a que Fichte submete Rousseau nos capacitará a verificar se, naquilo que Fichte fornece aqui de seu corpo doutrinal, encontra-se algo que possa ser encarado como uma teoria dessa análise.

Rousseau — declara Fichte — condena o progresso e nega a dignidade do sábio que o propicia enquanto, como sábio, trabalha para prociciar o regresso ao estado de natureza, que para êle é progresso. Sua prática, movida por algum impulso não investigado, contradiz sua teoria, que não investiga êsse impulso. No nível teórico a contradição é a mesma: a contradição entre seu pensamento e sua ação repete-se na contradição do pensamento consigo mesmo. Pensar seu impensado é investigar êsse impulso prático e, resolvendo a primeira contradição, resolver também a segunda.

Mas essa “proposição singular” não foi obtida por mero raciocínio a partir dos princípios fundamentais do conhecimento humano; o conhecimento que Rousseau exerce funda-se no sentimento — sua verdade está no sentimento imediato. Mas êsse sentimento não é explicitado, permanece “unentwickelt”. O conhecimento que dêle resulta é portanto incerto (“o sentimento **refere-se à realidade**, mas é **cego**”: S. W. I, 319; só podemos “prestar contas” do que depende de nossa espontaneidade) e equívoco (a passagem da verdade imediata do sentimento ao juízo fundado nêle é ocasião para um êrro de julgamento, na interpretação do sentimento: o julgamento pode tomar um sentimento misto, não desenvolvido, por um sentimento puro). Desfazer êsse misto de verdade e falsidade, de sentimento e julgamento, de sentimento puro e sentimento misto, desenvolvendo êsse sentimento, é pensar seu impensado, e para isso é preciso possuir “um grau muito alto de rigor” e ser “inteiramente pensador”.

Dêsse modo, o que Rousseau deixou de pensar servirá de esteio a sua interpretação — impulso não investigado e sentimento não desenvolvido. A meta da interpretação será a resolução de sua contradição patente, a eliminação do paradoxo.

A raiz da decisão teórica de Rousseau é o choque entre um ideal legítimo, adquirido na solidão e no estudo, e a visão de uma realidade que não corresponde a êsse ideal. Ao sentimento do ideal liga-se o impulso à conformidade do real com o ideal. O mundo e os sábios, se seguissem êsse ideal que é comum a toda a humanidade, "teriam necessariamente de ser e seriam" tais como Rousseau os construira idealmente. O resultado da disparidade entre o ideal e o real é, em Rousseau, frustração e revolta do sentimento.

É neste ponto que se instalará o erro de Rousseau, delatado por Fichte, aqui ocorrerá o abandono da imediatez do sentimento, a passagem da cegueira do sentimento a uma miopia do julgamento. "Ora, nessa plenitude da sensação amarga, Rousseau não foi capaz de ver nada mais do que o objeto que a despertara" e, revoltado pelo extremo a que viu chegar o império da sensibilidade, "cai no extremo oposto" e lhe contrapõe o estado de natureza, a supressão da sensibilidade. Mas o que importava, pelo contrário, foi o que deixou de ver, o algo mais que havia para ser visto, além dêsse objeto. O sentimento da miséria dos homens não era um sentimento puro e não devia ser tratado como tal. Seria preciso distinguir nêle o que era dor e o que era estímulo. Deixando de sentir em si a força para vencer essa miséria — e negando sua existência no homem em geral, por uma simples regra de três a partir de seu próprio sentimento — Rousseau torna-se joguête de um impulso, que ignora, a uma perfeição, que não vê.

A partir dêsse erro único, Rousseau pensará com rigor, e, sem o socorro de um segundo erro que contrabalance o primeiro, êsse próprio rigor o levará a todos os seus "extravios": postula o aparecimento de "uma nova espécie animal" e suprime o homem — para suprimir as carências, que geram os vícios, suprime a cultura; suprimindo a cultura, suprime a vantagem que esperaria tirar da tranqüilidade interior e exterior do estado de natureza, a saber, a meditação sôbre seus deveres e sua destinação; deixando de abrir mão dessa vantagem, acaba por postular que a humanidade deveria ter permanecido e não ter permanecido no estado de natureza.

Agora que sua contradição pôde ser nitidamente reconhecida, torna-se fácil solucionar seu paradoxo. O que Rousseau realmente desejava não era o estado de natureza (supressão da cultura e das carências) mas sim, sob êsse nome, o que os antigos

chamavam de idade de ouro (supressão das carências), sem perceber que êsse é um pensamento escatológico e não arqueológico, que êsse estado não descreve o que fomos, mas o que devemos tornar-nos. E essa inversão, projetada sôbre o decurso do tempo, leva Rousseau a escamotear o trabalho necessário para atingir êsse estado, a luta, provocada pelo "impulso a ser igual a Deus", contra a natureza, que é carência (nos obstáculos exteriores) e preguiça (na matéria de que o homem é feito). E é êsse próprio impulso, presente em Rousseau, mas teòricamente ignorado por êle, que o leva a agir em contradição com sua teoria.

Por isso Rousseau "se esquece" da necessidade do trabalho, "oculta a nossos olhos" a luta da razão contra a paixão, "quase não tem consciência" de sua própria atividade. O não desenvolvimento de seu sentimento passivo da miséria dos homens torna-o "feminino", a não investigação de seu impulso a algo superior torna-o "hostil". Rousseau acaba por silenciar todo o vir-a-ser em direção ao ideal, que é justamente o que constitui o ser do homem. E a êsse alastramento de seu impensado, a êsse silêncio, a êsse esquecimento, a essa inconsciência, constitutivos, para Fichte, do pensamento de Rousseau, podemos agora indicar o correspondente na prática interpretativa de Fichte: uma sistemática abertura de clareiras na teoria de Rousseau, a instauração, no interior de Rousseau, de um vazio que coincidirá com o espaço teòrico da Filosofia de Fichte, espaço que Rousseau, quando "descreve a razão em repouso", desenharia em negativo. A maneira como Fichte abre êsse vazio é sua interpretação de Rousseau; a maneira como povoa êsse vazio e nêle se instala é sua própria doutrina.

Rousseau decerto colocara o problema em um nível inteiramente outro. O que permite, com efeito, dizer que Rousseau trabalhara para propiciar a volta ao estado de natureza, se, desde as primeiras páginas do **Discurso sôbre a Desigualdade**, a própria existência dêsse estado, que Rousseau introduz após "descartar todos os fatos", não é levada em conta, se se trata de uma hipótese teòrica e não de um postulado prático, se a simples leitura do último parágrafo da nota IX do **Discurso** deixa patente a irreversibilidade da cultura? O que autoriza a afirmação de que Rousseau desejara viver no estado de natureza, se êle próprio confessa estar entre aquêles que, ouvindo a "voz celeste" da vontade geral, não podem mais contentar-se com êle, e a de que o desejara para cultivar as ciências, se estas são para êle o mal

que, por irreversível, passa simplesmente a valer como consólo (Cf. por ex. a **Resposta a Voltaire**)?

O que o permite são justamente os conceitos que Fichte insere nesse espaço, que sustentam seu pensamento e que o fazem ver êsse Rousseau lacunar, acrescentando-lhe um impensado que seria, para Rousseau, realmente impensável: a utopia, como não-lugar, como limite, é transposta para o futuro indeterminado — e, nessa inversão temporal, o devir se adensa, o trabalho do homem em direção ao ideal adquire consistência, surge a positividade da história humana, como “tarefa infinita”. Ao insinuar, em Rousseau, “homem da sensibilidade passiva”, um certo predomínio da preguiça no momento em que a miséria dos homens assume diante dêle o papel do obstáculo natural e deveria funcionar como estímulo, Fichte o faz de maneira encoberta, decerto por cortesia, mas também porque não pode deixar de admitir uma continuidade tão perfeita na razão, desde suas formas rudimentares até suas formas elaboradas, que a passagem da dor-estímulo provocada pela rudeza da natureza à dor diante da imperfeição dos homens não coloca, a seus olhos, nenhum problema, não pressupõe nenhum hiato: como a natureza diante do homem primitivo, o estado em que o sábio encontra a humanidade existe apenas para servir de palco à moralidade. Assim, todo o explícito de Rousseau, lido a contra-pélo por Fichte, sofre uma mudança de sentido, desnorteado pelo péso do implícito, e o ponto onde essa leitura atinge a clareza de sua decisão é justamente onde essa inversão se explicita: “Está portanto **diante** de nós o que Rousseau sob o nome de estado de natureza e aquêles poetas sob o nome de idade de outro colocam **atrás** de nós”. É claro que êsse “nós” se transformou, não é mais constituído pelo ser, ou pela passividade do sentimento, mas pela atividade, pelo “impulso a ser igual a Deus”; seu caráter é a “previsão do futuro”, e a própria noção de “perda” — ou de “queda” ... — é uma ilusão perfeitamente explicável pela natureza do espírito humano.

Eis o modêlo da interpretação fichteana: reconhecimento (ou construção?) da contradição teórica; reconstituição do impensado prático; restabelecimento da verdade da contradição no impensado reconstituído. E, se êsse impensado não é propriamente teórico, mas prático, é fácil identificar o princípio da interpretação: “A filosofia que se escolhe depende do homem que se escolhe” (S. W. I, 434) — a ação do eu sôbre o não-eu, que constitui a prática, é o fundamento da ação do não-eu sôbre o eu, que constitui a teoria.

Leitor autoritário, detentor de uma verdade que não pede conselhos à história, mas antes lhe dá sentido, ao indicar em seu próprio caminho os pontos de heresia de onde derivam os “erros opostos”, Fichte pode entretanto ser claramente lido em sua própria leitura. A alternativa que colocamos no início desta nota não é, como desajariamos, disjuntiva. Ler Rousseau, além dos textos, em seus atos e em sua personalidade inteira, assim como “a Doutrina da Ciência deve esgotar o homem inteiro” (S. W I, 285), inscreve-se na intenção totalizadora do pensamento de Fichte, mas é essa própria atividade estabelecida como única realidade, nos “vazios” de Rousseau, que lhe fornece a condição para fazer face à responsabilidade dessa totalização e dessa transparência: o homem é obra de si mesmo, e nada mais. Fichte assume todos os riscos dessa posição, que poderia encontrar sua definição neste texto de Michel Foucault: “Anunciada na positividade, a finitude do homem se delineia sob a forma paradoxal do indefinido; indica, mais do que o rigor do limite, a monotonia de um caminhar, que sem dúvida não tem fronteira, mas que talvez não seja sem esperança” (*As palavras e as coisas*, 325). Assume, inclusive, este pequeno risco, de fazer uma leitura injusta de Rousseau.

Rubens Rodrigues Tôrres Filho