

# **A TRILHA DA E PELA SUBJETIVIDADE NO PENSAMENTO DE DIETER HENRICH<sup>1</sup>**

## **THE PATH OF AND THROUGH SUBJECTIVITY IN THE THOUGHT OF DIETER HENRICH**

*Luiz Filipe Oliveira<sup>2</sup>*

**RESUMO:** O objetivo deste trabalho é fornecer ao leitor uma tentativa de compreensão do caminho trilhado por Dieter Henrich considerando sua posição tanto como um teórico da subjetividade quanto como um excelente intérprete das diferentes figuras da filosofia clássica alemã. Nesse sentido, buscamos demarcar uma trilha através da qual fique transparente que o surgimento dos problemas fundamentais que Henrich aborda e se debruçou durante toda a sua vida não pode ser vista dissociado daqueles mesmos enfrentados por aquela tradição de pensadores, ainda que suas soluções e saídas indiquem um ponto de inflexão em relação aos feitos daqueles. Será demonstrado que a partir do fracasso de Fichte, enfatizado originalmente por Henrich, em encontrar um fundamento para a autoconsciência, este se volta para uma tentativa de busca por um fundamento que não tivesse como pressuposto aquilo que deveria fundamentar, ou seja, a própria autoconsciência. O recurso a Hölderlin, deste modo, aparece em suas produções visando estabilizar as tensões entre o fato de sermos sujeitos dotados de autoconsciência, mas também pessoas no mundo. A proposição, nesse sentido, da necessidade de um pensamento especulativo, ou extrapolador, então, vem a reboque, isto é, de um que satisfaça a necessidade de orientação da vida partindo desta mesma condição de elusividade de um fundamento. A alternativa apresentada por Hegel, na medida em que se apresenta como um contrapojeto em relação à forma conceitual, demonstraremos, se apresenta promissora para Henrich, mas esbarra ainda em suas pretensões, quer dizer, visou aclarar demais uma estrutura por si mesma abscondita, o que acabou por submeter todo o projeto especulativo ao modo de funcionamento de que ele explicava.

**Palavras-chave:** Subjetividade; Autoconsciência; Henrich; Fichte; Hölderlin; Hegel.

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to provide the reader with an attempt to understand the path taken by Dieter Henrich considering his position both as a theorist of subjectivity and as an excellent interpreter of the different figures of classical German philosophy. In this sense, we seek to delineate a path through which it is transparent that the emergence of the fundamental problems that Henrich addresses and delves into throughout his life cannot be

---

<sup>1</sup> Este trabalho é originado de anos de convívio, pesquisa e incentivo mútuo com os professores Luís Dreher e Humberto Coelho que lançaram ao meu colo a exploração da possibilidade um modelo robusto, ou irreduzível, de subjetividade sendo eu irresponsável suficientemente para não me livrar dela.

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia pela UFJF e Doutor em Filosofia pela UFRGS. E-mail: [luizfilipe3r@gmail.com](mailto:luizfilipe3r@gmail.com)

seen as dissociated from those faced by that tradition of thinkers, even though his solutions and outcomes indicate a turning point in relation to what those thinkers achieved. It will be demonstrated that from Fichte's failure, originally emphasized by Henrich, to find a foundation for self-consciousness, he turns to an attempt to search for a foundation that does not presuppose what should be the foundation, namely, self-consciousness itself. The recourse to Hölderlin, thus, appears in his productions aiming to stabilize the tensions between the fact that we are subjects endowed with self-consciousness, but also people in the world. The proposition, in this sense, of the necessity for speculative or extrapolative thinking, then, comes in tow, that is, from one that satisfies the need for life's guidance starting from this very condition of elusiveness of a foundation. The alternative presented by Hegel, to the extent that it presents itself as a counter-project relative to conceptual form, we will demonstrate, appears promising to Henrich, but still stumbles on his aspirations, meaning, it aimed to clarify too much a structure inherently hidden, which ended up subjecting the entire speculative project to the mode of operation it explained.

**Keywords:** Subjectivity; Self-consciousness; Henrich; Fichte; Hölderlin; Hegel.

## I.

Dieter Henrich é amplamente conhecido no Brasil por suas contribuições para a compreensão de grandes figuras da filosofia clássica alemã, como Kant, Fichte, Hölderlin e Hegel, bem como por lançar luz sobre a constelação de personagens filosofantes e argumentos que pavimentaram caminho para esses autores e suas perspectivas. Além disso, é ligeiramente difundido por sua contraposição ao anúncio de morte da metafísica proporcionada pela teoria social de Habermas. O que ainda nos falta é uma bibliografia que apresente e aprofunde os esboços da filosofia própria de Henrich, de modo que as perspectivas proporcionadas por essas investigações possam ser compreendidas de modo geral dentro de um curso de pensamento, ou seja, ligadas ao seu ponto de partida originário. Grosso modo, falta-nos uma investigação mais detalhada do “Henrich filósofo” para que seja melhor compreendido o “Henrich comentador”. Visando contribuir para a discussão, que certamente é muito mais ampla do que temos as condições de apresentar, nossa orientação aqui repousa quase exclusivamente sobre soluções que Henrich apresenta aos problemas fundamentais que ele diagnostica e a partir dos quais ele erige seu pensamento em consideração à tradição da filosofia clássica alemã.

Uma das vias mediante a qual o pensamento de Henrich deixa-se transparecer sem anunciar explicitamente é a partir daquilo que sua abordagem sobre Kant, Fichte, Hölderlin e Hegel tem em comum, a saber, a tentativa de encontrar a pedra de toque desses pensadores,

ou melhor, a sobremaneira tentativa de centralizar a via a partir da qual eles podem ser interpretados. Isso pode ser visto como tendência própria da pesquisa chamada “constelacional” [*Konstellationsforschung*], que visa sobrepor a ideia de um desenvolvimento linear que vai de Kant a Hegel - conforme fez Richard Kroner -, propondo, por outro lado, o brilho de muitas estrelas em vez de apenas duas. Assim, embora compondo as partes de um mesmo e rico universo, cada figura havia realizado parte da tarefa primordial de “harmonizar o autoentendimento do ser humano e seu entendimento do mundo” (HENRICH, 2018, p. 37). Essa tendência, podemos dizer, deixou marcas inclusive na metodologia filosófica-interpretativa de Henrich, fazendo com que a atividade dos astros fosse muitas vezes lida através de seu papel dentro do propósito da galáxia em geral.

Na pesquisa sobre Kant isso se traduz através da centralidade que Henrich dá para a Dedução transcendental das categorias, com Fichte na proposta de apresentação de seu “insight originário” [*Fichtes ursprüngliche Einsicht*]<sup>3</sup>, na propagação do pensamento de Hölderlin enquanto “filosofia da unificação” [*Vereinigungsphilosophie*]<sup>4</sup>; e com Hegel na demonstração de sua “operação fundamental” [*Grundoperation*]<sup>5</sup>. Ulrich Barth (2004, p. 187), por exemplo, diz que “Henrich gostava de comparar a tremenda dinâmica dessa sequência de grandes teorias especulativas com a formação de uma supernova, ao mesmo tempo em que enfatizava o desafio singular que delas emanam”. Enfatizamos aqui essa disposição não para questionar tais interpretações, mas a fim de ressaltar o fio condutor através do qual Henrich trabalha, o qual, mostraremos, se conecta com seu pensamento filosófico pessoal. Apesar de suas interpretações terem constituído muito mais escola do que suas inovações pessoais, Henrich lida com a tradição filosófica como “trilhas exploratórias em uma selva densa e impenetrável” (2004, p. 187), a partir das quais a sua própria via poderia vir a ser aberta, ainda que sem nenhuma pretensão de desfazer meios alternativos de travessia.

Essa peculiaridade de seu modelo interpretativo nasce, por sua vez, da tentativa de Henrich de encontrar um pensamento fundamental que forneça ao sujeito uma resposta

---

<sup>3</sup> HENRICH, 1967.

<sup>4</sup> HENRICH, 1971.

<sup>5</sup> HENRICH, 1976.

orientadora às inquirições fundamentais que surgem a partir daquilo que ele chama *vida consciente*, isto é, o rastreamento dos chamados “pensamentos de completude” [*Abschlussgedanken*] (HENRICH, 2009, p. 85)<sup>6</sup>. Mais especificamente, Henrich pretende unificar princípios fundamentais da tradição da filosofia clássica alemã, principalmente a contribuição que estes deram ao tema da consciência e da subjetividade, com uma espécie de filosofia sobre a existência, ainda que não existencialista. Essa unificação é sintomática de seu diagnóstico primordial da vida consciente.

Henrich afirma que “a autoconsciência só pode entrar em jogo com o surgimento [*Hervorgang*] do mundo como tal” (HENRICH, 1982, p. 140-141). Este “surgimento” concomitante de autoconsciência e mundo só pode atestar uma unidade que seja inseparável do “processo” da autoconsciência, de modo que a própria autoconsciência seja manifestação de sua unidade com o mundo. Como a consciência é dotada de um estado de familiaridade<sup>7</sup>, podendo ser chamada autoconsciência, ou seja, um estado a partir do qual o sujeito pode lidar consigo mesmo numa perspectiva onde o si mesmo se torna objeto, se torna um outro, Henrich diz que “quem não se apodera de forma adequada e precisa desse desequilíbrio em favor da autoconsciência perde de vista o singular e único fundamento útil para o entendimento do autossaber e para seu entendimento da mundanidade da vida humana” (HENRICH, 1982, pp. 140-141). Ou seja, para Henrich esse estado é significativo na construção da autocompreensão dos sujeitos, pois é formado a partir do fato inevitável de que estes são seres espirituais e encarnados, quer dizer, sujeitos e pessoas<sup>8</sup>. Eles estão em unidade com o mundo, mas têm que lidar com a ambivalência fundamental de não encontrar explicação para si a partir dos fatos do mundo. A unificação entre filosofia da consciência e filosofia sobre a existência nasce, então, da tentativa de explicar como brota a autoconsciência, sua irredutibilidade aos fatos do mundo, e como ela se orienta frente a esse quadro problemático.

---

<sup>6</sup> A respeito deste conceito, Cf a nota 3 do tradutor da edição brasileira da presente obra publicada originalmente em 1987.

<sup>7</sup> “Toda relação do Eu sobre si pressupõe uma familiaridade consigo, através da qual ele é capaz de se relacionar consigo” (HENRICH, 1970, p. 267).

<sup>8</sup> “Por um lado, a pessoa é um singular no mundo. Mas, por outro lado, a singularidade deste singular é que ele é dotado de autoconsciência e que, portanto, é constituído de tal modo que não pode ser incluído na ontologia dos singulares” (HENRICH, 1982, p. 112).

Aquela tendência centralizadora que marca o “Henrich comentador” tem sua origem na expectativa do “Henrich filósofo” de que um “pensamento revisionário” possa servir como uma “contrapartida” ao modo naturalizado de compreender o si mesmo no mundo e uma nova forma ontológica, chamada de conceitual, que possa explicar a relação fundamental dos indivíduos dentro de um quadro orientador da vida. Isso deve ser entendido como se aqueles pensadores, sobre os quais ele se debruça, estivessem inseridos eles mesmos dentro do quadro da vida consciente que Henrich desenha e tivessem realizados os tais “pensamentos de completude”, caminhando sobre uma trilha própria dentro daquela selva.

Desta forma, no curso deste trabalho deverá ser esclarecido, naturalmente, como a série de interpretações de Henrich sobre os expoentes da filosofia clássica alemã se deu alinhada com seu projeto filosófico pessoal e, mediante o curso espontâneo da exposição, será demonstrado porque, de acordo com Henrich, não há outra forma de fazer filosofia. Destaque especial será dado à maneira como essa acomodação acontece em relação a Hegel, pois é sobre a ontologia revisionária hegeliana que Henrich ao final se debruça na tentativa de apresentar um pensamento fundamental que vença a naturalidade do conhecimento e permita estabilizar a tensão proporcionada pela ambivalência derivada da nossa relação natural com o mundo. Henrich chama esse pensamento ora de especulativo, ora de extrapolador.

## II.

A problemática a partir da qual brotam todas as inserções filosóficas de Henrich, inclusive aquelas que podemos aparentemente encarar meramente como contributos interpretativos sobre tradições filosóficas clássicas, pode ser detectada observando o mote tipicamente moderno que versa sobre a relação entre subjetividade e liberdade. Mais especificamente, daquele par conceitual sobressalente na modernidade que se segue da emancipação das explicações de cunho cosmológico-metafísico, da valorização da autopreservação em vez da dependência de uma ordem teológica, da autocompreensão do mundo em detrimento da crença deífica, do autocompromisso ético em vez do cumprimento

dos sacros padrões morais herdados<sup>9</sup>. Ou seja, toda aquela tendência existencial que exala da filosofia de Henrich é historicamente determinada e insere seu pensamento como desafiante da problemática fundamental herdada, sobretudo na Alemanha, do entrecruzamento dos ideais moribundos da Aufklärung, que afirmavam a centralidade do sujeito, com o mais recente fortalecimento factual das ciências naturais, unida à propagação constante do discurso da morte de Deus, pronunciado em sua própria terra, por exemplo, por Nietzsche e Heidegger<sup>10</sup>.

Enfatizamos a centralidade da Alemanha diante dessa problemática pois, apesar desse quadro histórico, a possibilidade da metafísica e o recurso a princípios fundamentais como Deus e liberdade não foi historicamente furtado das discussões iluministas mais proeminentes daquele país. O que se passou naquele momento foi uma reviravolta de nível ontológico, onde entender aquela ambivalência entre o saber de si e o estar presente no mundo deveria ser explicado sem nenhum déficit a essas facetas da existência que se nos apresentam e nos formam enquanto pessoas ambivalentes, ou seja, nem o mundo poderia ser reduzido à subjetividade, nem esta entendida como derivada de processos puramente naturais. Em outras palavras, a posição do homem dentro do quadro da vida, ou seja, no mundo, deveria ser explicada como manifestação de uma liberdade incondicional, ou seja, uma liberdade que não fosse sobrepujante, logo dependente, mas estabilizadora daquele quadro em geral.

Localizar a possibilidade dessa estabilidade tratava-se de uma tarefa difícil. No entanto, o que Henrich percebeu logo de início foi que, apesar da trilha sinuosa, a tradição dos idealistas alemães encetou a possibilidade de abertura. Ensejada pelo laço histórico-cultural de consolidação dessa tradição, Henrich pretende dar continuidade a uma linha de pensamento que coerentemente demonstrou que não há a possibilidade de liberdade sem independência elementar de processos determinados externamente, ou seja, não há sujeito livre sem autoatividade. Se de fato houvesse a possibilidade de liberdade, ela deveria ser localizada em uma região que manifestasse uma configuração especial em relação à negação – Henrich fala de uma nova forma conceitual -, pois a dupla faceta que perfaz existência

---

<sup>9</sup> DIERKEN, 2004, p. 59.

<sup>10</sup> Cf. DREHER, 2003.

humana surge cada uma reivindicando um direito próprio sobrepujante. Trata-se de localizar no próprio humano um princípio capaz de explicar aquela ambivalência que o perfazia. A forma conceitual desse princípio, ou seja, seu modo de funcionamento, portanto, deveria servir de norte para uma explicação filosófica a respeito daquela ambivalência, assegurando, por sua vez, o princípio fundamental da liberdade, onde a negação não fosse excludente.

A possibilidade desse princípio de liberdade, ordenado segundo uma forma conceitual diferente da visão natural do mundo e suas ordens causais, encontrado pelos idealistas alemães, se localizava no espírito humano. O espírito humano seria capaz de demonstrar uma espontaneidade derivada do fato de poder pensar sobre si mesmo, tornando-se objeto para si mesmo, sendo essa atividade e essa característica objetual do eu que é analisado por si mesmo não redutível a uma realidade objetiva. Ou seja, não se pode dizer que a atividade de pensar sobre si mesmo seja causa do eu pensado, redutível às leis de causalidade. Mais especificamente, Henrich entende que se trata de uma autoatividade espontânea, diferente de uma introspecção, por exemplo, pois o eu que pensa sobre si mesmo possui inerentemente uma “autofamiliaridade”, um encontro que não é realizado por uma busca, pois ninguém busca a si mesmo quando pensa sobre si mesmo, quer dizer, essa familiaridade não pode ser reduzida a um ato reflexivo. Henrich diz propriamente que busca e reflexão “só podem ocorrer sob a pressuposição de que a vida consciente já está ocorrendo. A familiaridade com a consciência não pode ser entendida como resultado de uma iniciativa. Ela já está presente quando a consciência surge” (HENRICH, 1970, p. 271).

Portanto, de que maneira essa característica atende à exigência fundamental de uma liberdade repousando sob uma nova forma conceitual? A espontaneidade dessa familiaridade entre o eu que pensa sobre si mesmo, autoconsciente, e o eu pensado, consciente, que não pode ser derivada de uma introspecção, supõe uma forma especial de negação onde um supõe o outro, pois não haveria autoconsciência, um sujeito que pensa sobre si mesmo, se não houvesse um sujeito pensado, dotado de consciência, e tão pouco a impossibilidade de pensar sobre si mesmo, daquela autofamiliaridade, pode ser concebida a qualquer ser humano razoavelmente consciente. Desta forma, essa autofamiliaridade é uma atividade livre, pois é puramente espontânea, e guarda em si um tipo especial de negação, onde há reciprocidade de dois elementos em um mesmo ato, em uma unidade.

Trata-se de uma atividade de natureza própria, que não poderia ser reduzida ao modo de funcionamento das coisas segundo as ordens causais, ou seja, à visão natural do mundo, pois é um encontro consciente consigo mesmo dotado de espontaneidade. Liberdade é assim tomada segundo essa espontaneidade de uma autofamiliaridade no saber de si mesmo a qual, por natureza, é diferente de tudo aquilo que eu sei, mas que não é um saber de mim mesmo. A partir dessa ênfase fundamental na autoatividade do saber de si, no caráter da liberdade da subjetividade, decorreram as mais diversas questões e princípios que mobilizariam a capacidade intelectual e gênio sistemático dos idealistas alemães. A partir disso, como consequência, surgiria a pergunta central para Henrich a respeito da inter-relação entre a liberdade da autoconsciência e o ser dos outros que prefiguram em meu caminho, preenchendo a minha autoidentidade, o que deveria ser encarado de frente, pois, como coloca Dierken (2004, p. 110) tratava-se de uma “inversão ontoteológica de evento e conteúdo”, ou seja, uma inversão ao nível dos fundamentos. Responder às interrogações que surgiriam a partir desta inversão, demonstrando sua vantagem em relação a outros candidatos a fundamento, então, se apresentou naturalmente no horizonte de Henrich, conduzindo-o a diversas disputas contra tentativas de contestar e reduzir o fenômeno da subjetividade, por exemplo, a partir da análise da linguagem e da teoria da intersubjetividade<sup>11</sup>.

O quadro que apresentamos até agora pode ser tomado como uma via introdutória para o pensamento henrichiano. Consistem apenas em preceitos fundamentais para entender melhor o seu ponto de partida. A familiaridade dessas construções com aquilo que será apresentado sobre os autores do idealismo alemão serve como preceitos para demonstrarmos o ponto a partir do qual o “Henrich comentador” se encontra com o “Henrich filósofo”.

### III.

O ponto de partida para a noção henrichiana de uma familiaridade imediata não é outro senão o princípio da autoconsciência estabelecido por Kant no §16 da *Dedução Transcendental das Categorias*:

---

<sup>11</sup> A respeito disso Cf. OLIVEIRA, 2022.

O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. [...] Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao eu penso, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato de espontaneidade (KANT, B132).

É notória a influência da leitura de Henrich na geração de um novo ponto de partida dentro da tradição dos estudos kantianos, principalmente voltados para a interpretação deste ponto em particular da *Dedução*. Essa ênfase não pode ser desconectada de sua tentativa prioritária de demonstrar aquela peculiaridade que residia no princípio da autoconsciência, nomeada até então de autofamiliaridade. Ele o faz de modo a mostrar que a inovação da *Dedução Transcendental*, resumida na unidade originariamente sintética da apercepção, seria a espontaneidade resumida na performance do “eu penso” enquanto um ato pré-reflexivo capaz de acompanhar todas as minhas representações sem se tornar ele mesmo temático a todo momento, ou seja, que opera de modo a estar lá, oferecendo a unidade de minha identidade, “no entanto, constituído de tal forma que pode aparecer e também desaparecer” (HENRICH, 1982, p. 179). O “eu penso” kantiano, por sua natureza elusiva, que está lá mesmo quando não tematizado, transparece bem aquilo que Henrich indicava como autofamiliaridade, pois o que é familiar não precisa se apresentar, já o temos como pressuposto.

Na interpretação de Henrich, Kant assume que o “eu penso” pode ser evocado a cada ato reflexivo, embora não da mesma maneira. Cada caso de “eu penso” é um e o mesmo. Acontece que sua tematização pode ocorrer de maneiras distintas, ou seja, ele pode ser incitado a aparecer mediante diferentes ocasiões, de modo que “não há autoconsciência alguma sem uma relação com um número indeterminado de pensamentos, todos os quais são pensamentos da mesma essência idêntica” (HENRICH, 1982, p. 180). Essa essência idêntica concede ao sujeito identificar qualquer pensamento - o qual sabemos sem experiência são vazios - que lhe ocorra como um pensamento de si mesmo, como um caso de “eu penso”, ou seja, lhe permite colocar tal pensamento ao lado de diferentes outros, cada um com a peculiaridade evocada do “eu penso” em sua ocorrência, formando a unidade da

autoconsciência, quer dizer, como síntese. Assim, Kant diz que “não se estabelece, pois, essa referência só porque acompanho com a consciência toda a representação, mas porque acrescento uma representação a outra e tenho consciência de sua síntese” (KANT, B133). Deste modo, cada pensamento, cada ato reflexivo que evocado pela experiência me aceda ao “eu penso”, por se apresentar como um ato próprio, se apresentaria numa relação de contiguidade, ou seja, de autoconsciência.

Essa contiguidade da autoconsciência, de cada pensamento meu poder ser identificado como um pensamento meu, a partir da qual concede sentido a palavra “eu”, segundo Henrich, é o grande mérito de Kant. O “eu penso” de Descartes teria avançado apenas na ideia de que existo, mas com Kant, através da contiguidade do pensamento em síntese, alcançou-se o princípio da identidade do eu. Esta síntese alcançada por Kant seria a primeira contribuição dos idealistas alemães para a demonstração do princípio de espontaneidade da autoconsciência. Segundo Henrich, “ele deve ser produzido espontaneamente no processo de desenvolvimento da vida humana e apropriado a partir dessa espontaneidade” (HENRICH, 1982, p. 181).

Com Kant é dado o ponto de partida para uma tentativa de estabilização da tensão presente entre seres dotados de autoconsciência e seres no mundo. Sua contribuição fundamental segundo Henrich, a dotação de sentido da palavra “eu” a partir da autoconsciência, pressupõe uma contiguidade de pensamentos que referem, cada um, necessariamente à experiência, ao fato de sermos seres encarnados, que vivem, experienciam, refletem e se reconhecem em identidade. O acento na autoconsciência é inevitável. Isso é para Kant o único recurso disponível que torna possível o sujeito preservar sua identidade, quer dizer, se reconhecer como tal em meio ao conjunto de experiências possíveis. A tradição do idealismo alemão parte desse princípio, Henrich é cirúrgico na detecção dessa característica, mas tampouco se contenta com ela. O que fica implícito na análise de Henrich é o fato de Kant partir do “eu penso” como um pressuposto sobre o qual não se encontra explicação, de maneira que, portanto, nesse sentido, na medida que todo conhecimento se refere a ele, todo conhecimento deve se basear numa condição que é ela mesma inexplicável. Consequentemente, o saber de si, enquanto “eu penso”, e o conhecimento dos objetos devem aludir, portanto, a polos opostos em uma única e mesma

estrutura (HENRICH, 2020, p. 4). O caminho para a teoria de supusesse a identidade entre o saber de si e o objeto do conhecimento estava, portanto, aberto.

Apesar de pressuposta em Kant, para Henrich, foi Fichte quem primeiro reconheceu a possibilidade de atribuir ao “eu penso” kantiano, a autoconsciência descoberta, à possibilidade de atribuição de uma autofamiliaridade no ato do pensar. Mais especificamente, Fichte demonstrou a necessidade de que essa autoconsciência que acompanha cada pensamento jamais se tornasse temática, jamais se tornasse objeto para si mesma. Mas essa necessidade residia em uma análise minuciosa derivada da tradição filosófica. Henrich chamou a atenção para o fato de Fichte ter detectado que o princípio da autoconsciência ter sido pressuposto pela história da filosofia sem nunca ter sido questionada a sua viabilidade. Fichte teria detectado uma falha nesse pressuposto. Sua causa residia no modo de funcionamento do modelo explicativo que se aceitava de antemão, que Henrich chamou de modelo de reflexão da autoconsciência, a saber, um modelo onde a autoconsciência é vista como o resultado da volta do eu sobre si mesmo. De acordo com esse modelo, a autoconsciência é, portanto, um caso de autorrelação ou autoconhecimento. O problema não poderia ser outro que não o da iteração infinita, pois o sujeito sempre poderia fazer-se objeto de si mesmo na reflexão sobre si mesmo. Lhe faltaria o findar do regresso. Nas teorias da autoconsciência, essa dificuldade é conhecida como um argumento circular porque pressupõe aquilo que se busca explicar. Assim, através desse modelo, a autoconsciência seria sempre pressuposta sem ser propriamente explicada.

Elaborar uma tentativa de escapar desse círculo foi o trabalho da vida de Fichte, segundo Henrich. Esse trabalho teria gerado uma série de novas tentativas, todas elas falhas, segundo Henrich, e que poderiam ser resumidas da seguinte maneira: se antes, para Kant, o “eu penso” aparecia e desaparecia, para Fichte, o pensar e o pensado não deveriam ser separados de forma alguma, mas ser absolutamente um e o mesmo enquanto familiaridade pré-reflexiva. Não se tratava de um eu de ordem inferior, refletido, que no caso kantiano se referia ao “eu penso” ensejado pelo pensamento, e um eu de ordem superior, como a unidade da autoconsciência, mas apenas de um mesmo ato onde “o eu se põe pura e simplesmente”. De forma mais específica, o Eu pensado seria intrinsecamente a mesma atividade do Eu pensante, não sendo um elemento encontrado por meio de reflexão, mas sim ambos como

um ato. A autoconsciência, nesse sentido, seria caracterizada como uma atividade, não uma descoberta.

Fichte não conseguiu levar sua proposição do “eu” enquanto atividade absoluta às últimas consequências exatamente porque ela supunha uma iteração infinita, quer dizer, segundo Henrich, ela não oferecia uma explicação suficiente sobre a dinâmica da atividade entre o Eu posto e o Eu ponente em um contexto unificado. Isso significa que a proposta de Fichte não conseguiu estabilizar a relação oferecendo uma proposta alternativa à explicação reflexiva. O arremate henrichiano a partir das tentativas de Fichte teria sido que, por um lado, ao indicar aquela unidade, a proposição positiva, Fichte reconhecia que a filosofia deveria partir do saber que temos de nós mesmos, mas, por outro lado, seu erro, apesar das constantes tentativas de acertar, acabou por demonstrar que este saber não poderia ser justificado pela estrutura do mesmo princípio que ele pretendia explicar. Em outras palavras, a falha ocorreu porque qualquer tentativa de esclarecer a estrutura da autoconsciência por meio de uma teoria do saber acabaria por obscurecer a autofamiliaridade inerente ao saber e, assim, a arrastaria para o processo de reflexão. Ao buscar explicar a autofamiliaridade, ou pré-reflexividade, através de uma teoria com base no princípio ao qual pretendia explicar, Fichte acabou por mitigar sua característica principal, a elusividade. Segundo a crítica de Henrich, não seria possível explicar o fundamento unificado do saber partindo das condições de possibilidade do próprio saber, embora essa tenha sido a tentativa de Fichte. Ao contrário do que Fichte pretendia, Henrich afirma que a forma fundamental do saber não é autoexplicativa.

Fichte colocou a teoria da autoconsciência em uma posição completamente diferente. Uma diferença, talvez até um abismo, se abre entre o que é o “eu” e o que pode ser compreendido a partir dele. De agora em diante, a tarefa da filosofia é explorá-la. A teoria da reflexão, que exige o fenômeno do eu para sua própria explicação, não traz o eu completamente à tona. Pelo contrário, acaba por fazê-lo desaparecer. Portanto, temos de procurar outra teoria que chegue ao fundamento do fenômeno. Não é possível encontrá-la até que se descreva a autoconsciência de forma mais completa e se deixe, então, levar por ela ao embaraço de interpretá-la. (HENRICH, 1967, p. 197).

Assim, para Henrich, ao tentar estabilizar a tensão entre o “Eu pensante” e o “Eu pensado” Fichte simplesmente desaparece com o fenômeno do Eu em prol de uma atividade

unificada, de onde decorria todos os processos, conscientes e inconscientes, ou seja, de onde decorria o próprio mundo. Assim, com o insight de Fichte, Henrich aprendeu que o surgimento do mundo é inseparável da atividade da autoconsciência, ou seja, que a própria autoconsciência é ela mesma um ato de manifestação da unidade do mundo, mas também que, essa atividade não pode ser explicada a partir da própria consciência. Essa explicação, por sua vez, envolve embaraço [*Verlegenheit*]. A problemática henrichiana surgida da passagem de Kant a Fichte pode ser resumida de modo que agora “não se trata mais apenas das condições de conhecimento dos objetos, mas da constituição interna do saber de si, ou seja, da autoconsciência como tal” (HENRICH, 2020, p. 3).

É inegável que foi através de sua interpretação de Fichte que Henrich de fato lançou os principais alicerces de seu pensamento. Toda a sua pretensão de estabilizar a ambivalência do homem enquanto ser dotado de consciência e ser no mundo, através da qual encaminhava seu pensamento enquanto filosofia do sujeito e filosofia sobre a existência, se arvora no insight originário de Fichte, a saber, que há na autoconsciência uma tensão originada pela forma conceitual enquanto uma ambivalência de elementos unificados em autorrelação. Em outras palavras, trata-se de uma tensão derivada da forma conceitual da autorrelação que se manifesta na existência indicando aquela condição de surgimento do mundo em concomitância ao surgimento do sujeito consciente. Retroagindo ao que apresentamos anteriormente, a respeito da busca por um ato livre, essa forma conceitual só poderia ser tal que expressasse a negatividade intrínseca à liberdade, pois nesse ato se apresentam dois polos, o da subjetividade e do mundo, com direitos iguais e sem os quais não haveria a possibilidade de se compreender uma vida consciente. O preço a ser pago por essa liberdade é que nenhum elemento em jogo nessa vida consciente, ensejada pela forma conceitual da autorrelação prévia, permite ser definitivamente estabelecido como princípio fundamental. Fazer isso, por sua vez, seria reduzir a experiência da vida consciente a uma de suas facetas, sendo que sua incondicionalidade reside exatamente em não ser redutível, pois qualquer candidato a princípio surgiria em meio a essa vida consciente e a pressuporia para ser explicado. Além disso, estar disponível em meio a ordem das coisas naturais pressuporia necessariamente dependência, o que seria exatamente oposto àquilo que ele enseja. Por isso ele diz que “o conhecimento que se desdobra no horizonte de um mundo tornado acessível

e os pensamentos voltados para a origem do sujeito com seus mundos são, portanto, contrários e organizados de modo completamente diferente” (HENRICH, 2018, p. 27).

#### IV.

Para Henrich não haveria outra saída que não pressupor que essa forma conceitual, que nos torna sujeitos, deve preceder e estar para nós indisponível, ou seja, trata-se de um fundamento pressuposto, que enseja a incondicionalidade apresentada no ato de espontaneidade da vida, mas que está oculto a partir dos meios com os quais os sujeitos podem lidar. Essa escuridão sobre a qual os sujeitos vivem surge exatamente do imediatismo da consciência em sua concomitância com o mundo, uma expressão nítida de liberdade.

Somos sujeitos na medida em que temos um tal saber de nós mesmos e, a partir desse saber, obtemos uma compreensão com pretensão de verdade e conduzimos nossas vidas no mundo de maneira ativa. O fato de sermos tais sujeitos não é uma questão para nós; e nada do que é peculiar a nós como seres humanos poderia persistir se essa convicção fundamental fosse seriamente suspensa. Mas também não possuímos um conhecimento que poderia ser chamado de adequado sobre o que somos como sujeitos, nem podemos ter qualquer saber sobre a origem do saber autorreferente. (HENRICH, 1999, pp. 15-16).

O surpreendente na filosofia de Henrich é a possibilidade que ele encontra de filosofar nessa escuridão, e não se trata de um mero filosofar na superficialidade existencial, mas de, apesar de obscura e sem menosprezar esse abismo, adentrar essa própria escuridão e retirar proposições fundamentais equivalentes a muitas realizadas pela tradição filosófica à luz do dia. Nesse sentido, a trilha que Henrich abre em meio à escuridão da autoconsciência ia ao encontro da ideia de uma “via excêntrica”, o que, imediatamente, o conduzia ao pensamento de Hölderlin.

Este, para Henrich, encarou a tarefa árdua de filosofar na escuridão, reconhecendo a elusividade do princípio explicativo da autoconsciência, mas buscando marcar “como um momento conceitual poderia ser incluído na espontaneidade da autopoção do Eu - como esse momento, que necessariamente tinha de ser considerado, poderia ser concebido como um elemento na unidade do ser-para-si do sujeito e sua incondicionalidade” (HENRICH,

2022, p. 198). O que Hölderlin faz, portanto, não é nada mais do que pensar a presença do incondicional mediante a perspectiva própria da autoconsciência, sondando o abismo que Fichte havia descoberto. Em suas pesquisas, Henrich descobriu em Hölderlin um correspondente de sua preocupação com o fundamento insondável da autoconsciência, uma vez confirmada a impossibilidade de demonstração de quaisquer funções por meio das quais ela é formada.

O procedimento de Hölderlin tratou-se de fato de uma descoberta por parte de Henrich, sendo talvez uma das mais importantes de seu método constelacional, ou seja, aquele que privilegiava a investigação ou aprofundamento de desenvolvimentos considerados menores, tangenciais, ou até então desconhecidos no conjunto dos pensamentos que se sucederam entre Kant e Hegel. Este último era do caso do texto *Juízo e Ser*, provavelmente escrito em 1795, encontrado como fragmento composto por dezoito frases distribuídas em duas páginas. Sua inovação dentro dos propósitos de Henrich residia na seguinte afirmação:

Se digo “eu sou eu”, então o sujeito (eu) e o objeto (eu) não estão unidos de tal maneira que não se possa proceder a uma partição sem lesar a essência daquilo que é para ser separado; pelo contrário, o eu só é possível através desta separação do eu e do eu. Como posso dizer “eu” sem autoconsciência? Mas como é possível autoconsciência? Por me contrapor a mim mesmo, por me separar de mim mesmo, e, apesar desta separação, reconhecer-me no contraposto como o mesmo. Mas em que medida como o mesmo? Eu pode, Eu tem de perguntar assim, pois em outra perspectiva ele é contraposto a si mesmo. Portanto a identidade não é uma união do objeto e do sujeito que se desse pura e simplesmente, portanto a identidade não é igual ao ser absoluto (HÖLDERLIN, 2004, p. 107).

Henrich retirou da proposição de Hölderlin que a identidade entre sujeito e objeto como candidato a fundamento da autoconsciência não poderia ser concebida como um caso à parte de sua manifestação, à parte da própria autoconsciência. Sujeito e objeto pressupunham autoconsciência e autoconsciência pressupunha sujeito e objeto. Deste modo, Henrich concluiu que a dificuldade se originava do fato de que o fundamento da autoconsciência também devesse ser o fundamento de sujeito e objeto, ou seja, o fundamento daquilo através do qual a própria autoconsciência se manifestava. Como Fichte havia mostrado, esse fundamento não poderia ser determinado por meio da reflexão, pois a

reflexão também pressupõe a autoconsciência. A conclusão lógica envolvida nesta dificuldade acarretava no fato de que a consideração da própria autoconsciência, a fim de chegar a seu fundamento, resultava em problemas intransponíveis, pois a própria autoconsciência deveria ser sempre pressuposta em tal consideração. Isso se conecta com a proposição de Henrich de que o fundamento da autoconsciência não pode ser localizado para além da vida consciente, da vida que se leva mediante o pressuposto inevitável do saber de si mesmo, o estado previamente encontrado de uma autorrelação sábia.

Essa autorrelação sábia, por sua vez, só pode ser concebida enquanto pensamento, quer dizer, o ato do saber, no qual já me encontro fundamentalmente, é por si um ato de pensar. Seguindo as diretrizes de Hölderlin, pensar é ajuizar e ajuizar é, por sua vez, partir, uma vez que supõe sempre sujeito e objeto, um eu-pensante e um eu-pensado. Deste modo, o pensar é a “partição original”, por meio da qual confere sentido a sujeito e objeto. Mas Hölderlin acreditou que ele revelava uma outra peculiaridade. Se o ajuizamento é um ato, e um ato de partição, enquanto uma função de identificação de si por si mesmo, é mister considerar que previamente a esse ato, haveria uma unificação. Antes do pensar, haveria um estado ao qual não temos acesso, dado que sempre nos encontramos numa relação autoconsciente, portanto, uma unidade original por meio da qual no ajuizamento pôde haver partição, um pressuposto como garantia de uma mediação a fim de que o saber advenha. Isso revela a sua elusividade, pois a partir do momento em que o saber advém, ele, enquanto possibilidade, já não se faz acessível.

A autoconsciência, o saber de si, o ponto mais privilegiado que temos, que nos abre à possibilidade de nos colocarmos numa perspectiva privilegiada em relação à ordem natural das coisas, logo, de nos destacarmos enquanto sujeitos em relação a todos os demais, portanto, é ao mesmo tempo aquele que nos joga em meio a partição que nos faz um entre muitos, que nos torna pessoa em meio à comunalidade delas, pois o fundamento é exatamente a unificação pressuposta. Um fundamento possível para todo o pensar, toda a forma de vida consciente, só pode ser impensável. Esta é a tensão em que se encontram todos em uma vida consciente. Assim, partindo do legado da filosofia clássica alemã, Henrich pôde reforçar que entre a autoconsciência e seu fundamento “se estabelece uma relação tanto de distância quanto de clara inevitabilidade”, e além disso, com a ideia de uma partição

necessária a todo saber, “de que estamos definitivamente presos a esse mundo finito e autocontido, que, ao menos está aberto ao nosso conhecimento” (HENRICH, 1999, p. 110).

## V.

No entanto, apesar dessa elusividade, estavam dados os preceitos para Henrich declarar que o próprio estado de uma autorrelação sábia, de autoconsciência, indica necessariamente um fundamento metafísico, seguindo a noção de que não pode ser redutível ao nosso saber consciencial, ao nível da visão natural do saber, que não podemos alcançar pela via do conhecimento que nos é própria, pois ele se encontra numa “outra classe do real” (HENRICH, 1999, p. 69). Assim, glórias são dadas à limitação kantiana do conhecimento, de maneira que tal fundamento deve aparecer para nós como uma ideia enquanto “um pensamento que devemos pensar, não um estado do saber no qual realmente nos encontramos” (HENRICH, 1993, p. 545). Esse dever, no entanto, não se apresenta como uma possibilidade, mas se impõe em sentido kantiano:

Esta incursão não é motivada apenas pela esperança de se libertar do fardo de um saber e vida saturados da realidade, ou mesmo de um saber secreto redentor. Ela surge do carecimento de uma compreensão abrangente que não seja impedida diante de fatos inescrutáveis. Portanto, ela é de origem inteiramente racional (HENRICH, 2007, p. 14).

Esse princípio surge de um uso supremo da razão, na medida em que suspende o conceito de mundo na forma normal do entendimento e o coloca sob uma alternativa fundamental (HENRICH, 2007, p. 28).

A busca possível desse fundamento Henrich chamará de “pensamento especulativo”, o único possível após Kant, razão pela qual ele considera o momento de produção dos pós-kantianos de “a verdadeira época do pensamento especulativo” (HENRICH, 1999, p. 92). Talvez uma terminologia mais apropriada para tal atitude seja “pensamento extrapolador”, conforme citada em *Denken und Selbstsein*.

[...] extrapolam tudo que é dado ao sujeito e tentam alcançar, se possível em um único acesso e paradigma [*Inbegriff*], um entendimento sobre a subjetividade, o seu fundamento e um todo ao qual ela pertence. Nessa medida, esse pensamento

é, necessariamente, sintético e juntamente com isso, *extrapolador*. Isso porque sua concepção não pode decifrar alguma região do real ou ser adequada a ela. Ele só se deixa obter como esboço fundamentado; Ele é, além disso, postulante – e, de fato, na medida em que não se pode tratar nele de conduzir uma prova de sua verdade. Ele só se pode mostrar como consistente e como aceitável – também frente a todas as alternativas. Isso, porém, ele o faz ao possibilitar à subjetividade um autoentendimento que faz justiça a todas as características que foram apontadas em sua explicação e que permite que essas características sejam incluídas em um contexto compreensível (HENRICH, 2018, p. 177).

Um pensamento extrapolador é exatamente uma ação para fora, quer dizer, se o pensar é ele mesmo um ato, um pensar que extrapola é tal que, a partir de si mesmo, pois não há outra via para ele, se localiza nas “linhas de fuga” [*Fluchtlinien*] do possível para uma orientação da vida consciente. A respeito da negativa de acesso a essa unidade, parece fazer ainda mais sentido quando substituímos o acento da nomenclatura “autoconsciência” por “subjetividade”, como aparece de maneira discriminada nos escritos tardios de Henrich. O termo autoconsciência conota uma relação de transparência através do saber, mas esconde a escuridão na qual ela necessariamente se encontra. Subjetividade indica um campo o qual todos temos acesso, mas de uma maneira particular, ou seja, um campo comum embora privado, a partir do qual todos somos capazes elaborar pensamentos sobre o curso da vida que sejam tanto autoevidentes quanto particulares, ou seja, um esboço explicativo que conduza à *extrapolação* e apareça simultaneamente particular e necessário. Esse pensamento extrapolador conduziria a subjetividade ao reconhecimento de uma autorrealização, à consciência de um fundamento que seja tão pessoal quanto comum, que explique tanto a própria vida quanto o curso de toda a vida, que seja “apesar de sua origem na razão, [...] um interesse na possibilidade e na orientação de nossas vidas” (HENRICH, 2007, p. 15). Ele, desta maneira, deveria ser sobretudo um pensamento integrador, de modo que, como diz Barth (2004, p. 197), “somente o curso da vida como um todo se une ao fundamento”.

Por ser extrapolador, deve ser, por um lado, um pensamento em direção a pressupostos, ou seja, “em contrapartida à referência primária ao mundo”, mas, por outro, tão pouco dissociado da própria vida, o que o torna um pensamento sempre já “fundamentado” e lhe dá sua natureza postulante, podendo aparecer apenas como o mais consistente e abrangente em relação a todos os demais esboços realizados. A possibilidade de ascender ao fundamento corresponde à possibilidade de lançar-se no todo, de

compreender-se em unidade, longe da partição necessária a todo saber, mas só há a possibilidade disso sob o pressuposto de que pelo menos já sei de mim mesmo, ou seja, sob o pressuposto da partição, o que torna todo pensamento sobre o fundamento também um saber de uma subjetividade. A possibilidade última de extrapolação, logo, deverá ser medida pela capacidade de abarcar essa multiplicidade que se abre à subjetividade na vida consciente, à capacidade de oferecer uma forma conceitual revisionária, uma forma explicativa diferenciada em relação ao conhecimento imediato do mundo, que coloque a própria capacidade dos múltiplos esboços que se abrem ao campo da subjetividade dentro de uma visão organizada e compreendida. Essa seria a única maneira de a vida consciente “chegar a um entendimento sobre si mesma nesse todo” (HENRICH, 2022, p. 267). É deste modo que o pensamento extrapolador, ou especulativo, de Henrich, na esteira do idealismo alemão, se conecta com a metafísica, a saber, como afirma Coelho (2013, p. 166), de modo “mais postulativo do que arbitrário ou impositivo”, como um “roteiro à reconstrução da unidade dos fragmentos de consciência”.

Também é por este caminho que o pensamento de Hegel se destaca para Henrich. Ele enxerga o projeto hegeliano como um pensamento especulativo que se lança com a possibilidade de abranger as formas do saber dentro de um contexto unificado. Hegel o faz, afirma Henrich, apresentando uma nova e revisionária forma conceitual, um modo através do qual todos os pensamentos, e o conhecimento a eles vinculados, se relacionam. Uma intuição muito clara disso é o fato de Hegel não reivindicar o conhecimento de primeira ordem, nem tentar fazer com que essa forma conceitual apareça transparente para esse conhecimento, mas, a partir das estruturas de relacionamento que atravessam esses saberes, ele reconstrói uma visão da totalidade mediante a aplicação dessa forma conceitual com expectativas que seu contraprojeto se firmasse de acordo com as experiências da consciência. Na medida em que se posiciona desta maneira, sem a reivindicação de posse de um saber especial dentro da perspectiva do saber de primeira origem, a doutrina de Hegel, para Henrich, só pode convencer e parecer atrativa na medida em que é verdadeiramente capaz de lançar os esboços possíveis da vida consciente dentro de uma estrutura lógica competentemente unificada, ou seja, ela só pode se fazer valer pela força de persuasão da unidade que ela apresenta. Este é um projeto excelentemente especulativo.

A possibilidade de formar uma concepção especulativa depende de uma compreensão suficiente de seu modo de procedimento. E essa compreensão, por sua vez, deve dar atenção especial à constituição dos conceitos nos quais os pensamentos sobre a totalidade do absoluto único podem ser articulados - em outras palavras, à forma conceitual do pensamento especulativo. Não são os pensamentos sobre a vida, a natureza e a subjetividade que são de fato fundamentais para toda concepção especulativa. Em vez disso, o que é fundamental são os próprios pensamentos, nos quais todas as áreas, que em sua concretização são acessíveis apenas ao pensamento especulativo, podem ser apreendidas e interpretadas. Não se pode simplesmente deixar para trás os modos familiares de entender o mundo e abordar diretamente a totalidade do absoluto único no pensamento especulativo, esperando que isso possibilite uma contemplação do mundo em uma perspectiva alterada. Pelo menos nesse sentido, mas na verdade, antes de tudo, deve ser uma questão de reconhecer as formas em que o pensamento especulativo é articulado como tal e expressá-las claramente (HENRICH, 2007, pp. 19-20).

Isso só poderia ser feito através do estabelecimento de uma nova lógica, diferente da clássica, ou seja, onde igualmente as relações entre os pensamentos devem ser de um tipo diferente do modo de constituição do conhecimento das coisas naturais. Nesse sentido, Henrich acredita que o principal em Hegel, que ele chama de “operação fundamental” [*Grundoperation*], é a maneira especulativa que ele tratou o conceito de negação<sup>12</sup>, aplicando-o mediante uma forma conceitual que pode ser resumida como “outro de si mesmo” [*Anderen seiner selbst*], ou “oposto de si mesmo” [*Gegenteil seiner selbst*]<sup>13</sup>. Essa nomenclatura não é distanciada, por sua vez, de toda aquela tradição da filosofia clássica alemã para quem o fenômeno da autoconsciência apresentou-se inexplicável. Muito pelo contrário, o programa de Hegel pode ser visto como uma continuidade disruptiva na medida em que visa responder àquelas questões sob uma perspectiva distinta<sup>14</sup>. Primeiramente, ele acreditou, a forma conceitual entre relações do pensar, que envolviam desde a relação primária fichteana do eu-pensante e do eu-pensado, deve ser de um tipo explicativo diverso daquele das ordens causais. O fenômeno do Eu só desaparece na circularidade da reflexão porque se busca um antecedente causal explicativo para uma relação de atuabilidade

---

<sup>12</sup> “A operação fundamental de Hegel resulta da maneira como ele tratou a negação” (Henrich 1976, p. 213).

<sup>13</sup> Cf. HENRICH, 1980, pp. 103-118.

<sup>14</sup> “Pois ele pressupôs um diagnóstico abrangente e o resumo de todas as tentativas de renovar o pensamento especulativo para o mundo moderno e após Kant, refletindo metodicamente sobre ele e dando-lhe uma forma consistente” (HENRICH, 2007, p. 23).

simultânea, quer dizer, o fenômeno da autofamiliaridade, ou pré-reflexividade. A forma conceitual que rege o pensar, logo, todo ato de conhecimento, por sua vez, deve possuir as mesmas categorias que fazem com que a relação entre eu-pensante e do eu-pensado apareça como autofamiliaridade para mim. Isso passava, como dito, por uma nova forma de entender a negação e as relações categoriais, onde “o componente dinâmico inerente a cada permutação é levado ao domínio” (HENRICH, 2007, p. 22).

Mais especificamente, é da estrutura da própria autoconsciência, daquela autofamiliaridade, que se retira o aparato necessário para que a negação hegeliana fosse entendida como especulativa, quer dizer, abrangente, que abarcasse o próprio pensamento, pois não poderia ser a negação de alguém, não poderia ser a negação do eu-pensante em direção ao eu-pensado, e vice-versa, mas uma negação autônoma, que se estabelece pela própria estrutura do princípio da subjetividade. Esse tipo de negação muda a maneira como se deve entender a relação entre o fundamento e o fundamentado, dispensando qualquer noção de causa. Assim, o sujeito e sua estrutura fundamental não somem na medida em que ele tematiza a si mesmo, mas são expandidos enquanto forma conceitual da totalidade. Por consequência, as categorias do pensamento especulativo devem ser retiradas dessa estrutura: “elas devem ser consideradas como formas autossuficientes” (HENRICH, 2007, p. 22). Nessa totalidade, respeitando o caráter autônomo da negação, não se deve pressupor a subsunção de uma das partes, mas tal como na autoconsciência eu-pensante e eu-pensado nunca se dissipam, aqui o si mesmo deve ser visto como o outro, ou melhor, como o outro de si mesmo: “a consequência formal disso é que o outro se torna um outro em relação a si mesmo, mas ao mesmo tempo, só pode ser pensado como si mesmo” (HENRICH, 2007, p. 25). Considerado em um contexto de totalidade, essa forma de tratar a negação implica que “o absoluto inclui o finito em si mesmo, mas o liberta como uma individualidade” (HENRICH, 2007, p. 22).

Hegel raciocinou da seguinte maneira: ao mesmo tempo, sabemos que o que rege a autofamiliaridade da autoconsciência é uma relação de saber, ou seja, entre um eu-sapiente e um eu-sabido; se essa mesma estrutura é expandida à totalidade, é mister considerar que a própria totalidade é um sujeito conhecedor de si mesmo. Hegel denominou essa autorrelação sapiente da totalidade de Espírito. Como diz Henrich, “esse um não é apenas cognoscível e

o fundamento do conhecimento, mas aquele um real que é constituído por sua autorrelação conhecedora. Nesse sentido, ele é sujeito - mas não apenas sujeito, mas a realidade como um todo enquanto sujeito e, nessa medida, também substância” (HENRICH, 2016, p. 205). Quem traduz essa operação inovadora por parte de Hegel, acredito que sem discordâncias da parte de Henrich, é Horstmann, que entende que Hegel opta “pela estrutura chamada ‘autoconsciência’ como a estrutura paradigmática para os fatos ontológicos basais”, onde “em geral, aquilo que pode ser considerado como uma entidade deve satisfazer certas condições formais” (HORSTMANN, [s/d], p. 12). Essas condições formais são as categorias do próprio pensamento, não disponíveis para o pensamento de primeira ordem, mas concebidas pelo pensamento especulativo, que os abrange e demonstra o real funcionamento de todo ato do pensar com base naquele princípio da negação autônoma. Deste modo, em Hegel, a totalidade, o fundamento que Henrich enxergou necessário a partir de Hölderlin, “o pensamento do absoluto em todo o seu desdobramento é, em si mesmo, um conteúdo que inclui o pensamento sem que ele próprio, de alguma forma, surja do pensamento” (HENRICH, 2007, pp. 22-23), quer dizer, sem que ele se subordine à lógica da visão natural do mundo.

O afastamento por Henrich da proposta de Hegel se arvora no ponto de inflexão daquilo que ele considera possível a um pensamento especulativo, qual seja, o pensamento hegeliano não foi capaz de cumprir os requisitos de um pensamento metafísico que se estabeleceu após Kant, que, como dissemos, só pode ser convincente pela persuasão de seu próprio princípio de unidade, pelo contrapojeto que ele lança em meio a escuridão da vida consciente. Isso aconteceu porque Hegel não foi capaz de levar às últimas consequências o projeto de apresentação das categorias que devem surgir em um contexto de negação autônoma, mas ainda trabalha com categorias que “são muito heterogêneas e muito familiares para nós em seu significado original” (HENRICH, 2007, p. 27). Isso deveu-se ao fato de ele pretender lançar para a história a possibilidade de compreensão da forma fundamental da autoconsciência à luz do seu conceito de Espírito. Ou seja, ao tentar fazer com que sua forma conceitual apareça em algum momento inteligível, a mesma forma conceitual que rege verdadeiramente a autorrelação do saber de si, ele teve que trabalhar com categorias não puramente derivadas da negação especulativa, mas que se abririam para

nós de alguma maneira enquanto tal. Isso estaria dado pois é justo esperar que o saber se expanda e avance, mas não há nenhuma expectativa que a forma própria que molda a dinâmica da autoconsciência e torna possível que qualquer saber advenha, através da qual Hegel retira seu tratamento da negação, se altere no futuro com essa expansão. Assim, Henrich diz que “para um sistema que se entende como uma ciência das formas e no qual o absoluto é, em última análise, definido como espírito, essa tarefa obviamente surge de forma inevitável e em um ponto central para ele. Afinal de contas, o saber do absoluto como tal deve constituir a conclusão e o objetivo da dinâmica de todo o seu processo formativo” (HENRICH, 2007, p. 27). Portanto, Hegel acertadamente elabora uma nova forma conceitual explicativa para as relações que se sucedem em um contexto de unidade, mas falha em seu projeto de realização explicativa dessa forma, pois em seu desdobramento, o que só poderia acontecer mobilizando categorias, elas não são devidamente retiradas de sua inovação, ou seja, o potencial especulativo da negação não é levado às últimas consequências, mas submetidas ao projeto de realização do Espírito. Em algum momento da história elas deveriam aparecer familiares para a consciência, mas, para Henrich, isso não seria minimamente razoável para qualquer estrutura do saber.

Para Henrich, de certo modo, o contraprojeto hegeliano não foi um contraprojeto especulativamente suficiente ainda pela ambição de tornar clara a estrutura da autoconsciência, ou melhor, não extrapolava suficientemente nossa condição. Além disso, ele concebe a limitação hegeliana como uma limitação de época:

Que a autoconsciência não pode ser adequadamente compreendida dessa maneira e que até mesmo nenhuma análise pode fornecer uma compreensão adequada sobre ela, não podia estar claro na época, que acabara de começar a elevar a autorrelação no saber como um tema de primeira ordem filosófica e a vincular a perspectiva de um pensamento especulativo à forma de Fichte (HENRICH, 2007, p. 27).

Na análise de Henrich, Hegel pode ser posicionado como aquele que mais chegou perto na tradição filosófica de oferecer uma proposta abrangente envolvendo todo o potencial de um pensamento especulativo coeso. No entanto, devido a fatores históricos, a pretensão hegeliana havia sido demasiada e ele não pode controlar a ânsia de fazer com que

a estrutura de funcionamento da autoconsciência, enquanto Espírito, se aclarasse universalmente através da realização do absoluto<sup>15</sup>. Se a proposta de Hegel, mesmo elaborando uma forma conceitual alternativa à visão natural do mundo, falhou devido a sua pretensão de esclarecimento, se ele fez da estrutura da autoconsciência elementar ainda o caso a ser descoberto pela autoconsciência, como qualquer saber ainda pode se tornar orientador da vida consciente sem que recaia na estrutura do próprio pensar e seja submetido a ele? Afinal de contas, o que Henrich visa é uma orientação para a vida consciente mediante essa escuridão em que ela se encontra. Como iluminar essa vida se não com a luz que faz a própria consciência entender a si mesma?

Em sua tentativa de delinear as linhas do que exatamente propõe, se livrando do erro de cair numa espécie de pensamento ficcional, como uma espécie de “*filosofia do como se*”, Henrich vai dizer que “o que é impossível para nós fundamentar, mas que emerge de toda a nossa essência racional como uma tese indispensável, é tal que podemos orientar nossas vidas por elas como se fosse um conhecimento fundamentado” (HENRICH, 1999, p. 146). A questão aqui não é outra senão que a única tematização pelo pensamento deve consistir no fato de ela não ser tematizável. Que ela não pode encontrar seu fundamento a partir de si mesma é ela mesma a “tese indispensável”. Henrich, de fato, acreditava que seria possível a busca por uma orientação da vida consciente apenas com base na ideia do limite e da finitude do saber humano. A finitude seria a evidência de um fundamento, o que vai ao encontro da ideia de Coelho (2013), de uma “insuficiência do sujeito”. Assim, o que impulsionava a busca era nossa própria situação paradoxalmente anfíbia, ou seja, sujeitos e pessoas, autorreferência e referência no mundo. Concebia de fato que o impulso derivado da inconformidade com a infinitude imporia o dever do autoentendimento, ou seja, acreditava na força da necessidade de projeção extrapolativa, tal qual garante a intencionalidade religiosa: “deve compreender a si mesmo como dependente de um fundamento que não seja sustentado por sua própria força projetiva e, a partir deste, ver uma tarefa fundada na ideia

---

<sup>15</sup> “Embora Hegel tenha alcançado o ponto máximo de reflexão metodológica com relação à forma conceitual especulativa necessária para o pensamento da Omni-unidade [All-Einheitsgedanken], sua fusão com o conceito especulativo de Espírito ainda não parece a Henrich ser a última palavra sobre o assunto” (BARTH, 2004, p. 198).

autogerada à qual a vida consciente deve se subordinar e à qual deve corresponder”  
(HENRICH, 1999, p. 45).

## REFERÊNCIAS

- BARTH, Ulrich. “Letzte Gedanken”. Ihr epistemischer Status in Religion und Philosophie. In: KORSCH, Dietrich; DIERKEN, Jörg. *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- COELHO, Humberto. A insuficiência do sujeito na metafísica da subjetividade. *Theologica* (Braga), v. 48, p. 157-172, 2013.
- DIERKEN, Jörg. “Bewußtes Leben” und Freiheit. Zum Zusammenhang von Subjektivität und Metaphysik. In: KORSCH, Dietrich; DIERKEN, Jörg. *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- DREHER, Luís H. A questão da morte de Deus. In: FERREIRA, Acylene M. C. (Org.). *Fenômeno e Sentido*. Salvador: Quarteto, pp. 73-92, 2003.
- \_\_\_\_\_. Vida, liberdade e subjetividade religiosa: mapeando um acesso possível à questão filosófica de Deus. In: XAVIER, Maria L. O. (Org.). *A Questão de Deus. Ensaios Filosóficos*. Sintra: Zéfiro, pp. 113-146, 2010.
- HENRICH, Dieter. Fichtes ursprüngliche Einsicht. *Wissenschaft und Gegenwart*, v. 34, 1967.
- \_\_\_\_\_. “Selbstbewußtsein Kritische Einleitung in eine Theorie”. In: BUBNER, Rüdiger; CRAMER, Konrad; WIEHL, Rainer. *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen: Mohr, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- \_\_\_\_\_. Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die ‘Wissenschaft der Logik’. In: U. GUZZONI, Ute; B. RANG; L. SIEP (Eds). *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976, p. 208-230.
- \_\_\_\_\_. Absoluter Geist und Logik des Endlichen. In: *Hegel in Jena. Hegel-Studien, Beiheft 20*. Bonn: Bouvier, p. 103-118, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Fluchtlinien*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlin Denkens (1794-1795)*. Stuttgart: Klett Cotta, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Bewusstes Leben*. Stuttgart: Reclam, 1999.
- \_\_\_\_\_. Erkundung im Zugzwang: Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten. In: WELSCH, W; VIEWEG, K. *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*. Wilhelm Fink Verlag, 2007.
- \_\_\_\_\_. O que é metafísica? – o que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas, de Dieter Henrich. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 14, p. 83-117, 2009.

\_\_\_\_\_. Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung. In: HENRICH, D. *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion. Hegel-Studien. Beiheft 18*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.

\_\_\_\_\_. *Pensar e si mesmo. Preleções sobre a subjetividade*. Petrópolis: Vozes, 2018.

\_\_\_\_\_. Endlichkeit des Subjektes. Im Rückblick auf ‚Über die Einheit der Subjektivität‘. *E-Journal. Philosophie der Psychologie*, n. 26, p. 1–9, 2020.

\_\_\_\_\_. *Dies Ich, das viel besagt Fichtes Einsicht nachdenken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2022.

HÖLDERLIN, Friedrich. Juízo e Ser. In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

HORSTMANN, Rolf-P. *Ontologischer Monismus und Selbstbewußtsein*. Disponível em <https://www.yumpu.com/de/document/read/25296310/1-rolf-peter-horstmann-subjektivitat-in-der-klassischen->. Acesso em: 12 de fevereiro de 2024.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.

OLIVEIRA, Luiz F. Pressupostos e balanço crítico da análise de Habermas sobre a subjetividade e da tese da individuação pela socialização *Griot: Revista de Filosofia*, vol. 22, n. 2, pp. 44-58, 2022.