UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO GERALDO MARTINS DA CUNHA

Juízo moral, história e revolução
em Kant e Fichte

São Paulo
2007

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA

Juízo moral, história e revolução
em Kant e Fichte

João Geraldo Martins da Cunha

Tese apresentada ao Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo para obtenção do título de
Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia
Orientador: Prof. Dr. José Arthur Giannotti

São Paulo
2007

Aos meus pais...

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não poderia ter sido realizado sem a colaboração de algumas pessoas e instituições aos quais deixo aqui meu agradecimento.

Ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo pela oportunidade de realização do doutoramento.

À FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo pela concessão da bolsa de doutorado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

Ao Prof. Dr. José Arthur Giannotti que, em vez de apenas me orientar, preocupou-se em me fazer pensar sobre a natureza do trabalho filosófico; e cuja convivência, intelectual e culinária, me tornou outra pessoa, pelo que sou eternamente grato.

Ao Alberto R. Barros e Cassiano T. Rodrigues pela assistência técnica em assuntos de língua inglesa.

Aos amigos Alberto Rocha Barros, Luciano Codato e Roberto de O. Preu que, de uma forma ou outra, leram e discutiram este trabalho comigo.

Minha eterna gratidão aos meus pais que, mesmo distantes geográfica e culturalmente, nunca deixaram de estar próximos, me apoiando no que fosse necessário.

À Letícia, companheira de tantos anos, que além de suportar a convivência comigo, ainda teve paciência para revisar meu texto e tentar o impossível: tornar minha tortuosa escrita minimamente clara e distinta.

Em 1808, Napoleão convocou uma assembléia de príncipes em Erfurt, onde Goethe teve ocasião de conhecê-lo. Na conversa, Goethe fala sobre a tragédia e a representação do destino a partir da idéia alemã de que o espírito é o destino. Então Napoleão responde: “as tragédias pertencem ao passado, a uma época mais sombria. Quem se ocupa hoje do destino? O destino é a política. Lá embaixo [em Paris], a compreensão do mundo é mais vasta”.

Heidegger

RESUMO

CUNHA, J. G. M. **Juízo moral, história e revolução em Kant e Fichte**. 2007. 250 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

Como julgar um evento político? Com o advento da Revolução Francesa duas perspectivas se abriram aos intelectuais alemães diante dessa pergunta: uma em nome da prudência, fundada na história empírica; outra em nome da liberdade, fundada na moral. Na primeira perspectiva, A. W. Rehberg, inspirado em E. Burke, acusou os revolucionários de aplicarem uma “teoria pura” à prática política e, por isso mesmo, confundirem a vontade de todos, conceito empírico, com a vontade geral, conceito teórico e puro. Na segunda perspectiva, dois filósofos se opuseram, Kant e Fichte, assumindo como pressuposto comum que a política deve ser julgada à luz do sentido moral da história. Para tanto, partiram de uma ligação estreita entre vontade e razão a partir da qual os conceitos de liberdade e finalidade deveriam ser pensados juntos numa espécie de escatologia moral. Mas, ao transporem a política da *Historie* para a *Weltgeschichte*, do plano dos eventos empíricos para o plano do sentido necessário da história, uma segunda questão se pôs: a política deve ser corrigida em nome da moral por meio de reforma ou por meio de revolução? Embora Kant tenha visto a Revolução Francesa como *signo* histórico do progresso moral da humanidade, isto não o impediu de condená-la juridicamente em nome do princípio da publicidade – que, segundo ele, toda revolução contra o poder constituído acaba por violar. Fichte, por outro lado, ora defende o direito de revolução dos indivíduos contra o estado despótico, ora defende certo despotismo estatal, no que diz respeito ao funcionamento da economia, tolhendo o arbítrio individual dos cidadãos. Posições contraditórias e ao sabor das circunstâncias? Não creio. Sustento que a diferença entre estes dois juízos políticos de Fichte não impede que eles mantenham certa identidade de base. Mas se é sempre em nome da liberdade que a política deve ser julgada, certamente não é a liberdade *dos* indivíduos que conta do ponto de vista da razão, e sim a libertação da espécie – porquanto cada indivíduo só pode assumir sua identidade no confronto e reconhecimento recíproco com os outros. Ao pretender erigir um “sistema da liberdade”, fundar a razão numa atividade livre de autodeterminação, a *Doutrina-da-ciência* abriu caminho para que a liberdade moral se transformasse em libertação social e para que o “reino dos fins” chegasse à Terra – mediante uma “escatologia da imanência” que operou uma reforma da revolução.

Palavras-Chave: Kant, Fichte, Filosofia política, Filosofia da história, Juízo moral.

ABSTRACT

CUNHA, J. G. M. **Juízo moral, história e revolução em Kant e Fichte**. 2007. 250 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

How can one judge a political event? The French Revolution opened up two perspectives for the German intellectuals of the period to answer such question: one under the token of prudence, grounded on empirical history; the other brandishing the flag of liberty, grounded on morals. From the former, A. W. Rehberg, inspired by E. Burke, charged the revolutionaries of applying a "pure theory" to political practice, and, due to the same reason, of confusing the will of all, an empirical concept, with the general will, a pure and theoretical concept. From the latter perspective, Kant and Fichte, mutually opposed, assumed as a common premise that politics ought to be judged under the light of the moral meaning of history. In order to accomplish this, they both started from a close link between will and reason from which the conceptions of liberty and finality ought to be thought in connection in a kind of moral Eschatology. However, when they transposed politics from *Historie* to *Weltgeschichte*, that is, from the domaine of empirical events to the one of the necessary meaning of history, a second question had to be answered: should politics be corrected for the sake of morals by means of a reformation or of a revolution? Even though Kant saw French Revolution as a historical *sign* of the moral progress of humanity, such a fact didn't prevent him from issuing a legal condemnation of it in defense of the principle of publicity – a principle which, in his view, every revolution fledged against established sovereignty comes to violate. Fichte, on the other hand, sometimes defends the right of individuals to rise revolutionarily against the despotic state, but also seems to approve of certain forms of despotic guidance, concerning the working out of the economy, in the restriction of the individual will of the citizens. Could these be contradictory positions, suggested only by the vicissitudes of the circumstances? I don't believe so. I maintain that the difference that lie between these diverse Fichtean political judgments does not hinder the fact that they maintain a certain fundamental identity. But if it is always for the sake of liberty that politics ought to be judged, from the standpoint of reason it certainly is not the liberty *of the individuals* that counts, but rather the liberation of the species - for each individual can only assume his or her identity in contrast with and through reciprocal recognition of the others. By intending to build up a "system of liberty" and to ground reason on an activity free of self-determination, the *Doctrine of Science* opened up the road for the transformation of moral liberty into social liberation and for the "kingdom of ends" to come to Earth - by means of a "Eschatology of immanence" that operated a reformation of the revolution.

Palavras-Chave: Kant, Fichte, Political Philosophy, Philosophy of History, Moral Judgement.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	1
2. A INVENÇÃO DA LIBERDADE	12
2.1. Juízo moral e crença	12
2.2. A natureza incondicional do dever	19
2.3. As modalidades dos imperativos	26
2.4. Autonomia: o vínculo entre razão e vontade	34
2.5. A humanidade como fim em si	44
2.6. O “Reino dos fins” entre a história e a antropologia	52
2.7. Balanço e Perspectivas	67
3. JUÍZO POLÍTICO, OPNIÃO E REVOLUÇÃO	75
3.1. Espontaneidade e autodeterminação	75
3.2. História e Propriedade em A. W. Rehberg	81
3.3. Jacobinismo e correção moral do juízo político	89
3.4. Como julgar as revoluções (<i>Staatsveränderungen</i>)?	94
3.5. Propriedade, ocupação e idealismo jurídico	116
3.6. Reforma e Revolução	136
4. SOCIALISMO OU BARBÁRIE	145
4.1. Política e reconhecimento do outro	145
4.2. O direito como mediação entre natureza e liberdade	147
4.3. Dedução metafísica e transcendental do conceito do direito	151
4.4. Fenomenologia da liberdade e corpo próprio	161
4.5. A política como <i>tópica</i> jurídica	164
4.6. A motivação filosófica para o fechamento comercial do Estado	178
4.7. Balanço	186
5. A LIBERDADE COMO FORMA E CONTEÚDO DA RAZÃO	194
5.1. Introdução	194
5.2. <i>Tathandlung</i> e o jogo entre interior e exterior	197
5.3. Entre o <i>cogito</i> e a liberdade absoluta	205
5.4. Juízo tético	221
5.5. Balanço	228
6. CONCLUSÃO	230
REFERÊNCIAS	245

1. INTRODUÇÃO

Quando Rosa Luxemburgo chegou a Berlim, E. Bernstein – então uma liderança importante no SPD (*Sozialistische Partei Deutschland*) – publicara alguns artigos defendendo que o socialismo poderia ser alcançado mediante uma série de reformas graduais dentro do próprio capitalismo. Entre setembro de 1898 e abril de 1899, Rosa Luxemburgo responde às teses de Bernstein em escritos que depois seriam editados sob o título: *Reforma ou Revolução*¹. Seu argumento básico, nestes textos, consistia em mostrar que o “revisionismo” de Bernstein significava um abandono dos princípios do socialismo científico (*die Grundsätze des wissenschaftlichen Sozialismus*), pois com suas teses ele deixava de pensar a contradição básica entre capital e trabalho (*Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit*) ao sugerir, ao invés disso, uma “acomodação” (*Anpassung*) do capitalismo às exigências socialistas. Para Bernstein, a economia capitalista, apoiada em um sistema de crédito, meios de comunicação e organizações patronais, não caminhava em direção à uma anarquia; análise que o levou a rejeitar a “teoria do colapso” (*Zusammenbruchstheorie*) do capitalismo. Rosa Luxemburgo problematizou a análise de Bernstein na medida em que esta ia de encontro à tese fundamental do socialismo científico - que “pregava” a necessidade da descoberta de “pontos de partida para a realização do socialismo nas relações econômicas da sociedade capitalista” (*der Ansatzpunkte für die Verwirklichung des Sozialismus in den ökonomischen Verhältnissen der kapitalistischen Gesellschaft*). Nesta medida, sua crítica defendia que a teoria da acomodação de Bernstein pretendia fundar o socialismo no “conhecimento puro” (*reine Erkenntnis*) e, que por isso mesmo, não passava da retomada de uma “fundação do socialismo mediante um conceito moral de justiça” (*die Begründung des Sozialismus durch moralische Gerechtigkeitsbegriffe*), em vez de fundá-lo na luta contra o modo de produção.

Mas se estas teorias (morais) do socialismo foram “verdadeiras” em *seu tempo*, segundo Rosa Luxemburgo, sua retomada seria um retorno aos “chinelos gastos da burguesia”. Assim, naquele momento impunha fortemente o seguinte dilema: ou o “revisionismo” de Bernstein era correto e, então, a transformação socialista da sociedade era

¹ Rosa Luxemburgo, *Gesammelte Werke*, vol.1, Dietz Verlag, Berlin, 1982, p.369-445. As citações foram retiradas da versão eletrônica www.marxists.org/deutsch/archiv/luxemburg/1899/sozrefrev/index.htm, autorizada pelo editor.

uma utopia; ou o socialismo não era uma utopia e, então, a teoria da acomodação estava errada. Proferia, Rosa Luxemburgo, na época, em tom dramático: “*That is the question*”.

Enquanto isso, do outro lado do Reno, outro autor, Jean Jaurès defendia a sua tese latina (secundária), *De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte e Hegel* (1891). Nela, destacava a existência de uma linha de continuidade no pensamento alemão de Lutero a Marx e Lassalle, cujo traço característico seria *uma certa idéia de liberdade*, “não como uma abstrata faculdade de poder escolher entre contrários, como uma hipotética independência de cada cidadão tomado individualmente, mas como a verdadeira base da igualdade dos homens e de sua comunicação”². Assim, segundo ele, enquanto os franceses têm o hábito de pensar “cada vontade abstrata e isolada da ordem dos fatos”, os alemães (desde Lutero!) vinculam a “vontade individual à ordem universal das coisas divinas e humanas”³. Como os alemães sobrepõem a liberdade civil e a lei civil, “confundem a liberdade moral com o dever”, elaborando uma concepção de liberdade que “em economia política se tornará o socialismo”⁴. Por conseguinte, ainda segundo Jean Jaurès, a Reforma e seus desdobramentos vão impregnar o gênio alemão de tal forma que enquanto os franceses opõem a razão e a fé, a liberdade individual e a força coletiva, os alemães vão conjugar “a religião cristã com a razão”, e afirmar “que a liberdade de cada um só pode ser estabelecida e garantida graças ao poder e direito do Estado”⁵.

É segundo este traçado geral que J. Jaurès apresenta as teses de Kant e Fichte sobre a autoridade política. Assim, enquanto Bossuet, segundo J. Jaurès, ainda definia “o rei como Deus ele mesmo sobre a terra”, Kant e Fichte se alinhavam à uma concepção moderna do poder segundo a qual, “várias vontades fracas fazem uma vontade forte”⁶. Desta maneira, o pacto social seria constituído por um contrato que “existe na razão, mas não no tempo”. Pelo fato de que todos os poderes existentes se apóiam sobre a base dissimulada do contrato, Kant deduziu que a rebelião contra estes poderes é sempre um crime, “pois material e moralmente a potência dirigente tira sua origem de alguma forma do povo”⁷. Em todo caso, a rebelião seria um suicídio na medida mesma em que o poder político não reside na justaposição de vontades individuais, mas numa “vontade íntima e racional”. Se Kant de alguma forma “conciliou o individualismo e o socialismo”, segundo J. Jaurès, por conta deste modo “alemão” de pensar a

² Jean Jaurès, *Les origines du socialisme allemand*, trad. Adrien Veber, Paris, Les Écrivains Réunis, 1927, p.13-4.

³ Ibid., p.22.

⁴ Por isso já em Lutero encontramos a idéia de que a “fecundação do dinheiro é uma coisa contra a natureza”, ibid., p.27.

⁵ Ibid., p.35.

⁶ Ibid., p.42.

⁷ Ibid., p.46.

liberdade e a vontade, Fichte teria conciliado “a anarquia e o socialismo”, na medida mesma em que não separou a economia da política⁸.

Mutatis mutandis, cerca de cem anos antes das publicações de Rosa Luxemburgo e Jean Jaurès, o debate filosófico e político motivado pela Revolução francesa opunha dois importantes filósofos alemães: Kant e Fichte. Embora suas filosofias práticas de fato estejam em certa linha de continuidade – como afirma, em termos gerais, a tese de Jaurès –, elas se afastam significativamente em 1793 acerca da da reforma ou da revolução da sociedade em vista da realização do conceito de “reino dos fins”. Entendo que as diferenças entre Kant e Fichte no plano jus-filosófico do direito de revolução não impede que ambos estejam, de certo modo, à uma mesma distância do debate posterior entre Rosa Luxemburgo e E. Bernstein. Assim, entre a virada do século XIX e a virada do século XX, vai a distância da reforma na idéia de revolução. Tanto o “revisonismo” de Bernstein, quanto a “teoria do colapso” do capitalismo, defendida por Rosa Luxemburgo, supõem que o “reino dos fins” – como formação social e política justa – está num futuro, mais próximo ou mais distante, da história humana. Ao passo que as posições de Kant e Fichte afirmam, respectivamente, ou que a rebelião é um crime, ou que o direito de revolução é um direito inalienável do homem; de qualquer maneira, é sempre um posicionamento político em nome de uma idéia reguladora da história – no sentido preciso que Kant dá a este termo⁹.

Nesta tese, pretendo defender que um passo na transformação do escopo da vida política, de idéia reguladora para resultado da história, foi dado por Fichte quando radicalizou a vinculação estabelecida por Kant entre vontade e razão (num sentido bastante próximo da indicação genérica de J. Jaurès). Como afirma Droz, “de todos os escritores alemães que especularam sobre a revolução francesa, Fichte é, sem dúvida, o único que refletiu sobre o assunto como ‘fato histórico’: é a revolução francesa que determinou a sua vocação intelectual”¹⁰. Só posso entender esta afirmação no sentido dado por M. Gueroult, segundo o qual a revolução francesa não foi um amontoado de doutrinas cambiantes, mas, sobretudo, uma vontade de libertação que as doutrinas filosóficas tiveram por missão expressar de modo técnico. Neste sentido, a característica essencial do fato revolucionário, que constituiu a

⁸ Ibid., p.51 e 53.

⁹ Neste sentido é sintomática a leitura de L. Goldmann, segundo a qual (diante da questão, há algum meio para o homem empírico atingir o incondicionado, o soberano bem?), “Em seus principais representantes, Fichte, Schelling e Hegel, do mesmo modo que em ‘seu herdeiro materialista’, Marx, o idealismo alemão foi uma tentativa de responder positivamente a essa questão”, *Origem da dialética, a comunidade humana e o universo em Kant*, Trad. Haroldo Santiago, Rio de Janeiro, Paz e Terra, p.251.

¹⁰ Jacques Droz, *Histoire générale du socialisme*, t. 1, Paris, PUF, 1972, p.411. Cf. Martial Gueroult, “Fichte et la Révolution française”, in: *Études sur Fichte*, Paris, Aubier, 1974, p.153.

motivação filosófica fundamental de Fichte, foi a idéia de que o poder prático da liberdade permite a conversão imediata da especulação política em *Vorbild* da realidade¹¹.

É bem verdade que a avaliação da relação entre o pensamento alemão e a revolução francesa, pelo menos para certa tradição (de Rosa Luxemburgo e Jean Jaurès e mesmo Jacques Droz) gira em torno da clássica afirmação de Marx e Engels, segundo a qual os burgueses alemães, presos aos seus mesquinhos interesses locais, ficaram entre seu provincianismo econômico e sua presunção cosmopolita¹². No juízo de Droz, que apenas ratifica a afirmação geral de Rosa Luxemburgo acerca do “socialismo moral”, a Revolução aparecia como um fato metafísico, e quando os alemães encararam os princípios da liberdade e igualdade, fizeram-no no plano ético, e não no da política efetiva¹³. Mais ainda, escritos como as *Considerações* de Fichte, as *Cartas estéticas* de Schiller (entre outros), “demonstram a impotência da intelectualidade alemã em apreender o conteúdo da revolução francesa e plasmá-lo na vida, limitando-a tão somente à esfera do pensamento”¹⁴. E para expressar a nostalgia de uma geração que foi incapaz de formar uma pátria terrestre, Droz cita Hölderlin: “Alemães, converte-os em gregos e obtereis uma pátria alemã”. Neste cenário, qual foi o juízo político de Fichte diante da Revolução francesa? E até que ponto suas análises, tanto especulativas quanto políticas, permitiram que o “reino dos fins” chegasse à Terra? Podemos encontrar, nos anos de Iena, em particular, um denominador comum em suas posições políticas que possa ter contribuído para a transformação do “socialismo moral” em “socialismo científico”? E, caso Fichte tenha contribuído de alguma forma para tanto, até que ponto não foi influenciado por Kant? Dito de outro modo, até que ponto um deslocamento na relação estabelecida por Kant entre vontade e razão não foi determinante para a transformação da política em filosofia da história? Eis as questões gerais que norteiam este trabalho.

* * *

As mudanças na posição política de Fichte podem ser explicadas por fatores externos – invasões napoleônicas, por exemplo – bem como por fatores imanentes ao percurso de sua produção filosófica; neste segundo caso, temos de supor certa correlação entre as variações de sua filosofia política e aquelas de sua filosofia teórica para dar um sentido às primeiras. Para

¹¹ Martial Gueroult, *idem*, p.154.

¹² Marx & Engels, *Die Deutsche Ideologie*, – I. Feuerbach, in: *Werke*, vol.3, Berlim, Dietz Verlag, 1958, p.177.

¹³ J. Droz, *L'Allemagne et La Révolution Française*, p.9, *apud*, Ricardo R. Terra, *Passagens, estudos sobre a filosofia de Kant*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2003, p.102.

alguns, como X. Leon, por exemplo, tais transformações poderiam ser alinhadas numa seqüência de continuidade e explicadas por razões estruturais inerentes ao sistema filosófico em questão; para outros, como A. Philonenko e seus seguidores, a obra tanto especulativa quanto política de Fichte só pode ser vista e compreendida a partir de uma ruptura entre as posições de juventude dos anos 1793-1797 e a produção de 1800 em diante. De fato, no que diz respeito ao plano político, é difícil ver como a posição libertária de 1793, presente nas *Contribuições para retificar o juízo público sobre a Revolução francesa*, possa ser aproximada da exaltação do maquiavelismo dos anos 1806-7 – para ficarmos em dois casos extremos de sua reflexão política. Além do mais, a compreensão do Estado a partir de uma análise do direito natural entre os anos 1796-1800, tanto no *Fundamento do direito natural* quanto no *Estado comercialmente fechado*, não parece se coadunar com nenhuma destas posições extremas. Por outro lado, apesar destas discrepâncias, Fichte sempre insistiu que não havia mudado de posição, nem em política nem no que diz respeito aos princípios especulativos de seu sistema, quando de seu intenso debate com Schelling. Como compreender esta distância entre as próprias declarações de Fichte e seus intérpretes mais céticos no que diz respeito ao seu posicionamento político? Esta questão não é nada marginal num autor como Fichte que pretende ter erigido o sistema *da* liberdade, ter feito da liberdade o centro do sistema especulativo na exata medida em que a supõe no núcleo da própria racionalidade.

Penso poder contribuir para este debate, no que diz respeito à filosofia política, a partir da explicitação do voluntarismo subjacente aos juízos políticos de Fichte entre 1793 e 1800. Neste sentido, pretendo mostrar que tais mudanças, nada desprezíveis, têm como denominador comum uma compreensão muito peculiar da vontade como poder de autodeterminação da razão. Neste sentido, o vetor que indicaria a direção geral das posições políticas – de resto certamente influenciadas pelas circunstâncias políticas da Europa de então – está numa forma de voluntarismo de base, muito peculiar, assumido implícita ou explicitamente por Fichte. Mais ainda, o compromisso com uma concepção kantiana de vontade, como poder da razão em determinar por si mesma o querer, a despeito das posições políticas do próprio Kant, vai implicar uma espécie de *negação* da esfera política. Assim, seja na posição libertária de 1793, seja na doutrina do fechamento comercial do Estado de 1800, o juízo político que expressa estas diferentes posições está atravessado de uma racionalidade que se põe como vontade – para a qual o estado é apenas *meio* de efetivação da liberdade do

¹⁴ J. Droz, *La formación de la unidad alemana, 1789-1871*, trad. Miguel L. Remedios, Barcelona, Ed. Vincens-vives, 1973, p.28.

homem. Em outras palavras, suponho que é possível mostrar como, de diferentes maneiras, a prudência sempre acaba por perder espaço na consideração do estatuto do juízo político – do juízo que tem por tema a política – para uma filosofia da história ou para uma dedução jurídica do Estado. No que Fichte parece seguir, a seu modo, algumas lições da filosofia prática de Kant.

Esquemmatizando, sob o risco de apresentar apenas uma caricatura, posso dizer que a política em Fichte é vista exclusivamente sob o ângulo do estado, é praticamente reduzida ao estado, e nisto está exatamente sua negação como esfera própria de jogo e disputa pelo poder, separada tanto da sociedade civil quanto do estado organizado juridicamente¹⁵. Como a compreensão da política se limita ao estado, a especulação filosófica sobre a primeira acaba por se restringir a uma análise do segundo: seja por meio de uma dedução *a priori* de seu conceito a partir do direito natural, e neste caso a política aparece como *tópica* jurídica, seja pelo foco de uma filosofia da história (como discurso sobre o sentido necessário da história) que pretende eliminar as vicissitudes circunstanciais da história em vista da consumação da liberdade, e, neste caso, a política é substituída pela história em nome da moral. De qualquer forma, o juízo político sempre parece manter como fundamento um *a priori* transcendental que o torna impermeável às considerações de prudência. Nesta medida, o juízo político fica submetido a um critério moral de regulação. Pode-se ver aí, na esteira de Hegel, apenas uma consideração abstrata e formal do estado e da própria política. Mas o que particularmente me interessa nas posições políticas de Fichte (e de Kant, na medida em que podem esclarecer os esquemas conceituais de Fichte), é o voluntarismo de base que alimenta essa negação da esfera política e que pode indicar o que há de constante nos diferentes juízos políticos proferidos por ele.

Caso esta hipótese venha a se confirmar, as diferenças de Fichte em relação às posições políticas de Kant me parecem significativas de um deslocamento que foi operado na filosofia política entre o final do século XVIII e meados do século XIX. Neste sentido, posso dizer que os marcos conceituais mais amplos, o horizonte no qual minhas análises se inserem, é a questão de saber como o advento do “Reino dos fins” pôde ser posto e pensado como fim realizável neste mundo. Quais deslocamentos conceituais foram necessários para que o projeto de uma sociedade justa deixasse de ser uma idéia reguladora da história, como é o

¹⁵ Rosanvallon, analisando o quadro histórico geral da política francesa desde 1789, mostra como a democracia é uma espécie de projeto inacabado na medida em que as soluções para os conflitos acabam por constituir uma espécie de negação da política. Caso suas análises estejam corretas, não é difícil pensar que Fichte representa, no plano filosófico e especulativo, uma tentativa de superação dos impasses em torno da soberania e da

caso em Kant, para se tornar o resultado do jogo de forças político-econômico, como alguns textos de Marx deixam entrever? Evidentemente que a amplitude histórico-filosófica desta questão impediria seu tratamento adequado no doutoramento e destarte me vi obrigado a limitá-la de algum modo. Assim, penso que o processo de uma “reforma da revolução” passou necessariamente pela filosofia política de Fichte. Afinal, para que a revolução deixasse de designar uma mudança moral do caráter, como pensava Kant, para designar uma ruptura do processo sócio-econômico marcando um fim da “pré-história” e um começo da história da liberdade, em outras palavras, para que o “Reino dos fins” chegasse à terra, a política teve de ser pensada sob a influência de um conceito peculiar de vontade.

Ainda no plano histórico mais geral de consideração, o clássico trabalho de R. Koselleck, *Crítica e Crise*, pode dar uma indicação sugestiva acerca deste horizonte que minhas análises de alguma forma pressupõem. Sua tese geral afirma que “o processo crítico do Iluminismo conjurou a crise na medida em que o sentido político dessa crise permaneceu encoberto. A crise se agravava na medida mesma em que a filosofia da história a obscurecia”¹⁶. Nesta linha, Kant e Fichte podem ser vistos como a cristalização, no final do século XVIII, deste movimento pelo qual a história é “alienada pela filosofia da história”, no qual a crise é desencadeada por conta do processo que a moral se empenha em mover contra a história.

* * *

Como foi Kant o autor do conceito de vontade como poder de auto-determinação da razão, e, além disso, quem apresentou a formulação mais completa do “Reino dos fins” na filosofia moderna, cabe saber em qual direção precisa Fichte radicalizou a filosofia *crítica*. Certamente Fichte não se afasta muito de Kant no que respeita ao tema de uma idéia reguladora a funcionar como *telos* da história, mas nem por isso deixa de ser significativo o voluntarismo que ele imprime ao seu sistema filosófico, fazendo da razão prática a matriz de qualquer racionalidade, por meio de uma dialética da “determinação recíproca”, como terei ocasião de mostrar no último capítulo. É nisto, a meu ver, que reside sua contribuição para aquela mudança de registro do pensamento político afirmada acima, afinal, com a *Doutrina-*

representação no mesmo sentido desta indicação histórica geral. *La Démocratie Inachevée*, Paris, Gallimard, 2000

da-ciência não só o conceito de vontade vai ser inteiramente determinado por aquele de liberdade, como esta última torna-se o eixo a partir do qual toda a filosofia se articula. O compromisso de se pensar uma liberdade total, que desde o núcleo da razão deve plasmar a totalidade do mundo, faz de Fichte um capítulo considerável daquele horizonte, *que aqui só posso indicar à distância*, de uma reforma na compreensão da revolução. Por outro lado, certamente a filosofia prática de Kant é a referência a partir da qual poderei realçar as articulações entre o pensamento político de Fichte e seu sistema especulativo. Consoante a este horizonte geral, portanto, procurei mostrar como a relação entre vontade e razão em Kant acaba por influir no projeto filosófico e político de Fichte.

* * *

No primeiro capítulo, pretendo mostrar o que considero ser um tema importante que Fichte incorpora da filosofia kantiana, a saber, o vínculo entre vontade e razão; e, paralelamente, a relação entre liberdade e finalidade. Além disso, apresento o padrão de incidência do conceito de “reino dos fins”, tal como este figura na segunda formulação do imperativo categórico da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sobre a concepção de história dos escritos políticos de Kant, notadamente na *Idéia de uma história universal de um posto de vista cosmopolita* e em *À paz perpétua*. Para tanto, começo por uma análise acerca do estatuto do discurso sobre a história, entre o juízo apodíctico da “ciência” e o juízo problemático da “opinião”. Desta forma, creio poder indicar as principais chaves de leitura para a compreensão da filosofia política de Fichte que vão se seguir nos capítulos posteriores.

No segundo capítulo, apresento a tese geral de A. W. Rehberg, como representante do pensamento reacionário na Prússia de então, tendo em vista sua posição estratégica entre Kant e Fichte. Depois discuto a defesa feita por Fichte do direito de revolução contida nas *Considerações* de 1793 como resposta aos argumentos de Rehberg. Deste debate ressalta as diferenças entre Kant e Fichte acerca de três conceitos básicos da filosofia política: estado de natureza, contrato e propriedade.

No terceiro capítulo, para mostrar como o voluntarismo se manifesta de mais de uma maneira em Fichte, apresento a dedução do conceito do direito e de seu objeto – a comunidade política – no *Fundamento do direito natural* de 1796, como contraponto às posições políticas de 1793. Desta vez o voluntarismo da filosofia política de Fichte depende

¹⁶ Reinhart Koselleck, *Crítica e Crise*, trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco, Rio de Janeiro, Contraponto, 1999, p.13.

da idéia de um reconhecimento recíproco entre os indivíduos, que é expresso nas análises do corpo como fenômeno sensível da liberdade. Esta fundação do direito e, por conseguinte, transformação da política em *tópica* jurídica, será refletida na elaboração das teses acerca do fechamento comercial do estado em 1800.

No quarto e último capítulo, mostro como a razão é entendida na *Doutrina-da-ciência* de 1794 em relação estreita com a vontade e, além disso, em qual sentido podemos falar numa “liberdade total” em Fichte. Uma vez que pretendo defender que há um denominador comum que perpassa as diferentes posições políticas de Fichte, entre 1793 e 1800, e este denominador está numa compreensão da vontade como poder de autodeterminação da razão, então é preciso mostrar que este elemento está presente desde os primeiros escritos especulativos de Fichte. Neste sentido, se justifica a escolha da primeira exposição mais sistemática e completa da idéia de uma liberdade total, uma liberdade como forma e conteúdo da consciência que é o escrito de 1794 sobre os princípios da *Doutrina-da-ciência*.

* * *

2. A INVENÇÃO DA LIBERDADE

O que o autor pede aqui a Kant é uma liberdade não escamoteada, uma liberdade para agir e para animar a práxis histórica.

Se a empresa – como toda empresa filosófica – permanece incerta, a culpa não é a do jovem filósofo de hoje, mas da velha Esfinge, toda sugestões e reticências, que jamais foi até o fim das direções que indicava e tornou assim possível... o pós-kantismo.

Lebrun

O compromisso com a idéia de uma liberdade total, que desde o núcleo da razão deve plasmar a realidade do mundo, faz de Fichte um herdeiro direto do projeto crítico de Kant. Antes de apresentar este compromisso nos textos do próprio Fichte, pretendo mostrar qual é a herança kantiana que ele carrega, i.e., os pressupostos que incorpora e os problemas que assume. Por isso mesmo, o tema deste capítulo é mostrar a conexão entre os conceitos de vontade e razão na filosofia prática de Kant e, paralelamente, o vínculo entre liberdade e finalidade, a partir de uma análise das formulações do imperativo categórico. Basicamente, pretendo defender a idéia geral segundo a qual uma das conseqüências de se pensar a vontade como autonomia, i.e., como autodeterminação da razão¹⁷, é a submissão da doutrina política ao juízo moral e, por meio deste, a uma filosofia da história que subsume o processo histórico à idéia de totalidade. Para tanto, a noção de reino dos fins vai constituir o elemento central de minha análise – para o qual meus argumentos vão confluír – na medida em que pode articular a trama entre moralidade e escatologia.

A questão que vai guiar meu comentário é a de saber o que difere a vinculação *crítica* entre moralidade e finalidade, em relação a uma posição, por assim dizer, dogmática, que supõe uma ordenação teleológica do mundo a partir da qual o dever moral poderia se impor.

¹⁷ É bem verdade, como bem mostrou Myriam Bienenstock que Kant reserva, preferencialmente, a noção de “autodeterminação” (*Selbstbestimmung*) para o campo teórico. No campo prático, em geral ele utiliza apenas a noção de “autonomia” (*Selbstgesetzgebung*), “L’éthique fichtéenne: autonomia ou autodétermination”, in: *Recherches sur la philosophie et la langage*, 2003, número 22, p.96 ss. Mas o que pretendo destacar é a interpretação que Fichte faz da autonomia (como autodeterminação). Neste caso, a autora tem razão em afirmar que Fichte também diferencia os conceitos na Sittenlehre de 1798 (fundando a autonomia na autodeterminação).

De saída, podemos lembrar a operação crítica de inversão desses fatores quando, por exemplo, Kant afirma na *Religião* que “a moral não tem nenhuma necessidade em se apoiar na religião, nem objetivamente, no que diz respeito ao querer, nem subjetivamente, no que concerne ao poder”¹⁸. Além disso, do ponto de vista crítico, a moral “não precisa da representação de um fim” para a determinação da vontade, ainda que tenha uma “referência” (*Beziehung*) necessária a um fim¹⁹. No que se segue, cabe investigar o teor desta distinção (a saber, entre a determinação da vontade por um fim e a referência da vontade a um fim) e ver exatamente o que a inversão na relação entre moralidade e finalidade pode implicar para a doutrina política de Kant. Em suma, pretendo apresentar os argumentos que possam justificar três asserções fundamentais: (i) a vinculação entre liberdade e finalidade deriva do conceito de vontade como autonomia; (ii) desta vinculação resulta a submissão da doutrina política à moral e à filosofia da história; (iii) a relação entre moralidade e finalidade pode ser esclarecida pelo conceito de reino dos fins (e, portanto, podemos pensar que no próprio funcionamento do juízo moral em Kant temos uma consideração escatológica que configura a raiz a partir da qual história e política se entrelaçam). Assim, caso estas três asserções possam ser confirmadas pelos textos de Kant, como pretendo mostrar, poderemos entender melhor o juízo deste filósofo acerca dos eventos políticos de seu tempo, notadamente, quanto à Revolução Francesa. Parece-me, pois, por fim, que estas asserções constituem os pressupostos e problemas fundamentais herdados por Fichte quando tenta pensar a noção de uma liberdade total como núcleo da razão – tema que terei ocasião de analisar nos capítulos posteriores²⁰.

2.1. O juízo moral e a crença.

Mas no plano especulativo a liberdade é pensada como autodeterminação, e o conceito moral de autonomia não é senão a “aplicação” do primeiro ao tema do dever.

¹⁸ Os textos de Kant serão citados, salvo indicação em contrário, a partir da edição W. Weischedel, *Werke in zehn Bänden*, Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983; e referidos à paginação da Academia. As traduções, quando utilizadas, serão citadas conforme o caso. *Die Religion*, Vol. 7, BA III-IV (Prefácio).

¹⁹ Idem, BA IV.

²⁰ M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris, Les belles lettres, 1930, Tomo 1, p.8-9. Afirma que é Leibniz que está na origem do tema da finalidade para se pensar a história no idealismo alemão: “De fato, é a partir de Leibniz que se vê desenvolver na Alemanha estas idéias de história do espírito humano, nas quais cada época aparece como um momento de revelação a si mesmo do Espírito...”. De outra maneira, no artigo “Fichte et la Révolution française”, afirma que o princípio de continuidade de Leibniz é lembrado como elemento decisivo para a interpretação filosófica da Revolução francesa, in: *Études sur Fichte*, p.159.

Ainda no plano geral de consideração da questão acerca da relação entre moral, política e filosofia da história, podemos perguntar sobre a legitimidade do juízo político que faz referência a um *telos* da história. Em outras palavras, podemos indagar o que significa julgar um evento empírico, um fato qualquer dos fenômenos políticos, em nome de uma regra cujo estatuto é dado por um sentido supostamente necessário da história. Ainda que este sentido seja derivado da doutrina moral e não sirva de fundamento desta, como indica a passagem acima tirada da *Religião*, a armação conceitual que se desenha aqui, com influência direta sobre Fichte, ao mesmo tempo em que faz da história um tema privilegiado da filosofia prática, reduz a doutrina política a um caso particular da reflexão mais ampla daquela – na medida em que pensa a própria história por meio da idéia de totalidade.

Esta relação entre política e moral por meio da história, nos coloca uma dificuldade inicial acerca da diferença do estatuto lógico e conceitual das noções a serem equacionadas. Em vista disto, vou retomar algumas lições tiradas da *Lógica* de G. B. Jasche a fim de esclarecer a diferença entre um juízo propriamente moral, uma crença racional e uma mera aposta no futuro. De acordo com o parágrafo nove da Introdução da *Lógica* de Jasche, acerca da perfeição lógica do conhecimento segundo a modalidade, há três modos de julgar algo como verdadeiro (*Füherwahrhalten*), cada um deles vinculado a uma categoria modal: a opinião (*Meinen*) é um julgar problemático; a crença (*Glauben*) é um julgar assertórico; e o saber (*Wissen*) é um julgar apodíctico²¹. Enquanto na opinião não temos uma razão de conhecimento (*Erkenntnisgrund*) nem subjetiva nem objetivamente suficiente, na crença temos uma razão de conhecimento subjetivamente suficiente, embora objetivamente insuficiente; e, por fim, no saber, temos uma razão de conhecimento tanto subjetiva quanto objetivamente suficiente. Interessa-me nesta tripartição entre opinião, crença e saber, particularmente, a nota de Kant acerca da crença²². Tendo em vista que os objetos do conhecimento empírico e aqueles do conhecimento racional *a priori* (teórico ou prático) *não* são objetos (*Sachen*) de crença, resta que o juízo moral, a saber, aquele que tem por tema “os objetos do conhecimento racional prático” (i.e., os direitos e os deveres) é acompanhado de certeza (*Gewissheit*). Portanto, quando falamos do dever moral e de seu fundamento não lidamos com *crença*; e, por isso mesmo, diz Kant a título de exemplo, um juiz não pode simplesmente *crer* que o acusado seja culpado pelo crime, ele tem de *saber* (juridicamente) para agir corretamente.

²¹ Kant, *Lógica*, trad. Guido A. Almeida, Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 2003, p.83 ss. (Ak 66 – 81).

²² *Ibid.*, p.87 (Ak 70).

Por outro lado, o juízo que parte da pressuposição necessária do objeto da vontade (*Willen*), i.e., o sumo bem, e afirma sua realidade objetiva, tem como correlato subjetivo uma “crença moral” e não uma certeza. Esta “crença moral”, sendo mais que uma mera afirmação não contraditória (opinião) e menos que uma certeza acompanhada de necessidade (saber), é uma convicção subjetiva quanto à realização do sumo bem (e, por conseguinte, quanto às condições de possibilidade para tanto – Deus, imortalidade e liberdade), mas não diz respeito propriamente ao conceito deste objeto, extraído de uma análise do funcionamento da vontade. Nesta direção, diz Kant:

A disposição da vontade (*Gesinnung*) segundo leis morais leva a um objeto do arbítrio (*Willkür*) determinável pela razão pura. Admitir a factibilidade desse objeto e, por conseguinte, também a realidade da causa disso é uma crença *moral* ou um assentimento (*Führwahrhalten*) livre e necessário na intenção moral de consumir seus fins²³.

Portanto, é preciso cuidado na consideração da relação entre os conceitos de liberdade e finalidade, os quais estão na base da articulação sistemática entre as esferas da razão prática, a saber, a moral, a política, o direito, a história e a religião. Afinal, a “crença moral” é julgar como verdadeira a factibilidade do sumo bem (bem como, a realidade de sua causa – Deus, imortalidade da alma e liberdade da vontade) e de maneira nenhuma um assentimento acerca do próprio dever. Se a realização do objeto da vontade é uma crença, não é menos verdade que seu conceito é “determinável pela razão pura” e, por conseguinte, o assentimento que acompanha o juízo sobre sua realização é mais que uma opinião; pois, neste caso, temos uma razão de conhecimento subjetivamente suficiente e não apenas uma asserção que relaciona dois termos sem contradição.

É bem verdade que será apenas na terceira *Crítica* que poderemos encontrar os elementos-chaves para a consideração da finalidade em Kant. No entanto, do que podemos depreender destas lições de lógica, desde logo podemos ver que a dificuldade básica em articular os conceitos de liberdade (lei moral) e finalidade²⁴ está no fato de que lidamos com noções situadas em patamares bastante distintos quanto ao seu estatuto lógico e epistemológico. Daí se segue a importância da noção de reino dos fins, que do interior mesmo

²³ Ibid., p.86 (Ak 69).

da análise moral, indica, mesmo que à distância, a implicação escatológica do funcionamento da moralidade na filosofia crítica. Antes de passarmos à sua análise, cabe insistir no paralelo entre a tripartição opinar, crer e saber, e a modalidade dos juízos. Senão por outras razões, pelo fato mesmo que Kant vai recuperar estes modos de “adesão” (*Führwahrhalten*), de tomar algo como verdadeiro, quando tratar do tema da finalidade na terceira *crítica*²⁵.

A dificuldade no caso reside em compreender exatamente como a opinião, a crença e o saber se vinculam às formas modais do juízo. Pois, segundo o parágrafo 30 da *Lógica* de Jasche, com as formas modais temos uma “determinação meramente possível, ou real, ou necessária”²⁶ da verdade do juízo. Ora, que a opinião esteja para o “possível” como o saber está para o “necessário” é algo que, por plausível, parece não exigir maiores explicações; porém, que a crença tenha como correlato modal o “real” (*Wirklich*) não é algo claro de imediato. Penso que duas considerações podem esclarecer este ponto, uma extraída da própria *Lógica* de Jasche e outra da análise transcendental sobre a modalidade do juízo na *Crítica da Razão Pura*.

Na mesma passagem citada acima, Kant define a modalidade como a “maneira pela qual algo é afirmado ou negado no juízo”, e acrescenta que esta determinação (possível, real ou necessária) concerne ao juízo ele próprio e “de modo algum à coisa sobre a qual se julga”. Por outro lado, como a opinião, a crença e o saber são modos de assentimento (conforme o já citado parágrafo 9 da Introdução da *Lógica* de Jasche), podemos inferir qual seja a relação pretendida por Kant. Sendo assim, como não é da “coisa” que se trata, mas do tipo de assentimento (*Führwahrhalten*), i.e., do modo pelo qual consideramos o juízo como verdadeiro, aos três modos do juízo (“através do qual algo é *representado* como verdadeiro”²⁷) temos três formas de assentimento (*Führwahrhalten*) como o lado subjetivo de tais juízos²⁸: o juízo problemático, “alma do homem pode ser mortal”, teria como correlato *subjetivo* a opinião; enquanto o juízo apodíctico, “a alma tem que ser imortal”, o saber; e, por fim, o juízo assertórico, “a alma humana é imortal”, a crença.

Importa notar que do ponto de vista da modalidade do juízo nada aferimos sobre o “objeto” em questão, nestes exemplos não divagamos sobre a alma, apenas expressamos em cada forma modal do juízo um modo de assentimento subjetivo específico. Embora esta

²⁴ Para todos os efeitos, a título de moral provisória, vou considerar a liberdade como conceito correlato ao de lei moral. Mais tarde vou mostrar as dificuldades desta identificação e sua possível solução. Para meu propósito, esta identificação não implica em maiores problemas.

²⁵ Notadamente no # 91 intitulado: “Da espécie de adesão mediante uma fê prática”. Kant, *Kritik der Urteilskraft, Werke*, vol. 8, B454ss / A448ss. (Doravante indicada por apenas como *KU*).

²⁶ Kant, *Lógica*, p.128, Ak 109.

²⁷ Ibid., p.83 (Ak 66).

ressalva ainda não explique inteiramente a relação entre o assentimento de crença e o juízo modal assertórico (e, por meio deste, à determinação “real” da verdade), somada a dois esclarecimentos tirados da primeira *Crítica*, ela vai permitir uma melhor compreensão da questão. Mas de fato, até aqui, a relação entre assentimento subjetivo e juízo, por meio das formas modais deste último, parece mesmo nos levar a um impasse, caso tenhamos em mente a própria definição de juízo oferecida por Kant no importante parágrafo 19 da “Analítica Transcendental” da primeira *Crítica*. Ali podemos ler que o juízo não é senão a “maneira de trazer à unidade objetiva da apercepção conhecimentos dados”, e, mais abaixo, que um “juízo é uma relação objetivamente válida (...)”²⁹. Como, então, vincular “uma relação objetivamente válida” e um assentimento subjetivo? Ao que parece, se o ato transcendental do juízo caracteriza uma maneira específica de vincular as representações, que se diferencia de uma vinculação “apenas subjetiva” (como, por exemplo, quando esta vinculação deriva de leis de associação), não só o assentimento da crença parece se achar em oposição com a definição de juízo, mas também qualquer uma das duas outras formas de assentimento – a opinião e mesmo o saber. A dificuldade não é desprezível tendo em vista a importância deste ponto para o projeto crítico como um todo. O exemplo dado por Kant pode revelar esta importância: quando seguramos um copo, sentimos uma pressão de peso, mas não que o copo seja pesado. Assim, para que as representações de copo e peso possam ser ditas ligadas no objeto, “indiferentes ao estado do sujeito”, não devemos buscar um fundamento na percepção, “por muito repetida que ela seja”, mas no juízo; exatamente porque nele se opera uma vinculação objetivamente válida de representações por meio da apercepção.

Ainda que não seja o caso de ponderar aqui todas as implicações lógicas e epistemológicas presentes nesta passagem, o fato decisivo para meu argumento é que o fundamento para a vinculação objetiva das representações, cuja necessidade fora matizada e circunscrita ao domínio da percepção pelo “mais engenhoso de todos os cétricos”³⁰, é recuperado criticamente no plano do juízo (em sua relação com a apercepção). Como, então, pensar as formas modais do juízo em sua relação com os respectivos assentimentos subjetivos? E, mais especificamente, qual é o exato significado da relação entre a crença e a modalidade assertórica do juízo?

²⁸ Na passagem citada lemos: “o juízo (...) é subjetivamente o assentimento”.

²⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Werke*, vol. 3, B141 (doravante citada apenas como *KrV*). Para uma análise desta definição de juízo e da dedução das formas lógicas do mesmo a partir dela, Klaus Reich, *The completeness of Kant's table of judgements*, trad. J. Kneller e M. Losonsky, Stanford, Stanford University Press, 1992, Cap. 5: “Outline of the systematization of the Primary Functions”, p.47-59.

³⁰ Lebrun, “Hume e a astúcia de Kant”, in: *Sobre Kant*, São Paulo, Iluminuras, 1993, p. 9.

Uma segunda consideração deve ser somada a esta primeira, acerca da natureza geral do juízo. Trata-se, pois, da definição mesma da modalidade:

A modalidade dos juízos é uma função bastante particular destes, cujo carácter distintivo consiste em não contribuir em nada para o conteúdo de um juízo (pois, fora da quantidade, da qualidade e da relação, não há nada que constitua o conteúdo de um juízo), mas somente diz respeito ao valor da cópula em reação ao pensamento em geral³¹.

Deste modo, sem nada decidir sobre o conteúdo do juízo, o valor da cópula é tomado como possível no juízo problemático, real no juízo assertórico e, por fim, como necessário no juízo apodíctico. Que o juízo seja, portanto, uma relação objetivamente válida entre representações (por meio da unidade objetiva da apercepção como forma lógica de todos os juízos) em nada interfere na sua função “muito particular” que é a modalidade. Como esta não modifica em nada o *conteúdo* do juízo, sua função expressa o valor da cópula “em relação ao pensamento em geral”³², e não – retomando as lições de lógica – em relação ao objeto que ele toma por conteúdo, i.e., ao *x* do juízo. Por conseguinte, em vista do pensamento em geral, tomamos a cópula como uma relação ou possível, ou real, ou necessária. E é este “tomar por verdadeiro” (*Führwahrhalten*) que Kant caracteriza como o lado subjetivo do juízo no parágrafo nove da *Lógica* de Jasche.

Na mesma direção aqui indicada, encontramos a interpretação de B. Longuenesse segundo a qual a determinação da ordem fenomenal pelo primado da forma significa uma redefinição do que é preciso entender por possível em Kant³³. Por primado da forma, a autora entende a chave para a crítica do racionalismo clássico de Leibniz presente na “Anfibolia”; de tal sorte que, caso Leibniz tivesse razão, se o pensamento procedesse por puros conceitos, sua matéria seria anterior e determinante em relação à forma, i.e., “os conceitos seriam anteriores e determinantes em relação às ligações operadas nos juízos”³⁴. Kant, porém, inverte a relação entre matéria e forma e, fato mais decisivo aqui, desta inversão resulta uma redefinição da noção do possível e, paralelamente, das modalidades do juízo. Assim:

³¹ Kant, *KrV*, Werke, vol. 3, B99/100.

³² Em outro contexto Kant afirma “em relação com a faculdade de conhecimento (*Erkenntnisvermögen*)”, *KrV*, Werke, A219/ B266.

³³ B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF, 1993, p. 198.

³⁴ *Ibid.*, p. 196.

O que é possível é determinado como tal não porque sua matéria pertença (...) à matéria de toda possibilidade da qual o *ens realissimum* seria o fundamento (versão do *Único fundamento*); menos ainda porque pertença, como essência possível, ao entendimento infinito de Deus (versão leibniziana); mas somente porque pode ser representado, i.e., que seu conceito está de acordo com a forma universal da intuição sensível, e por aí com a forma da experiência. Os mundos possíveis de Leibniz e a sua própria [de Kant] *matéria de toda possibilidade* pré-crítica foram substituídos por Kant pela *experiência possível*. O registro do possível não é a determinação de um ser, mas de um ato de representação³⁵.

Segundo esta interpretação, de uma noção mais lógica que ontológica do possível, sintetizada na expressão “experiência possível”, decorreria também uma outra tonalidade para as formas modais.

Podemos entender agora a fonte de nossa dificuldade acima apresentada, éramos racionalistas sem o saber. Na medida em que tomávamos as formas modais como gradações do ser, não podíamos entender, de maneira geral, como o juízo podia significar uma relação objetivamente válida (segundo a *Crítica*) e, ao mesmo tempo, ter a forma subjetiva do assentimento (segundo a *Lógica* de Jasche); e também não podíamos compreender, mais especificamente, a relação entre o assentimento de crença e a modalidade assertórica do juízo. Agora podemos ver a fonte do erro: tomar as relações entre essências como o que configura as diferentes modalidades das ligações entre os conceitos que são os juízos. Enquanto que, para Kant, segundo Longuenesse, as modalidades do juízo são “determinações lógicas” inseridas no quadro geral do primado da forma na designação da ordem fenomenal³⁶. De tal sorte que: *é possível* um estado de coisas que pode ser enunciado na proposição não contraditória com os princípios universais de possibilidade da experiência (“o éter dos físicos”, “seres em outro planeta”, etc...); *é efetivo* um estado de coisas suscetível de ser enunciado numa proposição suficientemente fundada por ligações empíricas de nossas percepções (a realidade do sumo bem como objeto da vontade moral); *é*, enfim, *necessário* um estado de coisas tanto empiricamente atestado quanto dedutível de uma proposição universal (o dever de agir respeitando o outro como fim em si – dedutível da forma universal de legislação da razão)³⁷.

³⁵ Ibid., p. 199.

³⁶ Ibid., p. 200.

³⁷ Ibid., p. 206 (nota). Paralelamente, na Analítica dos princípios, no “Esclarecimento” acerca dos Postulados do pensamento empírico em geral, podemos ler que a possibilidade das coisas exige “que seu conceito esteja de acordo com as condições formais da experiência em geral” (*KrV* A220); que a realidade das coisas não exige propriamente a consciência imediata do próprio objeto, “mas o acordo desse objeto com qualquer percepção real, segundo as analogias da experiência” (*KrV* A225); e que, finalmente, a necessidade não se aplica “à existência das coisas como substâncias”, mas “às relações dos fenômenos” (*KrV* A 228).

Finalmente, no que me interessa mais diretamente, a crença na realidade efetiva do sumo bem é o assentimento *subjetivo* que acompanha o juízo assertórico que toma por tema o objeto de uma vontade moral; mas agora sabemos, a modalidade do juízo assegura não propriamente a existência do x sensível do juízo, o “objeto do juízo” nos termos da *Lógica* de Jasche, mas expressa o valor da cópula, o que nele é afirmado, embora não objetivamente necessário, é tomado em relação ao pensamento em geral como subjetivamente necessário – no caso, poderíamos dizer, ao pensamento moral em geral. Isto porque, a relação que ele exprime não é dedutível de uma proposição universal (nem é empiricamente atestado), mas nem por isso deixa de ser conforme as ligações pelas quais vinculamos nossas percepções. Por outro lado, não expressa a mera relação não contraditória entre dois conceitos. Mais que uma mera possibilidade lógica e menos que um saber necessário, a crença moral que dá sentido à história se inscreve numa chave epistemológica muito particular. O conceito de sumo bem (como idéia reguladora que totaliza e dá sentido à história) não exige uma espécie de realismo fantástico, sua realização é pensada em conformidade com as leis que regem nossa experiência sensível e, por isso mesmo, dados os elementos vinculados em seu conceito (virtude e felicidade), é que ele exige a postulação prática (Deus, imortalidade e liberdade). Apenas porque ele deve ser pensado como *mundo possível* que a postulação é exigida.

Deste ângulo, o conceito de reino dos fins vai assumir uma coloração intrigante. Inscrito na ordem moral como correlato de uma das formulações do dever, que deve poder ser tomado por tema de um juízo moral apodíctico, ele aponta para uma dimensão escatológica da moral. Por isso, como disse acima, ele é o elo que, vinculando liberdade e finalidade, faz o traço entre a moral e a política passar pela história. Mas seguindo esta chave epistemológica acerca das formas modais do juízo, o discurso sobre a história não se reduz nem a uma descrição empírica, por um lado, nem se esteriliza em romance, por outro. Com a doutrina da autonomia e o absoluto prático a ela vinculado, sua espessura poderá ser melhor definida.

2.2. Natureza incondicional do dever.

Tendo em vista as considerações iniciais acerca dos tipos de assentimentos que acompanham as formas modais do juízo, e melhor caracterizada a natureza da crença, que se apresenta como o lado subjetivo do juízo, acerca da realidade efetiva do sumo bem como objeto da vontade, posso agora retomar as três asserções que enunciei no início quanto ao

tema deste capítulo. A saber, (i) que a vinculação entre liberdade e finalidade deriva do conceito de vontade como autonomia; (ii) que desta vinculação resulta a submissão da doutrina política à moral e à filosofia da história; (iii) que a relação entre moralidade e finalidade pode ser esclarecida pelo conceito de reino dos fins. Pretendo justificar (i) por meio de uma análise da natureza incondicional do dever e das modalidades dos imperativos; e depois, fundamentar (ii) e (iii) por uma análise da autonomia e do reino dos fins. Em última análise, é preciso entender o estatuto *quid juris* de uma dimensão escatológica imanente ao funcionamento da razão prática, i.e., entender por qual direito estamos autorizados a vincular liberdade e finalidade sem prejuízo para a autonomia.

O movimento básico da argumentação de Kant na *Fundamentação à metafísica dos costumes* é articulado em três passos sucessivos que vão do conhecimento moral da razão comum à crítica da razão pura prática. De modo geral, a estratégia é perguntar, a cada passo, pelas condições de possibilidade do juízo moral, de tal forma que a sequência de seus argumentos apresenta o movimento mesmo de *fundamentação* do discurso ético em torno da autonomia como princípio supremo da moralidade³⁸. Neste quadro, meu interesse é pensar a inserção do conceito de reino dos fins, a necessidade prática que o exige e a implicação escatológica que dele decorre, no interior do funcionamento do juízo moral; sem cuidar especificamente das dificuldades em torno de uma possível dedução da lei moral – por certo o tema mais central deste texto. Para tanto, proponho uma interpretação das formulações do princípio da moralidade (a saber, a fórmula da universalidade da máxima, da humanidade como fim em si e de “um possível reino dos fins”) balizada na afirmação de Kant de que as três maneiras indicadas visam, respectivamente, a forma, a matéria e a determinação completa das máximas. Por outro lado, pretendo pensar também a terceira formulação do princípio da moralidade, a fórmula da autonomia conectada ao reino dos fins, a partir da distinção entre as formas, hipotética e categórica, dos imperativos. Mediante estas duas ordens de consideração, pretendo mostrar que a conexão entre liberdade e finalidade recebe um tratamento sistemático já com a idéia de um mandamento categórico ou incondicional e, por meio deste, com a formulação do conceito do reino dos fins.

Respeitando o método analítico de exposição, Kant parte do juízo moral da razão comum para chegar ao seu fundamento na autonomia. Neste sentido, pode extrair o conceito

³⁸ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Werke*, vol. 6, BA XV (doravante citada como *Grundlegung*): “A presente *fundamentação* nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade”,

de boa vontade por uma análise do juízo moral comum, como primeiro conceito na ordem das razões pelas quais podemos atribuir sentido moral às ações a partir de um princípio supremo³⁹. Tudo o mais que pode eventualmente ser tido por bom, além da vontade, será sempre relativamente bom, i.e., será julgado como bom em vista de algo, de algum propósito e, por conseguinte, será apenas condicionalmente bom; em contrapartida, a vontade (pelo menos em princípio) pode ser tomada como boa sem restrição. Afastando, portanto, qualquer consideração de ordem utilitária, resta que a boa vontade – se realmente algo irrestritamente bom possa ser pensado – “não é boa pelo que promove ou realiza (...), mas tão somente pelo querer, i.e., em si mesma (...)”⁴⁰. Com isso podemos dizer apenas que se o juízo moral comum tiver sentido racional, ele deve se referir ao conceito de vontade boa como seu princípio ou fundamento – como o valor fundamental que lhe serve de padrão de medida na sua avaliação. Cabe saber se este conceito pode ser concebido racionalmente ou se não passa de uma “quimera” (*hochfliegende Phantasterei*). Como não faz sentido que a razão se incline ao uso prático em vista da satisfação das necessidades e da felicidade humanas, pois para isso o instinto natural é muito mais eficaz, resta que sua função – seu verdadeiro destino (*wahre Bestimmung*) como faculdade prática, i.e., como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade –, deve ser o de produzir uma vontade absolutamente boa, i.e., incondicionalmente boa.

A análise do conceito de vontade boa, a ser produzida pela razão em seu uso prático, vai explicitar seu conteúdo mediante três proposições fundamentais. A primeira proposição afirma que o conceito do dever contém o de vontade boa, a segunda, que uma ação praticada por dever tem seu valor moral na máxima que a determina e não no propósito com que é feita, a terceira define o dever como a necessidade de uma ação por respeito à lei⁴¹. O argumento

e BA XVI: “O método que adotei é (...) percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento (...)”.

³⁹ Mesmo que de passagem, vale dizer que está pressuposto, bem entendido, que apenas um fundamento absoluto pode dar sentido moral às ações – quiçá sentido *tout court*; pressuposto rico em consequências quando pensamos a relação entre moral e política, veremos o partido que Fichte vai tomar, a partir desta idéia e a despeito de Kant, frente à Revolução francesa.

⁴⁰ Kant, *Grundlegung, Werke*, vol. 6, BA 3.

⁴¹ Para uma interpretação distinta da primeira proposição, que não é explicitamente enunciada por Kant, ver Marco Zingano, *Razão e história em Kant*, São Paulo, Brasiliense, 1989, p.42: “Na análise que Kant faz da ação moral, ele descobre três proposições: a) o que é bom sem restrições é a vontade boa, etc.”. Acontece que Kant, neste contexto, não faz uma análise da “ação moral” propriamente – senão indiretamente –, mas da noção de vontade boa como pressuposto necessário do juízo moral comum. O que interessa para ele é apresentar o conteúdo disto que deve ser produzido pela razão em sua função prática. Assim podemos ler: “Para desenvolver o conceito de vontade boa (...) vamos encarar o conceito de dever que contém em si o de vontade boa (...)”, *Grundlegung, Werke*, vol 6, BA 8. Além disso, Kant afirma que a terceira proposição, que define o dever como a necessidade de uma ação por respeito pela lei, é a conclusão das proposições anteriores. De qualquer maneira não é imediatamente claro como Kant pretende extrair semelhante conclusão. Para meu argumento importa apenas estabelecimento do caráter incondicional do dever por eliminação dos princípios materiais do querer.

que justifica a primeira é o de que um ser que fosse dotado de uma vontade irrestritamente boa faria necessariamente o que deve ser feito; apenas para um ser com restrições subjetivas e sensíveis, o que é absolutamente bom se impõe como um *dever* diante de suas limitações⁴². Para o homem, portanto, ser dotado de razão e sensibilidade, o que é absolutamente bom se apresenta como “dever ser” diante de suas inclinações sensíveis. Somente para ele o conceito de dever ganha sentido, fosse ele um ser dotado de vontade *santa*, sem afecções sensíveis, ou de um arbítrio bruto, se a razão não tivesse nele um uso prático, não haveria nenhum dever para ele. Com isso podemos entender o que Kant pretendia indicar ao dizer que a razão tem por função, em seu uso prático, produzir uma boa vontade: a sobreposição entre racionalidade e moralidade cujo resultado, ao final da análise, será o conceito de autonomia. Certamente, podemos imaginar outros modos pelos quais a razão teria um uso prático, os quais Kant designaria de pragmáticos, mas a opção pela idéia de uma determinação da vontade pela razão – que será expressa no conceito de autonomia – já indica uma direção escatológica para a moral que será confirmada, como veremos, por meio da fórmula que exprime a determinação completa das máximas. De qualquer modo, a idéia de uma tarefa moral da razão nos adianta a dimensão teleológica inscrita na moral – da qual Fichte saberá tirar o máximo proveito.

Operando a distinção entre as ações feitas “por dever” (*aus Pflicht*) e ações feitas “conforme ao dever” (*pflicht-mässig*), Kant vai mostrar que a condição de possibilidade de uma vontade boa ultrapassa a mera conformidade das ações ao preceito moral. Não basta, portanto, a não-contradição entre a ação e o valor que ela pretende expressar para que possamos julgar esta ação boa em sentido moral. É preciso que ela tenha sido feita “por dever”, i.e., que a máxima que a animou, seu princípio de determinação, seja a expressão mesma do dever. Desta operação, Kant pode extrair as duas outras proposições que exprimem o conteúdo do conceito de vontade boa como condição *sine qua non* do juízo moral fundado racionalmente. A segunda proposição afirma que o valor moral não pode ser medido pelo propósito que se quer atingir, mas no princípio do querer, i.e., na máxima deste querer – para que ação possa ser realmente feita “por dever”. Somando a primeira proposição – segundo a qual o conceito de dever contém o de vontade boa – com esta segunda, Kant pretende concluir o argumento definindo o dever pela idéia de respeito e, por conseguinte, determinar exatamente o procedimento pelo qual a razão pode efetivamente produzir uma boa vontade. De tal sorte que lemos:

⁴² Kant, op. cit., BA 8.

Dever é a necessidade de uma ação por respeito pela lei. Pelo objeto da ação em vista, posso na verdade sentir *inclinação*, mas nunca *respeito*, na medida mesma em que é um simples efeito e não a atividade de uma vontade⁴³.

A razão pode produzir uma vontade boa determinando-a mediante a idéia do dever. Excluída a determinação da vontade por qualquer objeto, por conseguinte, por um princípio material, resta a sua determinação objetivamente pela própria lei e, subjetivamente, pelo respeito pela lei, mesmo que o conteúdo desta lei ainda não tenha sido explicitado. Assim, a determinação da vontade pela razão – pelo que, esta última pode produzir uma “boa vontade” – é mediada pelo conceito do dever como respeito pela lei. Havendo, pois, um princípio supremo de fundamentação do juízo moral, sua condição restritiva é a exclusão de uma determinação material da vontade, porquanto esta é sempre condicionada. Resta então apenas a determinação formal como conteúdo para a lei moral, e como a forma da razão é a universalidade, apenas a universalidade das máximas (como princípio subjetivo do querer) pode ser, por enquanto, tomada como conteúdo da lei moral.

Pelo que se vê deste rápido resumo da articulação geral da primeira Seção da *Fundamentação*, a condição de possibilidade de fundação racional do juízo moral é uma *atividade* de determinação da vontade pela razão em vistas de produzir a “vontade boa”. Eis o conceito limite que serve de valor incondicional para a partição operada no juízo moral entre o que é moralmente bom e o que é moralmente mau. Nesta formulação ao gosto de Fichte, podemos ver que se trata de uma análise do juízo moral segundo a qual a condição de possibilidade deste, antes de ser propriamente um conceito, é mais exatamente a atividade de formação deste conceito, no caso, a atividade pela qual vontade e razão são sintetizadas no conceito de “vontade boa” mediante a idéia do dever.

A lei referida pela definição do dever (como necessidade de uma ação por respeito pela lei) pode servir como fundamento da obrigação apenas sob a condição de conter em si uma necessidade absoluta e, portanto, ter validade incondicional. Esta condição restritiva, que, segundo Kant, “ressalta da idéia comum do dever”⁴⁴, elimina qualquer conteúdo material para ela, não lhe restando senão a pura forma da universalidade. Antes de ver aí o signo mais claro do “rigorismo moral” de Kant (bem como de seu “formalismo”), importa notar a direção geral do argumento. Como o dever impõe mais que a conformidade do comportamento à lei, diz Kant, é “simplesmente impossível” encontrar na experiência, “com

⁴³ Kant, *Grundlegung, Werke*, vol. 6, BA 14.

⁴⁴ Kant, *Grundlegung, Werke*, vol. 6, BA VIII

inteira certeza” um único caso em que a máxima da ação tenha sido puramente fundada em motivos morais⁴⁵. Mas a questão agora não é a de saber se isto ou aquilo acontece, “mas se a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer”⁴⁶. Portanto, importa saber sob que condições a razão pura pode ser prática, no sentido de determinar a vontade, sem cuidar agora de saber como a lei se aplica ao caso particular da natureza humana, coisa que será tema da Antropologia⁴⁷.

Paralelamente ao encadeamento das três proposições práticas da primeira seção desta fundamentação do juízo moral, onde a relação entre vontade e razão é mediada pela noção de dever – como acabei de mostrar –, também na transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes, i.e., na segunda Seção da *Fundamentação*, o descompasso entre o que a razão determina e o que a vontade acata é preenchido pela forma obrigatória do imperativo⁴⁸. Antes, partimos do conceito de vontade boa, como aquilo que é absolutamente bom, para chegar ao conceito de dever, ressaltando as restrições sensíveis que operam a passagem de uma a outro; agora, partimos da lei objetiva representada pela razão para chegar ao imperativo, como forma desta lei para uma vontade imperfeitamente racional. No primeiro caso, importava saber se há sentido no juízo moral porquanto, pelo menos para Kant, ele pressupõe um valor absoluto (como vimos, ou o dever é incondicional ou não é propriamente dever), no segundo, se a razão pode determinar a vontade por motivos *a priori*⁴⁹ (ou se aquela idéia de uma vontade boa não passa de uma quimera).

A estratégia de Kant é derivar a noção de imperativo da definição da vontade como capacidade de agir segundo a *representação* de leis, conforme a conhecida passagem segundo a qual “cada coisa da natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação de leis, i.e., segundo princípios”; o que significa, para Kant, que apenas ele tem uma vontade⁵⁰. Assim, a capacidade de agir mediante a “representação das leis” e, paralelamente, a capacidade em derivar ações de leis, faz com que as noções de razão e vontade se imbriquem sistematicamente. Como, porém, nem sempre o que é representado pela razão como bom é também acatado como motivo bastante suficiente pela vontade, a relação entre elas é mediada pela forma do imperativo⁵¹.

⁴⁵ Ibid., BA 26.

⁴⁶ Ibid., BA 28.

⁴⁷ Ibid., BA 35.

⁴⁸ Kant, *Grundlegung, Werke*, vol. 6, BA 37: “a determinação de uma vontade, que não é em si plenamente coincidente com a razão, conforme leis objetivas, é a obrigação (*Nötigung*)”.

⁴⁹ Ibid., BA 28.

⁵⁰ Ibid., BA 36.

⁵¹ Cf. Paton, *The categorical imperative*, New York, Harper, 1967: “Estar sob leis morais significa reconhecer o imperativo categórico, mas não necessariamente obedecer-lhe”, p.213.

Por isso mesmo, a razão pode desempenhar o papel ambíguo de ser tomada como a condição de possibilidade da vontade boa – a qual, por sua vez, é a condição, como vimos acima, de fundação do juízo moral – e, ao mesmo tempo, como o conceito limite em vista do qual a tarefa moral se apresenta. Em outras palavras, se perguntamos qual é a condição última de possibilidade do juízo moral, cabe responder, nesta altura da argumentação de Kant, que é o conceito de vontade boa cujo conteúdo é a idéia de uma determinação da vontade pela razão. Como a vontade humana é imperfeitamente racional, i.e., não adere necessariamente àquilo que reconhece como “racional”, ao que deveria de todo modo aderir, a condição de possibilidade do juízo moral não é um dado ou fato natural, mas um fim para o qual a razão nos impele. Embora, por um lado, esta ambigüidade entre o conceito de razão como capacidade de regras (e, por conseguinte, de dar regras para a vontade) e como potência efetiva para determinar a vontade por si mesma, certamente possa deixar os mais céticos desconfiados da completude desta *fundamentação*⁵², por outro lado, não poderíamos esperar um dado como condição para o juízo moral, pois, no fundo, é a idéia de liberdade que está em jogo; uma vez que, sem liberdade, o juízo moral não poderia ter qualquer sentido. Assim, a sobreposição entre racionalidade e moralidade, “a vontade não é outra coisa senão razão prática”⁵³, embora fundamental, pois nela radica a possibilidade do conceito de vontade boa (a qual, por sua vez, é condição do juízo moral), não é ainda total. A *atividade* de determinação da vontade pela razão em vistas de produzir a “vontade boa” é uma possibilidade inscrita em nós pelas faculdades de que somos dotados, vontade e razão, e só nesta medida é uma atividade propriamente livre. Depois veremos o partido que Fichte vai tirar acerca desta sobreposição entre vontade e razão, por enquanto importa apenas notar que o caráter imperativo da lei moral não ameaça em nada a idéia de liberdade, mas antes a constitui.

Disse mais acima que gostaria de defender a idéia segundo a qual uma das conseqüências de se pensar a vontade como autonomia, i.e., como autodeterminação da razão, é a submissão da doutrina política ao juízo moral e, por meio deste, a uma filosofia da história. Agora já posso indicar uma das razões de minha suspeita: não é preciso esperar pela doutrina do juízo teleológico da terceira crítica para começar a pensar a escatologia em Kant, ela desponta já na finalidade moral da razão em determinar a vontade. E, exatamente porque a

⁵² Ver Guido de Almeida, “Liberdade e moralidade segundo Kant”, in: *Analítica*, vol.2, nº 1, 1997: “A dificuldade para Kant, pois, é que a fundamentação do imperativo categórico parece depender de uma suposição que não pode ser validada. Para fugir a essa dificuldade, Kant ensaiou ao longo de sua obra três tentativas de solução”, p.176. De onde podemos inferir que a “tentativa” da *Fundamentação* não foi inteiramente bem sucedida. Cf. Henri E. Allison, *Kant’s theory of freedom*, Nova York, Cambridge University Press, 1990, p. 201.

razão fica entre dois pólos, a capacidade de dar regras e o poder de determinação da vontade, a escatologia implícita no funcionamento do juízo moral extravasa para a filosofia da história na doutrina política – coisa que espero poder mostrar mais adiante. Por outro lado, esta afirmação de uma finalidade moral da razão em determinar a vontade deverá ser completada pela análise da noção de reino dos fins. Mas antes de seguir este fio que tece a trama entre moralidade e escatologia, voltemos ao caráter imperativo da lei moral no intuito de evitar um possível mal-entendido entre esta escatologia da razão prática e a determinação heterônoma do querer.

2.3. As modalidades dos imperativos

O imperativo é a fórmula, segundo Kant, de determinação da ação que é tida como necessária para uma vontade ser boa em algum sentido⁵⁴. Segundo a modalidade, podemos classificar os imperativos em três espécies: ou bem a ação é tida como boa em vista de um propósito (*Absicht*) real, ou bem em vista de um propósito possível (e nestes casos a necessidade das ações é apenas hipotética); ou bem a ação é tida como boa em si mesma (e neste caso a sua necessidade é categórica). Já se duvidou desta oposição entre as formas hipotéticas e a forma categórica dos imperativos mediante a afirmação de que a ação é sempre boa em vista de algo, mesmo que seja em vista da liberdade, do interesse da razão, ou qualquer outro nome que se queira dar para a conformidade entre razão e vontade como propósito último do ser racional finito⁵⁵. Mas penso que a aplicação das formas modais ao imperativo visa mais a natureza da necessidade da ação, do que qualificar essa última como meio para outra coisa ou fim em si mesma⁵⁶. Em outras palavras, a bondade da ação é função da necessidade que a determina: a ação necessária para certo fim é “boa” para a consecução do mesmo, portanto, é boa apenas relativamente a ele; por outro lado, a ação necessária em si mesma é absolutamente boa. Em todo caso, a dificuldade é mostrar a modalidade categórica desta necessidade e a bondade implicada na ação por dever.

⁵³ Kant, *Grundlegung, Werke*, vol. 6, BA 36.

⁵⁴ Ibid., BA 40.

⁵⁵ Cf. Philippa Foot, “Morality as a System of hypothetical Imperatives, in *Virtues and Vices*, Los Angeles, University of California Press, 1981, p.157-173. Para uma crítica desta posição, Henry Allison, *Kant’s theory of freedom*, p.101-106.

⁵⁶ Cf. Pierre Aubenque, “A prudência em Kant” in: *A prudência em Aristóteles*, trad. Marisa Lopes, São Paulo, Discurso Editorial, 2003, p.307: “Kant não visava a relação entre meios e fim na distinção entre imperativos problemáticos e assertóricos, mas o modo de existência do fim”.

De qualquer modo, é certo que uma das conseqüências do argumento de Kant, sem dúvida relevante, é distinguir a natureza obrigatória do dever moral da mera relação técnica entre meios e fins. Afinal, enquanto esta última é sempre analítica, “quem quer os fins, deve querer os meios para tal”⁵⁷, a relação entre a vontade e o dever incondicional é uma síntese fundada na liberdade. Mas este resultado só pode ser alcançado por meio do esclarecimento do estatuto da necessidade contida em cada ação, daí a estratégia de Kant em pensá-la por meio da modalidade dos imperativos. Proponho uma interpretação pela qual a força obrigatória da ação moral está imediatamente conectada ao caráter prático da razão, i.e., ao poder da razão em se fazer móbil para o arbítrio – no intuito de destacar a relação entre vontade e razão.

Assim como a modalidade, no caso teórico, é uma função que não acrescenta nada ao conteúdo do juízo, conforme mostrei acima, mas “diz respeito ao valor da cópula em relação ao pensamento em geral”⁵⁸, penso que aqui a modalidade do imperativo incide sobre a necessidade da ação em questão e, apenas indiretamente, sobre seu caráter de meio para algo ou fim em si mesma, i.e., sobre a ação ela mesma. Lembremos que para Kant, conforme já indiquei antes, a natureza de nossa vontade é tal que sempre vamos perguntar pelo fim de nosso agir, “para onde vai este agir”, por conseguinte, é ele mesmo quem assume uma direção teleológica das ações – ao afirmar a referência necessária da vontade a um fim. Assim, a tese segundo a qual todos os imperativos são hipotéticos talvez sobreponha a natureza teleológica das ações, reconhecida por Kant, e a forma dos imperativos. Mas a classificação dos imperativos, no meu entender, não tem por base uma diferença das ações, caso contrário Kant incorreria em grosseira contradição; por isso mesmo vimos na Primeira Seção da *Fundamentação* que o valor da ação “está na máxima que a determina” e não no propósito com que é feita. Mas isto não significa, sobretudo, que para Kant possamos dividir com proveito as ações em ações com propósito e ações sem propósito, mas tão somente que o propósito não conta na sua determinação moral⁵⁹. Ademais, todo o texto gira em torno disto: sabemos que muitas ações têm como *única* determinação o propósito pelo qual elas são feitas, resta saber, para que o juízo moral possa ter fundamento, se há ou não ações determinadas de outra forma. Esta possibilidade é pensada por Kant em dois passos, primeiro pelo conceito de dever, “como necessidade da ação por respeito à lei”, depois (já na segunda Seção) pela idéia

⁵⁷ Kant, *Grundlegung, Werke*, vol. 6, BA 46.

⁵⁸ Kant, *KrV, Werke*, vol. 3, B99/100. Em outra formulação, também já citada, “em relação com a faculdade de conhecimento” A219 / B266.

⁵⁹ Kant, *Über den Gemeinspruch; Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Werke*, vol.9, A205 (doravante citado como *Über den Gemeinspruch*).

de uma determinação da vontade pela razão. Ora, esta determinação aparece na forma imperativa para seres que não são exclusivamente racionais. Em suma, as modalidades e as formas correspondentes (hipotética e categórica) os imperativos não constituem uma classificação das ações em ações com propósito e ações sem propósito, mas uma análise da necessidade exigida pela idéia de uma determinação da vontade pela razão⁶⁰. Nesta direção, diz Kant:

O querer segundo estes três princípios diferentes distingue-se também claramente pela *diferença* da obrigação imposta à vontade. Para tornar bem marcada esta diferença, creio que o mais conveniente seria denominar estes princípios por sua ordem, dizendo: ou são regras da destreza, ou conselhos da prudência, ou mandamentos (leis) da moralidade. Pois só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada*, objetiva e conseqüentemente de validade geral (...) ⁶¹

Como se vê, as modalidades dos imperativos diferenciam a necessidade por eles exigida, e desta diferença é que resulta a idéia de a ação ser boa nela mesma ou boa como meio para qualquer outra coisa. Acentuando-se a natureza da necessidade da ação ordenada pelo imperativo, também podemos melhor compreender a diferença interna dos imperativos hipotéticos em problemáticos e assertóricos. A necessidade da ação em vista de um fim meramente possível, que caracteriza os imperativos da destreza, é apenas *problemática*, porquanto a ação, por definição, se vincula a um propósito possível para o ser racional finito. Ao passo que a necessidade da ação em vista de um fim real deste mesmo ser (que é a felicidade) é *assertórica*, fim que ele tem de qualquer modo como ser natural. É, portanto, significativo que Kant caracterize os imperativos em função das formas modais, pois isto permite melhor expressar a força obrigatória vinculada ao imperativo categórico: sua necessidade não depende de um propósito ou finalidade que o ser racional finito possa ter (i.e., não é problemática), também não depende de um propósito ou finalidade que ele tenha como necessidade natural⁶² (i.e., não é assertórica), mas é necessária por si, “sem qualquer outra finalidade” (i.e., ela é apodíctica). Mas, podemos perguntar, que sentido pode ter esta necessidade incondicional? Para responder a este ponto, Kant tira partido da vinculação geral

⁶⁰ Por analogia com a formulação presente na primeira *Crítica*, podemos dizer que as modalidades dos imperativos exprimem a relação da ação ordenada com a faculdade de desejar em geral.

⁶¹ Kant, *Grundlegung, Werke*, vol. 6, BA 43 (os grifos são de Kant).

⁶² Cf. Pierre Aubenque, “A prudência em Kant”, p. 304-5 (Apêndice III). Note-se o motivo pelo qual a felicidade é um fim *real* do homem, ela consiste na unidade das inclinações sensibilidade requerida pela razão, por conseguinte, deriva da imbricação peculiar entre a razão e a sensibilidade no homem (“Cânon da razão pura”, A800/B828).

estabelecida entre vontade e razão na primeira Seção, o que significa que a força obrigatória da ação moral está conectada ao caráter prático da razão. A necessidade em cumprir uma ação moral é incondicional na medida em que ela deriva da razão – faculdade que de modo geral pensa o incondicionado. Neste sentido, penso que sem o vínculo entre razão e vontade, estabelecido desde o início da *Fundamentação*, Kant teria grandes dificuldades em justificar o caráter incondicional da lei moral.

Além disso, quando Kant corrigir a terminologia da *Fundamentação* na “Introdução” da *Crítica do juízo* (Primeira edição), ele vai esclarecer a natureza das “proposições práticas” indicando exatamente a diferença da força obrigatória entre as “proposições práticas” que são teóricas e aquelas que são propriamente práticas. De tal forma que proposições práticas que “apenas enunciam imediatamente a possibilidade de um objeto por nosso arbítrio”, pertencem à parte teórica da filosofia (o problema: com uma linha dada e um ângulo reto dado construir um quadrado, é uma proposição prática). Apenas aquelas que apresentam “a determinação de uma ação como necessária meramente pela representação de sua forma (segundo leis em geral)...têm princípios próprios”⁶³. O que foi corrigido, portanto, é a terminologia e não o conceito, pois o modo de necessitação expresso nas proposições designa sua natureza teórica ou prática. O “erro cometido” na *Fundamentação* foi chamar uma parte das primeiras de “imperativos problemáticos”, a saber, aquelas que expressam as regras da habilidade, pois haveria uma “contradição *in adjecto*” na expressão “imperativo problemático”, na medida em que a idéia de necessidade (contida no imperativo) não parece conciliável com a idéia de simples possibilidade (a qual caracteriza estes imperativos). De qualquer forma, ainda que a terminologia deva ser corrigida e o paralelo com as modalidades não deva ser mantido na designação lingüística, as regras da habilidade, doravante chamados de “imperativos técnicos”, continuam “problemáticos” quanto ao seu conteúdo, i.e., quanto ao caráter meramente “possível” do fim que propõem para a vontade. Da mesma maneira, os imperativos da prudência serão designados “técnicos”, pois embora aqui o fim seja “efetivo e até mesmo subjetivamente necessário” (a felicidade), eles exigem um conhecimento teórico das disposições naturais e inclinações⁶⁴.

⁶³ Kant, “Primeira introdução à Crítica do Juízo” in: *Duas introduções à Crítica do Juízo*, trad. Rubens R. T. Filho, São Paulo, Iluminuras, 1995, p.34-5.

⁶⁴ Como bem notou Aubenque, na edição publicada da *Crítica do juízo*, Kant vai renunciar à expressão “imperativo” e opor as prescrições “técnico-práticas”, de um lado, e as “ético-práticas”, de outro. Cf. Aubenque, “A prudência em Kant” in: *A prudência em Aristóteles*, p.308. Kant, *KU, Werke*, vol. 8, BXIII. De um lado, “Prinzipien technisch-praktisch”, cujo conceito que determina a causalidade da vontade é um conceito da natureza; de outro, “Prinzipien moralisch-praktisch”, cujo conceito que determina a causalidade da vontade é um conceito da liberdade. Destaco também que na direção inversa, ou seja, em texto anterior à *Fundamentação*, Kant já pretende indicar a peculiaridade da necessitação prática distinguindo dois usos do “*sollen*”, ou bem ele

Mantido o paralelo entre os usos, teórico e prático, das modalidades (pelo menos quanto ao conteúdo dos imperativos), devemos melhor caracterizar a analogia esclarecendo o que poderia significar a relação das modalidades imperativas com a faculdade de desejar em geral. As regras da destreza ordenam uma ação para a faculdade de desejar cuja necessidade é mediada pelo fim para o qual esta ação é feita, como este fim é meramente possível para a faculdade de desejar, no sentido de que é apenas conforme às suas condições gerais de funcionamento, a relação entre o querer e a ação ordenada é apenas problemática. De modo correlato, lemos no “Esclarecimento aos Postulados do pensamento empírico em geral” que “é possível o que está de acordo com as condições formais da experiência”⁶⁵. Cabe destacar o caráter formal deste acordo, uma vez que – no caso dos imperativos – o fim possível significa um fim que está formalmente de acordo com o conceito de uma faculdade de desejar em geral. Os conselhos da prudência, por sua vez, ordenam uma ação para a mesma faculdade de desejar cuja necessidade é mediada não por um fim que ela possa ter, mas que ela tem segundo a peculiaridade de sua constituição, a saber, a felicidade. Isto significa que nossa faculdade de desejar é inclinada, i.e., sente dependência em face das sensações⁶⁶, de tal forma que esta limitação sensível nos põe um fim natural (como somos dotados também de razão, unificamos o prazer das sensações na idéia de felicidade. Como o que é real é “o que concorda com as condições materiais da experiência”, por analogia podemos dizer que a felicidade é um fim real que se impõe devido às condições materiais de limitação da faculdade de desejar. Por fim, o imperativo categórico expressa a relação de uma ação com o “conceito da vontade de um ser racional”⁶⁷ de modo imediato – i.e., sem qualquer outro fim. O caráter apodíctico da necessidade aí implicada vincula ação e a legalidade de uma vontade racional, i.e., sem as limitações sensíveis. De forma análoga ao postulado empírico segundo o qual o necessário “não se aplica à existência das coisas como substâncias”, mas “às relações dos fenômenos”⁶⁸, também a necessitação prática não incide sobre as ações propriamente ditas, ou no conteúdo material do querer, mas na sua relação com o conceito da vontade de um ser racional; e é neste sentido que aqui a necessidade da ação é incondicional.

exprime a necessidade dos meios (*necessitas problematicam*), ou bem exprime a necessidade do fim (*necessitatem legalem*). De tal forma que a necessidade “problemática” não é propriamente necessidade, uma vez que indica a necessidade dos meios para se atingir um fim em si mesmo contingente. Kant, *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, Werke*, vol. 2, A96; “Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral” in: *Escritos pré-críticos*, trad. Luciano Codato, São Paulo, UNESP, 2005, p.136-7.

⁶⁵ Kant, *KrV, Werke*, vol. 3, B266.

⁶⁶ Kant, *Grundlegung, Werke*, vol. 6, BA 39 (nota).

⁶⁷ *Ibid.*, BA 50.

⁶⁸ Kant, *KrV, Werke*, vol. 3, A228.

Se até aqui eu insisti nas modalidades dos imperativos, foi para destacar, sobretudo, a tese kantiana acerca da vontade como autodeterminação da razão. E, nesta direção, quero voltar agora ao tema que já adiantei acima quanto ao aspecto ambíguo assumido pela idéia de razão e, por conseguinte, ao primeiro traço teleológico subjacente ao funcionamento do juízo moral. Retenhamos a expressão utilizada por Kant, “sem qualquer outra finalidade”⁶⁹, pois nela podemos ver o que está em jogo: o imperativo nos ordena cumprir nossa destinação racional sem qualquer outro propósito ou fim que possa condicioná-lo. Mas esta expressão não permite supor que escondida na forma gramatical categórica do imperativo moral haveríamos de encontrar uma forma lógica do tipo: “se queres ser racional, então ages de tal forma que a máxima de tua ação etc.”. Esta inferência não parece se sustentar de modo algum, tendo em vista o caráter apodíctico do mandamento moral; o que significa que a necessidade imposta por este último está inscrita na própria racionalidade e, por conseguinte, é incondicional. Ao dizer “sem qualquer outra finalidade” é Kant mesmo quem assume haver uma “finalidade” na ação, porém é “independentemente de qualquer intenção” que o imperativo declara a necessidade objetiva da ação. Apesar de minhas mesquinhas intenções e propósitos egoístas, uma determinada ação se impõe com necessidade objetiva. Por isso mesmo, por expressar uma necessidade objetiva e não subjetiva, o princípio que a expressa pode ser dito apodíctico em sentido prático⁷⁰. O tema da necessidade prática passa ao largo de uma análise antropológica dos interesses, é, sobretudo, de uma fundamentação do discurso moral que se trata.

Certamente podemos perguntar, com Lebrun, por exemplo, em que medida este “interesse da razão”, expresso nesta necessidade objetiva, é realmente o nosso interesse como indivíduos, afinal a liberdade em vista da qual o imperativo deve ser seguido significa a autodeterminação da razão. Tendo em vista que somos seres “imperfeitamente racionais” (i.e., a razão em nós compete com a sensibilidade para a determinação da vontade), há que se perguntar o motivo pelo qual devemos identificar nossa natureza com uma de suas determinações⁷¹. Mas de qualquer forma, a necessidade apodíctica da moral, por certo, não deve ser pensada no mesmo plano da necessidade que rege os fenômenos naturais. A

⁶⁹ Kant, *Grundlegung, Werke*, vol. 6, BA 40.

⁷⁰ Id., *ibid.*

⁷¹ Cf. Lebrun, “Apresentação” in: *Interesse da razão e liberdade*, Valério Rohden, São Paulo, Ática, 1981, particularmente, p.20: “Quando eu me considero como autor de uma legislação universal e eu *me* transformo num legislador racional como qualquer outro, que valor pode ainda conservar este ‘Eu’? Não se apaga ele, antes, no anonimato de um ‘on’? Que se me permita confessar minha miopia, talvez minha incapacidade: quando leio a ‘Razão prática’, chega rapidamente o momento em que não compreendo mais como o sujeito que se sabe legislador tem ainda o direito de se dizer Eu”.

disjunção entre liberdade e necessidade é paralela àquela entre a necessitação objetiva da lei e a necessitação subjetiva de propósitos reais (felicidade) ou possíveis.

O resultado a ser retido desta análise das modalidades dos imperativos é a idéia de que, de forma alguma, o juízo moral se aproxima de uma determinação teleológica de nossa vontade. Desde a primeira citação que fiz da *Religião* já adiantara que, ainda que na moral se tenha uma “referência necessária” a um fim, por uma constituição peculiar da vontade humana que sempre pergunta, como diz Kant, “para onde vai este agir?”⁷², o fim nunca deve ser constitutivo do juízo moral no sentido de determinar a vontade. Apenas mediante esta ressalva e, por conseguinte, esclarecido o funcionamento geral do juízo moral na *Fundamentação*, é que posso sustentar, sem risco de confusão entre as modalidades dos imperativos, a idéia de uma espécie de escatologia implícita no juízo moral. Ao final das contas, com esta expressão quero apenas destacar um caminho preciso a ser trilhado por Fichte: a finalidade moral da razão que desponta, antes mesmo da formulação do conceito de reino dos fins, na ambigüidade da idéia de razão, ora desempenhando a função de faculdade das regras para a vontade, ora – para que estas regras possam, inclusive, fazer sentido – como capacidade de determinação da vontade⁷³.

Logo depois de estabelecer a distinção entre as modalidades dos imperativos, Kant levanta a questão de sua possibilidade, para afirmar que, neste caso, apenas está em jogo a possibilidade da obrigação que o imperativo exprime⁷⁴. E, depois de mostrar que a possibilidade dos imperativos hipotéticos não apresenta maiores problemas, acrescenta que o imperativo categórico é uma proposição sintética-prática *a priori*⁷⁵. É certo que esta questão terá seu tratamento sistemático apenas na última Seção da obra, no entanto, interessa-me ressaltar a natureza sintética do imperativo moral, particularmente a seguinte nota de Kant:

Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato *a priori*, e, portanto, necessariamente (posto que só *objetivamente*, quer dizer partindo da idéia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móveis subjetivos). Porquanto é uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão

⁷² Kant, *Religion*, Werke, vol. 7, BA VI: “Pois sem qualquer referência a um fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade (...) [do contrário] sabe como, mas não para onde (*nicht wohin*) tem de agir”. Também podemos ler que a “vontade deve ter motivos”, *Über den Gemeinspruch*, Werke, vol. 9, A220.

⁷³ Segundo Dieter Henrich, é a partir dos anos 1790 que Kant vai afirmar que a razão ela mesma tem uma destinação. Henrich, *Between Kant and Hegel*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2003, p. 53. Ainda que a *Fundamentação* date de momento anterior (1785), não resta dúvida que nela já podemos encontrar elementos desta tese que ganhará força mais tarde.

⁷⁴ Kant, *Grundlegung*, Werke, vol. 6, BA 44.

⁷⁵ Ibid., BA 50.

perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida⁷⁶.

Apesar de truncado, o texto apresenta pontos importantes para o argumento acerca de uma finalidade moral da razão: o caráter sintético do imperativo e, paralelamente, a relação entre vontade e razão. Quanto ao primeiro aspecto, lemos que o imperativo categórico é uma proposição prática, o que nos termos de Kant significa, conforme definição da *Lógica* de Jasche, que ele enuncia uma ação como condição necessária pela qual um objeto se torna possível⁷⁷. Esta descrição do imperativo como “proposição prática” não serve para diferenciar as duas modalidades dos imperativos, porquanto o imperativo hipotético também poderia ser descrito como proposição prática (mesmo uma proposição de geometria, como mostrei acima, pode ser “prática”). A nota distintiva do imperativo moral é que a relação entre a vontade e o ato ordenado por ele é *a priori*, por oposição a uma ação ordenada como meio para certo propósito (e cuja determinação é exclusivamente esta). Neste caso, a ação é condicionada ao propósito e, portanto, sua necessidade só pode ser pensada em vista do mesmo: sob a condição de querer o fim é que a ação, como meio para tal, pode ser ordenada e, portanto, vinculada ao querer desta vontade. Em contrapartida, apenas uma obrigação incondicional pode ser vinculada *a priori* à vontade. Porém, como nossa vontade é imperfeitamente racional, limitada por inclinações, não é possível extrair analiticamente dela o ato ordenado pelo imperativo moral; apenas uma vontade “perfeita” (*vollkommenen*) poderia conter, sem mais, o querer das ações impostas pelo imperativo moral. De onde a peculiaridade do imperativo em ser uma proposição sintética prática: de um lado, ele enuncia uma ação como condição necessária de um objeto possível⁷⁸, de outro, liga a ação (ou o querer da ação) com o conceito da vontade de um ser racional.

Na terceira Seção da *Fundamentação* saberemos que o fundamento da síntese entre o querer e o imperativo moral ou, mais propriamente, a necessidade objetiva da ação expressa por ele, é a idéia de liberdade, mas aqui já temos a indicação da solução posterior. Desde já sabemos que a proposição prática que expressa o imperativo categórico liga (*verknüpft*) o querer de uma ação com “o conceito da vontade de um ser racional”. Como vimos mais

⁷⁶ Ibid., BA 50. Tradução Paulo Quintela, *Os pensadores*, São Paulo, Abril, 1974, p.223.

⁷⁷ Kant, *Lógica*, p.129 (Ak 172).

⁷⁸ Em vista da argumentação desenvolvida ao longo da primeira Seção, podemos inferir que este objeto possível não aparece como fator determinante da vontade, pois – como dirá Kant mais tarde na *Crítica da razão prática* –, de princípios materiais não se pode extrair princípios práticos (Teorema I). Desta forma, a inclusão da noção de um objeto para a vontade na definição de proposição prática (segundo a *Lógica* de Jasche) não contradiz, como

acima, esta vontade não pode ser pressuposta, mas pode somente pensada como a finalidade moral da razão, o verdadeiro destino desta última ⁷⁹. Com isso, tocamos no segundo elemento a ser analisado na passagem citada acima: a relação entre vontade e razão. O querer da ação moral não pode ser analiticamente extraído de nossa vontade, pois não queremos necessariamente o que racionalmente reconhecemos como o mais certo a fazer; mas embora não sejamos santos, ainda sim somos morais, o que significa que nossa vontade não é necessariamente determinada por inclinação. A relação entre o “conceito da vontade de um ser racional” e o querer imperfeitamente racional é expressa pelo imperativo. Por conseguinte, ao que já sabíamos, que o caráter imperativo da lei é constitutivo de uma lei dada pela razão e em nada contraria a idéia de liberdade moral (dada a vinculação estreita entre vontade e razão), agora podemos acrescentar, a possibilidade mesma deste imperativo incondicional aponta para a destinação moral da razão. Em outras palavras, a pergunta “Como este imperativo incondicional é possível?”, podemos responder: o querer pode, e deve, ser vinculado pela necessidade objetiva da lei pois somente assim é livre. Mas a noção de liberdade em questão já muito particular: é da autodeterminação da razão que se trata.

Ademais, podemos dizer que a intrincada relação entre vontade e razão pode ser considerada à luz da questão geral: como a razão pode por si mesma determinar a vontade? Uma vez que meu propósito geral é esclarecer a relação entre autonomia e reino dos fins, o tratamento que posso dar para esta questão é parcial, pretendo apenas indicar como as fórmulas do imperativo categórico podem ser alinhavadas a partir da idéia de uma necessitação prática da razão, i.e., da idéia da razão como poder movente do arbítrio. Porém, mais uma vez, o desafio é entender exatamente como Kant introduz uma dimensão escatológica na moral sem incorrer em contradição grosseira com a forma categórica da lei moral apresentada acima. Esta dimensão será analisada nas duas outras formulações do imperativo categórico, a humanidade como fim em si e a autonomia – vinculada ao conceito de reino dos fins.

2.4. Autonomia: o vínculo entre razão e vontade.

poderia parecer a primeira vista, a doutrina moral da *Fundamentação*, desde que, bem entendido, este objeto não seja determinante do querer.

A questão geral, “como a razão pode, por si mesma, motivar a vontade?”, nos leva diretamente ao conceito de autonomia. Isto porque a lei moral é operada sob um duplo aspecto, ora cumpre o papel de princípio objetivo determinante da vontade, ora, pelo sentimento de respeito que gera, como motivo subjetivo para a ação moral⁸⁰. Esta duplicidade da lei moral é o reflexo de outra, aquela que diz respeito ao duplo papel exercido pela razão. Como afirma Henrich, para caracterizar a peculiaridade da idéia de liberdade herdada por Kant (de Rousseau), a razão é prática não apenas por ser a origem da lei moral, mas também por ser motivo suficiente da ação⁸¹.

Isto mostra a peculiaridade que a noção de liberdade vai assumindo nos textos de Kant. Do ponto de vista da razão especulativa, a liberdade aparece como uma idéia que deve ser pressuposta para que se possa pensar “a totalidade absoluta das condições na relação causal”. Nesta medida, a liberdade é pensada como espontaneidade, mais precisamente, como uma “causalidade não subordinada, pela lei natural, a outra causa”⁸². Além disso, sobre esta *idéia transcendental* da liberdade, diz Kant, funda-se o conceito prático da mesma, a saber, a “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade”⁸³. Assim, na “Dialética transcendental” da primeira *Crítica* encontramos duas noções para a liberdade cuja nota comum é a não dependência frente ao mundo sensível. Mas se parece natural que de uma espontaneidade absoluta possamos inferir a independência do arbítrio diante das inclinações sensíveis, i.e., podemos inferir o “conceito prático” da idéia de “liberdade transcendental”, já não é tão claro como vincular esta espontaneidade e a racionalidade inscrita na liberdade tratada nos textos posteriores. A primeira impressão que temos, a partir da *Dialética (KrV)*, é que *da* espontaneidade absoluta (na origem da razão) devemos extrair a liberdade prática, portanto, a inferência vai da espontaneidade para o “conceito prático” de liberdade. Já na *Fundamentação*, o conceito de autonomia parece modificar esta relação: a vontade de um ser racional, por definição, deve ser um poder de agir segundo regras universais, e para que ela seja, ao mesmo tempo, livre, é preciso que o sujeito desta vontade seja o autor destas mesmas regras universais. Ao que parece, portanto, agora é na medida em que somos racionais é que podemos ser livres.

⁷⁹ Kant, *Grundlegung, Werke*, vol. 6, BA 7: “o verdadeiro destino (*Bestimmung*) da razão deverá ser produzir uma vontade”.

⁸⁰ Para afastar aqui qualquer confusão entre uma ação propriamente moral e uma ação heterônoma, Kant faz intervir, em nota, uma importante distinção entre “agir por interesse” e “tomar interesse” pela moral. *Grundlegung, Werke*, vol. 6, BA39.

⁸¹ Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2003, p.58.

⁸² Kant, *KrV*, *Werke*, vol. 4, B561.

⁸³ *Ibid.*, B562.

De qualquer forma, esta ambigüidade na vinculação entre razão e vontade livre, é absolutamente decisiva para compreendermos o núcleo especulativo da *Doutrina-da-ciência* de 1794 e, por conseguinte, a interpretação que Fichte terá do primado da razão prática de Kant. Na transição da “Dialética transcendental” para a *Fundamentação*, Kant dá um passo decisivo para isso ao apresentar um conteúdo prático para a idéia de liberdade com a autonomia. De onde podemos inferir que a liberdade não é derivada da razão, mas antes é a razão que pode tornar-se prática mediante a liberdade⁸⁴, o que só é possível com o conceito de autonomia. Em outras palavras, a espontaneidade não é derivada da razão, mas mediante ela é que a razão pode se pôr como poder movente da vontade, portanto, tornar-se prática (mas, então, liberdade será um nome para algo mais que a espontaneidade). Entre a idéia de liberdade transcendental como espontaneidade da razão e o conceito de liberdade prática como autodeterminação da razão, como poder movente da vontade, entre esta origem e este escopo, Fichte pretenderá inserir sua dedução genética do primado prático da razão. O modo específico desta clivagem será apresentado no quarto capítulo, quando analisarei a *Doutrina-da-ciência* de 1794, por enquanto importa tão somente mostrar esta dupla tonalidade da noção de liberdade nos limites do projeto *crítico*.

É certo que o debate em torno da relação entre as noções de liberdade em Kant é extenso e complexo, mais particularmente, no que diz respeito à relação entre a liberdade transcendental e “negativa” da primeira *Crítica*, a doutrina do “Fato da razão” da segunda e o conceito de autonomia da *Fundamentação*⁸⁵. O tema envolve vários aspectos que só podem aqui ser mencionados, pois sua análise exaustiva não constitui condição indispensável para o desenvolvimento de meu argumento. Esquemáticamente, portanto, vou enumerar os problemas em torno de dois vetores básicos: as dificuldades acerca de uma compreensão transcendental da liberdade, como espontaneidade; e a identificação entre liberdade e lei moral. O tratamento destes problemas aqui, porém, tem como propósito apenas pensar a relação entre vontade e razão.

Quanto ao primeiro ponto, vale destacar que a dificuldade básica em torno de uma concepção transcendental de liberdade, também chamada de concepção “incompatibilista”, é

⁸⁴ Cf. Valério Rohden, *Interesse da Razão e Liberdade*, São Paulo, Ática: 1981, p.50. Apoiado em Henrich (*Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant im speculativen Idealismus*), pretende sustentar que a idéia do bem não poderia ser esclarecida a partir da espontaneidade do pensamento racional, pois o interesse pelo bem não deriva desta idéia de liberdade como espontaneidade. De onde se infere que esta espontaneidade não se identifica propriamente com a liberdade da vontade, i.e., a liberdade capaz de despertar interesse é a exigência de autodeterminação, p.44. Se assim for, não é menos verdade que a liberdade aparece ora como noção nuclear da razão, enquanto espontaneidade, e ora como *scopus* da mesma, enquanto autodeterminação.

⁸⁵ O resumo geral das questões que apresento aqui foi tirado de Henri Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990.

que ela supõe uma independência de toda determinação por causas antecedentes no mundo sensível e, por conseguinte, desloca a liberdade para um “reino atemporal” dificilmente conciliável com a causalidade da natureza. Esta “incompatibilidade” entre causalidade livre e causalidade natural tornaria a primeira pouco significativa para esclarecer as ações humanas que se dão no mundo. Por outro lado, quando Kant pensa um conteúdo prático para a liberdade – tanto na *Fundamentação* quanto na segunda *Crítica* – parece haver uma identificação entre liberdade e lei moral que acabaria por torná-las ambas ininteligíveis, afinal, caso as ações genuinamente livres sejam as ações autônomas, os atos imorais não poderiam ser imputados aos indivíduos, exatamente por não serem livres. Ainda em torno desta segunda questão, poderíamos mencionar a dificuldade em se equacionar as duas estratégias de Kant para dedução da lei moral: de um lado, na terceira Seção da *Fundamentação*, tenta mostrar a necessidade de se pressupor a idéia de liberdade a partir da qual a lei moral poderia ser fundada; de outro, na segunda *Crítica*, a controversa doutrina do “fato da razão” que pretende servir de base para a dedução da liberdade.

Quanto à suposta “incompatibilidade” entre causalidade livre e causalidade natural, ela pressupõe que a distinção entre fenômeno e noumenon consista numa partição entre duas ordens de “coisas”, quando sua natureza parece ser quase que exclusivamente epistemológica. Neste sentido, penso ser inteiramente correta a posição de Allison em sustentar que “a distinção transcendental não é *primariamente* entre dois tipos de entidades, aparências e coisas em si mesmas, mas antes entre dois modos distintos pelos quais os objetos da experiência humana podem ser ‘considerados’ numa reflexão filosófica”⁸⁶. Penso que esta interpretação mais epistemológica e menos ontológica do idealismo transcendental dilui significativamente os problemas em torno do suposto “incompatibilismo”. De resto e de passagem, vale lembrar que a dissolução da tonalidade ontológica das categorias modais que apresentei acima, apoiado em Longuenesse, neste ponto, é inteiramente compatível com esta interpretação do idealismo transcendental⁸⁷.

⁸⁶ Henri Allison, op. cit., p.4-5. Esta tese é utilizada pelo autor para sustentar sua reconstrução da teoria moral de Kant neste livro, mas ela foi amplamente desenvolvida em seu já clássico livro *Kant's transcendental Idealism*, Nova Iorque, Yale University Press, 1983.

⁸⁷ O que não significa que os dois autores aqui utilizados se alinhem inteiramente na interpretação geral da filosofia de Kant. Prova disto é o livro de Longuenesse, como resposta às críticas de Allison (entre outros, como M. Friedman, S. Sedgwick e M. Fichant) na insistência sobre a importância atribuída por ela as funções lógicas do juízo como origem das categorias, *Kant on the human standpoint*, Cambridge University Press, 2005, p.5-6; p.17-38 (Capítulo em resposta a Allison e Sedgwick). Em apoio à esta interpretação do idealismo transcendental, vale lembrar a idéia de um “outro ponto de vista” utilizada por Kant para evitar o círculo em torno da liberdade na terceira Seção da *Fundamentação*, BA 105.

Quanto ao problema acerca da identidade entre liberdade e lei moral, de onde se seguiria o contra-senso de que apenas as ações morais seriam propriamente livres. É bem verdade que os textos práticos nos dão esta impressão, mas creio haver uma confusão na base desta argumentação entre consciência da lei moral e obediência à lei moral. A tese de que a vontade livre e a vontade submetida à lei moral são uma mesma coisa, presente na *Fundamentação*, bem como a idéia de que a lei moral é a *ratio cognocente* da liberdade e que esta é a *ratio essenti* daquela, parecem, de fato, confirmar a identificação entre liberdade e lei moral em Kant. No entanto, como mostrou Beck, é a consciência da lei moral, e não a obediência propriamente a ela, que serve de evidência da liberdade em sentido positivo, não é por acaso que Kant afirma:

A liberdade e a lei prática incondicionada são de certo modo [noções] recíprocas (*wechselsweise*). Não obstante, aqui eu não pergunto se são de fato distintas, ou se uma lei incondicionada não seria apenas a própria consciência de uma razão pura prática e esta ser inteiramente a mesma (*einerlei*) que o conceito positivo de liberdade; mas apenas onde começa nosso *conhecimento* do que é incondicionalmente prático, se é pela liberdade ou pela lei prática⁸⁸.

É discutível se noções recíprocas (*wechselsweise*) são necessariamente idênticas, mas o fato é que Kant, não obstante, *não* pergunta pela identidade (*einerlei*) ou não das noções. Neste sentido, a “reciprocidade” entre as noções diz respeito ao “nosso conhecimento do que é incondicionalmente prático”. Além disso, o paralelismo se dá entre a lei e a “consciência de uma razão pura prática” e não entre a lei e a obediência à lei. Nesta direção podemos recuperar uma tese central de Valério Rohden quanto ao estatuto da autonomia, segundo a qual o interesse moral não é meramente um efeito subjetivo da consciência da lei moral, o que revelaria apenas um automatismo moralmente incompreensível, antes é um “ativo e livre interesse racional de todo ente finito pela moralidade, mais precisamente pela liberdade”⁸⁹. Caso fosse legítima a identificação entre liberdade e lei moral, a ação moral de fato não passaria de um automatismo engendrado pela natureza mesma da razão.

Certamente a relação entre vontade e razão não deixa de ser problemática mesmo diante destas ressalvas que acabo de apresentar, as dificuldades talvez expliquem porque tenhamos em Kant diversas estratégias para pensar o estatuto incondicional do dever. No

⁸⁸ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, vol. 6, A52. L. W. Beck, *Commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago/ Londres, University of Chicago Press, 1966. Cf. nota 33 acima.

⁸⁹ Valério Rohden, *Interesse da Razão e Liberdade*, p.76.

entanto, a ordem dos problemas não se coloca neste plano, pois este tipo de argumentação – particularmente, a identificação entre liberdade e lei moral – desconsidera o segundo aspecto desempenhado pela razão em sua função prática. Indiquei acima que a razão opera em termos práticos tanto como fonte da lei, ao cumprir o papel de dar regras para a vontade, quanto como poder movente do arbítrio. A suspeita de que Kant identificaria liberdade e lei moral desconsidera esta ambigüidade porque pressupõe um conceito de razão que não inclui em si a idéia de força. Em artigo do final dos anos 1950, Henrich analisa a relação entre Kant e Hutcheson numa direção bastante instrutiva sobre este ponto. Em Hutcheson, segundo o autor, a razão é pensada como *conceito puramente lógico*, tirado de Locke, e não como força, de tal sorte que somente à vontade devemos atribuir a noção de impulso; assim, Hutcheson não pode pensar – como Kant – uma escolha que pudesse preceder a inclinação⁹⁰. Correto ou não, o fato é que o conceito de razão em Kant é congênere de uma espontaneidade absoluta a partir da qual, inclusive, Fichte pôde erguer seu projeto filosófico.

Das análises acima, podemos inferir que o fato mesmo de haver em Kant uma variação de operações conceituais, em torno do estatuto incondicional do dever, é indicativo das dificuldades de se pensar a relação entre os conceitos de vontade e razão em seu sistema. No entanto, nas estratégias apresentadas por ele, podemos encontrar pelo menos um traço característico comum. Podemos resumir esquematicamente o quadro geral destas estratégias de seguinte maneira. Em primeiro lugar, temos a pretensão do *Cânon* da primeira *Crítica* de fazer da liberdade uma causalidade paralela à causalidade natural; em segundo, a estratégia da terceira Seção da *Fundamentação* em mostrar que a liberdade transcendental é condição de possibilidade das nossas ações – tomadas como “objetos” da consciência de que temos de agir segundo imperativos; e, por fim, a doutrina do “fato da razão” pela qual, em vez de deduzir a liberdade como meio para deduzir o imperativo categórico, Kant procura mostrar que a consciência da validade – e não a obediência – do imperativo categórico é um “fato da razão”

91.

⁹⁰ Dieter Henrich, “Hutcheson und Kant”, in: *Kant-Studien*, 1957-8, p.63, *apud* Valério Rohden, *op. cit.*, p.70. No mesmo sentido, “The Moral Image of the World” in: *Aesthetic judgment and the Moral Image of the World*, Stanford, Stanford University Press, 1992, p.16: “Kant simpatizou com Hutcheson quanto ao fato da irredutibilidade da perspectiva moral, mas também acreditou que a moralidade não pode ser compreendida como originária de um senso particular. Em vez disso, deve se compreender que ela resulta de um peculiar e irredutível uso da razão”.

⁹¹ Sigo aqui as seguintes análises de Guido Antônio de Almeida: “liberdade e Moralidade segundo Kant” in *Analítica* vol. 2, número 1 de 1997, p.175-202, para as duas primeiras tentativas de Kant; para a doutrina do “fato da razão”, “Kant e o ‘fato da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?” in *Studia kantiana* Vol 1, número 1, setembro de 1998, p.53-81.

O que me interessa ressaltar nestas estratégias, é que, de qualquer modo que seja, a argumentação de Kant supõe um conceito de razão, para usar os termos de Henrich, que não é *puramente lógico*. De tal sorte que a relação entre vontade e razão deve ser pensada à luz de, pelo menos, um elemento chave, a saber, a idéia de um poder movente presente na razão, pelo qual ela pode motivar a vontade. Para determinar melhor este traço entre razão e vontade a partir da idéia de um poder movente da razão, vou agora analisar algumas passagens tiradas das diferentes tentativas de Kant em pensar o estatuto incondicional do dever; esperando que isso sirva de base documental para o que acabo de afirmar.

Em primeiro lugar, podemos ler na primeira *Crítica* a diferenciação entre uma faculdade de desejar “inferior”, o arbítrio, e a faculdade de desejar superior, como autodeterminação da razão:

Liberdade em sentido prático é a independência do arbítrio da necessitação por impulsos da sensibilidade. Pois um arbítrio é sensível na medida em que é afetado patologicamente (por móveis da sensibilidade); ele se chama animal (*arbitrium brutum*), se ele pode ser necessitado patologicamente. O arbítrio humano é, com efeito, um *arbitrium sensitivum*, mas não *brutum* e, sim, *liberum*, porque nossa sensibilidade não torna necessária a sua ação; mas, ao contrário, existe no homem uma faculdade de se determinar por si mesmo independentemente da necessitação por impulsos sensíveis”⁹²

Temos aqui aquela dupla determinação do conceito de vontade livre à qual já nos referimos antes: negativamente, como independência da sensibilidade; positivamente, como autodeterminação. Mas a formulação de Kant sobre o *arbitrium sensitivum* é ambígua: o arbítrio *podendo* ser afetado ou *tendo de ser* afetado por um estímulo sensível para fazer uma escolha; num caso, a “necessitação” dos impulsos não seria condição necessária nem suficiente do querer, no outro, seria condição necessária, mas certamente não suficiente, porquanto a razão poderia determinar a forma do querer diante dos impulsos sensíveis *dados*. Assim, o arbítrio, atribuído tanto aos homens quanto aos animais, certamente é um poder de escolher; porém, como o homem possui razão – e, por isso, a capacidade de julgar – ele representa proposicionalmente o que lhe parece bom ou mau, o que deve ou não fazer, as alternativas da escolha. Como, por outro lado, o homem não faz necessariamente o que representa como bom, a forma proposicional desta alternativa lhe aparece como dever, como imperativo. O que significa, então, que o arbítrio humano pode ser caracterizado, de forma

⁹² Kant, *KrV*, *Werke*, vol.4, A534 / B562.

mais direta, como poder de escolher aquilo que seus imperativos representam como dever. Mas o esclarecimento de que nossa razão é uma capacidade discursiva não elimina a ambigüidade acerca da relação entre arbítrio e sensibilidade. Podemos tanto supor que o arbítrio humano não tem necessariamente de ser afetado por impulsos sensíveis, de modo que este poder poderia, em princípio, ser exercido de modo absolutamente incondicionado, quanto, por outro lado, que os impulsos sensíveis são condições necessárias ainda que não suficientes para o funcionamento do arbítrio como poder de escolha; neste caso não poderíamos mais falar de uma autodeterminação incondicionada do agente.

Outra passagem sugestiva da “Dialética”, na *Seção* acerca do uso empírico e regulador da razão relativamente às idéias cosmológicas, parece-me esclarecedora a esse respeito, pois apresenta a liberdade como uma idéia da razão:

A liberdade é uma idéia transcendental pura que, primeiro, nada contém tomada à experiência, segundo, cujo objeto tampouco pode ser dado de modo determinado numa experiência; pois é uma lei universal, da possibilidade mesma da experiência, que tudo o que ocorre (por conseguinte também a causalidade da causa, que ocorreu ou surgiu ela própria) tem de ter uma causa⁹³

Ora, se a “Dialética”, discutindo as Antinomias, apresenta a liberdade nos termos de uma idéia transcendental “como condição da possibilidade mesma da experiência”, não faria sentido que linhas abaixo Kant, ao definir o arbítrio, caracterizasse a faculdade de desejar de modo incompatível com a idéia mesma desta liberdade. Desta forma, apenas a suposição de que o arbítrio humano não tem necessariamente de ser afetado por impulsos sensíveis que é adequada à definição da liberdade como idéia transcendental. Embora, a expressão de Kant nos convide ao erro: o arbítrio humano, diz ele, é *sensitivum*.

De acordo com o Cânon, portanto, podemos sustentar a tese de que a razão deve ser entendida como este poder de determinação do arbítrio. Por conseguinte, para se pensar a relação entre as noções de vontade e razão em Kant, o conceito *puramente lógico* desta última é insuficiente. De tal modo que, para Kant, ser dotado propriamente de vontade significaria agir com base em regras da razão, fundamentalmente, com base no Imperativo categórico⁹⁴; e

⁹³ Ibid., A533 / B 561.

⁹⁴ Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969, p.369. De maneira mais geral, podemos dizer que a vontade é a faculdade de agir por princípios, de subsumir sob regras os motivos que a determinam.

quem age segundo imperativos em geral só pode agir supondo que é livre em sentido transcendental ⁹⁵.

Vou agora analisar a questão a partir de outro ângulo, a saber, como esta autodeterminação da razão pode ser delineada segundo a doutrina do “fato da razão”. Não cabe nos limites de meu trabalho apresentar os detalhes desta controversa doutrina, mas seu teor geral interessa na medida em que aponta para uma autodeterminação da razão bastante inusitada, porquanto se trata de algo bem diverso dos esforços característicos de Kant em apresentar “deduções”. O ponto básico da doutrina diz que a lei moral é um “fato da razão”, não empírico e único, pelo qual a razão se anunciaria como originariamente legisladora (*gesetzgebend*). Interessante que a expressão apareça seguida do latim “*sic volo, sic iubeo*”; bem como o contexto de onde Kant tira a citação: “É isto que eu quero, é assim que ordeno: por razão baste a minha vontade” ⁹⁶. Ora, o “fato da razão” é um ato de autodeterminação da razão, por isto mesmo, o imperativo que expressa a sua lei é categórico e não hipotético – como de resto mostrei anteriormente. Contudo, como nossa vontade não é imediatamente determinada pela razão – o que o *Cânon* já pretendia garantir era a possibilidade dela o ser –, temos uma faculdade de desejar “inferior” e uma “superior”. Esta cisão no interior da própria vontade pode muito bem revelar aquele aspecto da razão como autodeterminação. Da mesma forma, se o imperativo categórico, diferentemente dos imperativos hipotéticos, é uma proposição sintética e não analítica, a síntese em questão é entre uma vontade, como faculdade de desejar “inferior” e imperfeitamente racional e a própria razão, conforme vimos acima; e, por isto mesmo, o fundamento desta síntese está na liberdade. Esta síntese entre a faculdade de desejar (inferior) e a razão salienta mais uma vez a idéia geral de um duplo aspecto da razão, como doadora de regras para o arbítrio e poder movente do mesmo.

Depois de analisar várias passagens da obra de Kant (notadamente, *Fundamentação* BA 97 e BA109, *Crítica da razão prática* A96 e A106, *Metafísica dos costumes* BA105), Valério Rohden extrai a seguinte conclusão: “O que, não obstante, nos parece fundamental é que através de todos os escritos práticos a vontade é determinada como *livre* exclusivamente mediante sua relação com a razão” ⁹⁷. De um lado, portanto, o vínculo entre vontade e razão é *conditio sine qua non* para se falar em liberdade; por outro, a relação entre razão e liberdade já não é tão facilmente determinável, porquanto a própria noção de liberdade é ambígua. Esta oscilação da idéia de liberdade entre a espontaneidade e a autonomia, correlata ao duplo

⁹⁵ Poderíamos ainda acrescentar que a espontaneidade do poder de julgar permite a inferência sobre a liberdade em sentido transcendental. Cf. Guido Almeida, “liberdade e moralidade segundo Kant”, p.187-202.

⁹⁶ A citação é do poeta romano Juvenal: “*sic volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas*”.

aspecto da razão, como doadora de regras e poder movente da vontade, será central, como espero mostrar depois, em Fichte. Como salienta Delbos, citando Xavier Leon, foi Kant quem abriu o caminho para a doutrina de Fichte “segundo a qual a inteligência, na sua matéria e forma, não faz mais que manifestar e refletir a ação da liberdade”⁹⁸.

Esquemáticamente, podemos dizer que encontramos dois tipos de argumentação sobre a liberdade em Kant: de um lado, como exemplo do primeiro tipo, a *Grundlegung* salienta a autonomia da vontade; de outro, como exemplo do segundo tipo, a primeira *Crítica* define a liberdade como faculdade de começar por si mesmo uma série de estados. Por isso a vontade é livre ou bem quando o uso da razão é empiricamente condicionado, i.e., quando a razão fornece uma forma para a matéria da faculdade de desejar, ou bem quando a razão mesma fornece um conteúdo para sua forma, i.e., quando produz uma “vontade boa” (irrestritamente boa, e não boa para isso ou aquilo). No primeiro caso, a liberdade está na espontaneidade do uso da razão, no segundo, é definida como autonomia. Assim, “o fato que certos seres racionais são também sensíveis, explica esta dupla função da razão”⁹⁹; por conseguinte, temos o duplo registro da idéia de liberdade, ora como independência da causalidade natural, espontaneidade, ora como autonomia – quando a liberdade assume sua feição moral mais precisa.

Para meus propósitos, importa reter o resultado de que as dificuldades quanto à relação entre vontade e razão revelam que a ambigüidade desempenhada pela razão – doadora de regras e poder movente do arbítrio (correlata aos dois sentidos de liberdade) – abre a perspectiva a partir da qual poderemos pensar a centralidade da idéia de liberdade em Fichte, notadamente, idéia de uma liberdade total que deve plasmar a realidade desde o núcleo da razão. Por outro lado, esta relação muito peculiar entre vontade e razão não permite apenas escandir a noção de autonomia, ao mesmo tempo ela aponta na direção de outra importante herança kantiana em Fichte. Dado o vínculo entre vontade e razão (a despeito das dificuldades apontadas acima) a vontade vai ser pensada também a partir da idéia de totalidade. De tal forma que podemos voltar agora ao enredo geral da *Fundamentação* para explorar a segunda formulação do imperativo categórico, da humanidade como fim em si; para depois, finalmente, analisar a relação entre a autonomia e o conceito de reino dos fins.

⁹⁷ Valério Rohden, *Interesse da Razão e Liberdade*, p.126.

⁹⁸ Delbos, op. cit., p.374.

⁹⁹ Ibid., p. 370.

2.5. A humanidade como fim em si e o reino dos fins

Como a modalidade do imperativo moral é categórica, pois a necessidade da ação imposta por ele à vontade é incondicional, temos apenas um único imperativo deste tipo. Seria contraditório haver dois mandamentos incondicionais (havendo uma vinculação sistemática entre os fins, só pode haver um fim absoluto), portanto, podemos interpretar as diferentes formulações do imperativo apenas como variações de um mesmo princípio moral básico¹⁰⁰. Como sabemos, estas formulações serão pensadas em analogia com as categorias da quantidade (unidade, pluralidade e totalidade), representando a forma da universalidade, a matéria (fim em si) e determinação completa das máximas. No que diz respeito à forma, a vinculação entre razão e vontade exige que ela seja a da universalidade, condição restritiva que se justifica, como vimos, a partir do pressuposto que apenas um fundamento absoluto pode dar sentido moral às ações (pois a forma da razão é a universalidade – como faculdade de pensar o incondicionado). Nesta medida, a forma da universalidade é o resultado da distinção entre as modalidades hipotéticas e a modalidade categórica dos mandamentos, distinção necessária em vista daquele pressuposto.

Mas, por outro lado, se a primeira formulação expressa a *forma* das máximas, a segunda, da humanidade como fim em si, expressaria a *matéria* das máximas. Ora, como pensar uma *matéria* para o imperativo, cujo estabelecimento foi possível pela eliminação de todo conteúdo do querer, quando Kant estabeleceu o conceito do dever? Em outras palavras, a exigência imposta pelo pressuposto de um fundamento absoluto para o juízo moral determinou a condição restritiva da não consideração da matéria do querer; logo, como a *matéria* pode desempenhar agora alguma função na determinação do arbítrio? A estratégia geral de Kant é mostrar a existência de um fim em si mesmo por oposição aos fins relativos do querer.

Aqui, o argumento básico de Kant parece ser o seguinte. A distinção entre o móbil (*Triebfeder*), o princípio subjetivo do desejar, e o princípio objetivo do querer, o motivo (*Bewegungsgrund*), funda-se na idéia de um fim em si mesmo, i.e., em algo “cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto”¹⁰¹. Aquilo que tem valor apenas relativo só pode servir de móbil para ação, aquilo, por outro lado, que tem valor absoluto pode servir de motivo para ação; no primeiro caso, temos o conteúdo dos imperativos hipotéticos, no segundo, a *matéria* da determinação moral das máximas. Em suma, a analogia proposta por

¹⁰⁰ Ibid., p. 309.

¹⁰¹ Kant, *Grundlegung, Werke*, vol.6, BA63-4.

Kant, entre as fórmulas do imperativo categórico e as categorias de quantidade (unidade, pluralidade e totalidade), contém a idéia segundo a qual natureza do ser racional como fim em si deve servir de matéria para o imperativo moral¹⁰². Daí a segunda formulação do imperativo: Age de tal modo que uses a humanidade, tanto de tua pessoa como na de qualquer outra, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio. O problema é que a distinção entre móbil e motivo já pressupõe a idéia de um fim em si mesmo; que, por sua vez, é a condição de possibilidade de se pensar uma matéria do mandamento moral.

Para explicar porque a distinção entre fins relativos e fim absoluto é suficiente para justificar a idéia de “uma matéria de todas as máximas”, dois problemas devem ser enfrentados: 1) o que justifica esta identificação entre *matéria* e fim em si? 2) a introdução de uma matéria, como fim, não seria mais que “uma referência necessária a um fim” (como Kant se expressa na *Religião*¹⁰³), e, neste caso, a moral não teria aqui a representação de um fim para a determinação da vontade? Creio que a resposta a estas duas questões possa justificar a suposição de que a distinção entre fins relativos e fim absoluto seja suficiente para fundamentar a idéia de uma matéria das máximas. Para o tratamento da primeira questão, vou explorar o paralelo indicado por Kant entre as formulações do imperativo categórico (segundo a forma, a matéria e determinação completa) e as categorias da quantidade (unidade, pluralidade e totalidade). Para o tratamento da segunda, pretendo discutir o conteúdo da idéia de fim-em-si a partir algumas indicações da terceira *Crítica*.

No parágrafo onze da “Analítica dos princípios”¹⁰⁴, Kant faz algumas observações acerca da tábua das categorias. A primeira delas concerne à divisão em duas seções dos quatro títulos destes conceitos: de um lado, temos as categorias matemáticas que “se referem aos objetos da intuição (tanto pura quanto empírica)”, de outro, as categorias dinâmicas que se referem “à existência desses objetos”¹⁰⁵. Como o título da quantidade faz parte do primeiro grupo, podemos inferir que unidade, pluralidade e totalidade não dizem respeito “à existência dos objetos”; por conseguinte, de acordo com a analogia pretendida por Kant, o mesmo vale para as formulações do imperativo. Resta saber o que pode significar propriamente a referência “aos objetos da intuição” (pura ou empírica) no contexto prático (e não à existência desses objetos). É bem verdade que, do ponto de vista teórico, o tratamento exaustivo desta distinção, bem como da idéia aí contida “da referência ao objeto da intuição”, implicaria pensar todas as dificuldades em torno de uma dedução transcendental das categorias, a saber,

¹⁰² Ibid., BA 80.

¹⁰³ Kant, *Religion, Werke*, vol.7, BAIV.

¹⁰⁴ Kant, *KrV, Werke*, vol.3, B109-113.

da validade objetiva delas, e de sua aplicabilidade *a priori* aos objetos da experiência. O que significaria pensar também a diferença específica desta dedução em relação à dedução metafísica, i.e., a derivação das categorias a partir das formas lógicas do juízo¹⁰⁶.

Mas meu propósito é bem mais modesto, quero apenas indicar em termos gerais o que a distinção entre a “referência aos objetos da intuição” e a referência à “existência dos objetos” pode significar no contexto prático, com o objetivo de explicar a identificação feita por Kant entre “matéria” das máximas e “fim em si” (e, por meio disto, pensar a vinculação entre liberdade e finalidade). É certo que a analogia proposta por Kant vale para as três formulações do imperativo, de tal modo que a formulação da universalidade está para a unidade das máximas (forma), assim como a formação da humanidade como fim em si está para a pluralidade das máximas (matéria); e a formulação da autonomia está para totalidade das máximas (determinação completa). Segundo essa dupla analogia, as formulações do imperativo categórico, ao espelharem as categorias da quantidade, referem-se, como essas, “ao objeto da intuição” e não “à existência do objeto”. Mas agora importa extrair as implicações desta analogia apenas para a segunda formulação.

No que diz respeito à fórmula da humanidade como fim em si e sua relação com a segunda categoria da quantidade, a pluralidade, temos uma dupla relação entre a pluralidade das máximas, matéria delas e fim em si. Como os fins constituem a matéria das máximas, sua pluralidade deve ser reunida no conceito da humanidade como fim em si. Mas, para que o querer não seja condicionado pelos fins, esta matéria deve ser considerada apenas como conceito limite para a determinação da vontade; daí a introdução da idéia de um fim em si. Em outras palavras, os fins constituem a matéria da vontade porquanto é seu conteúdo mais fundamental, no sentido de que só pode haver vontade havendo um fim para o qual o querer possa se direcionar. Daí a expressão à qual já nos referimos de que “sem a referência a um fim” não pode haver determinação da vontade. Porém, e aqui está o mais importante, por oposição aos fins relativos, cuja *existência* é almejada pela vontade quando esta é determinada por imperativos hipotéticos, apenas a referência a um fim em si, como fim absoluto (e não a existência do objeto, como seria o caso se se tratasse de uma categoria dinâmica), pode servir de matéria do querer de uma vontade determinada pelo imperativo categórico. Em outras palavras, sem a referência a um fim não há vontade, no entanto, como desejar a *existência* de um fim qualquer não é uma determinação moral da vontade (como ficou estabelecido com as

¹⁰⁵ Ibid., B110.

¹⁰⁶ Ver o debate de B. Longuenesse com Allison e Friedman sobre o livro *Kant et le pouvoir de juger*, “Kant’s categories, and the capacity to judge”, in: *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press, p.17-38.

três proposições que definiram o conceito de dever na primeira Seção da *Fundamentação*), resta o fim em si, como conteúdo da vontade moral. Esta consideração segundo a analogia entre a categoria da quantidade e as formulações do imperativo categórico mostra porque a distinção entre fins relativos e fim absoluto é suficiente para justificar a idéia de “uma matéria de todas as máximas”. Por enquanto, podemos dizer apenas que a única matéria que pode ser considerada na determinação moral da vontade é o fim em si – como condição formal da pluralidade dos fins.

Esta primeira ordem de consideração pretendeu mostrar a tese básica de que a única matéria que pode ser considerada na determinação moral da vontade é o fim em si. Tese justificada por meio da distinção entre fins relativos e fim absoluto. De modo geral e em resumo, podemos dizer que a única matéria do querer (de uma vontade determinada moralmente) é o fim em si, pois, em primeiro lugar, a matéria do querer é o fim que ele se propõe, mas, em segundo lugar, a restrição moral exige que se faça abstração de todo “fim a realizar” (como vimos no estabelecimento do conceito do dever). Assim, resta apenas a idéia do fim em si como condição formal dos fins. Este fim, não sendo um “fim a ser alcançado”, não é um objeto cuja existência é desejada, mas um fim “independente” (*selbständiger Zweck*), contra o qual não se deve agir¹⁰⁷.

Vejamos agora algumas indicações da terceira *crítica* pelas quais podemos entender porque este fim em si é a natureza racional, pela qual o ser humano pode ter para si um conceito de fim – a tese de Kant de que o fim em si, como condição formal de todos os fins, é natureza racional, pois é mediante ela que o homem pode ter, para si, um conceito de fins. Analisando este argumento, podemos responder a segunda questão que levantei acima acerca de uma possível teleologia implícita na argumentação de Kant. O que pretendo mostrar é que a distinção entre a teleologia moral e a teleologia física é a chave para esta questão e, ao mesmo tempo, para a compreensão da especificidade da perspectiva teleológica subjacente ao funcionamento do juízo moral em decorrência do vínculo entre vontade e razão na filosofia moral de Kant.

Em primeiro lugar, é preciso manter em mente a insistência de Kant, aludida desde o início deste capítulo, de que embora a vontade precise de uma “referência a um fim”, não deve, entretanto, ser determinada por um fim para ser uma vontade moral. Mas esta indicação não é suficiente para mostrar que o fim pensado na segunda formulação do imperativo não implicaria num condicionamento (não moral) do querer. A teleologia implícita do

¹⁰⁷ Sobre o caráter negativo do fim, Kant, *Grundlegung, Werke*, vol.6, BA 82.

funcionamento do juízo moral, sobre a qual quero insistir, não significa confundir a partição kantiana entre autonomia e heteronomia, ela decorre de se pensar as conseqüências da vinculação entre vontade e razão. Por isso mesmo, este esquema mostra como a filosofia da história se enraíza na estrutura da própria razão por meio de sua dimensão moral. Por outro lado, uma análise do conceito de fim em si permitirá também delinear a necessidade prática que exige o conceito de reino dos fins –conectado à terceira formulação imperativo categórico. Mas que a matéria das máximas seja pensada no conceito do fim em si como condição formal da pluralidade dos fins ainda não explica duas coisas: 1) qual é a legitimidade do conceito de fim em si? 2) supondo que seja legítimo, por que é a humanidade que deve desempenhar este papel?

* * *

Para ficarmos na superfície, é possível dizer que a terceira *Crítica* tem como problemática recuperar a unidade entre o teórico e o prático, a unidade do sistema, porquanto se trata de “uma e mesma” razão nos dois casos. Vejamos, ainda que de passagem, onde Kant nos deixa quanto ao tema para, a partir daí, compreendermos a noção de “fim em si”. Qual é, então, a Antinomia do parágrafo 70 da *Crítica do Juízo*? Lá podemos ler: ou bem (tese) “Toda a produção das coisas materiais é possível por simples leis mecânicas”; ou bem (antítese) “Algumas produções das coisas materiais não são possíveis por simples leis mecânicas”. Ora, ainda que o parágrafo anterior tenha salientado que “toda” antinomia é uma aparente contradição da razão com ela mesma – aparência inevitável (*ein unvermeidlicher Schein*) – que funda uma dialética natural¹⁰⁸, não há paralelismo entre esta e as antinomias da primeira *Crítica*. Tendo em vista que tanto a tese quanto a antítese se referem aos objetos visíveis, aos fenômenos, a solução da terceira antinomia (liberdade) está excluída¹⁰⁹, porquanto temos uma contradição lógica entre tese e antítese. O fato decisivo, pelo menos segundo Fichte (o que vai justificar a necessidade de dedução do conceito do direito junto com seu objeto, por meio da intersubjetividade, para que possamos efetivamente pensar, segundo ele, o cruzamento entre liberdade e natureza), é que Kant não apresenta uma demonstração direta nem da tese nem da antítese¹¹⁰. O argumento parece apagógico ao indicar que caso afirmemos que o princípio do mecanismo tenha validade irrestrita para a totalidade do ser, estaremos afirmando também,

¹⁰⁸ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, *Werke*, vol. 8, A309 / B313 (#69).

¹⁰⁹ Ou seja: em referir a tese e a antítese ao duplo ponto de vista, fenômeno e noumeno.

sub-repticiamente, que os seres são “em si” assim. Segundo esta limitação de prudência crítica do princípio do mecanismo, parece não haver necessidade de demonstração da validade do princípio finalista. Diante disso, a “solução” parece restringir-se a esvaziar a tese e a antítese de seu teor ontológico, transformando-as em máximas para o conhecimento. Em suma, duas questões estão em jogo aqui: a conciliação entre os “pontos de vista” finalista e mecanicista; o determinismo dos fenômenos e o caráter *noumênico* da liberdade¹¹¹. Mas qual é a relação desta tópica geral do sistema crítico e o problema mais específico que estou analisando aqui? A questão é o modo de incidência da teleologia numa vontade determinada racionalmente sem deslize para a heteronomia.

No texto clássico de Kant sobre a história (1784), lemos na sua primeira proposição:

De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade, as suas manifestações – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais¹¹².

Ainda que deixemos indeterminado o significado deste “ponto de vista metafísico”, a questão é que se há um traço da liberdade na natureza, ele deverá ser buscado num progresso legal, segundo o qual ao longo da história as ações humanas conforme ao dever são mais e mais numerosas. Esta compreensão “naturalista” da história teria levado à quinta proposição segundo a qual “o maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito”. Em outros termos, considerando o homem como força física, não como ser moral, na medida em que não há signo direto da liberdade na natureza (pois ela é *noumenon*), Kant fará da “insociável sociabilidade” o artilho pelo qual a natureza ela mesma se torna exteriormente conforme os fins da liberdade. Claramente, podemos ver que o argumento assume o pressuposto de uma harmonia entre liberdade e natureza, cujas condições transcendentais serão analisadas muito mais tarde, na terceira *Crítica*. Deste problema, o ponto chave para Fichte será o de saber como a liberdade opera no mundo, sem solipsismo moral, e sem apostar nos projetos de uma

¹¹⁰ Acrescente-se que para a tese (Toda produção das coisas materiais é possível por simples leis mecânicas) já teria sido apresentada uma demonstração na Segunda Analogia da experiência.

¹¹¹ Fichte acrescentaria um terceiro, a distinção entre a liberdade as ações humanas e aquilo que, embora só possa ser compreendido pelo princípio da finalidade não tem relação com a liberdade. Este ponto, presente no #64 da *Crítica do Juízo*, será de fundamental importância para a *Doutrina-do-direito* de Fichte.

¹¹² Kant, *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht, Werke*, vol. 9, A385; trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra, São Paulo, Brasiliense, 1986, p.9.

“providência”. Nessa medida, a hipótese inicial do egoísmo¹¹³, corolário da compreensão “naturalista” da história, poderia nos levar a um engodo, expresso na proposição VI do tratado: se o homem só age corretamente sob a obrigação, o agente desta obrigação ou é espontaneamente moral, mas aí a hipótese inicial deveria ser abandonada (pelo menos um homem age por “boa vontade”), ou se submete à legalidade por um outro mestre, mas assim iríamos ao infinito.

O tema será retratado, na terceira *Crítica*¹¹⁴ e a finalidade, princípio da reflexão, vai permitir um deslocamento desta visão “naturalista” da história. Ali Kant marca a dicotomia e o paralelismo entre as duas legislações da razão, prática e teórica, para concluir que apesar do “abismo” entre os dois domínios “o conceito da liberdade deve tornar efetivo no mundo sensível o fim dado por suas leis”, assim como a natureza tem de poder ser “pensada de maneira que a legalidade de sua forma esteja pelo menos de acordo com a possibilidade dos fins” da liberdade. Mas quais são os problemas implicados nesta “passagem” (*Übergang*) entre domínios?

É uma lição conhecida do kantismo que a faculdade de julgar ao tomar uma intuição particular sob um conceito universal, opera na relação entre o condicionado (a intuição) e a condição (conceito) por meio de um critério que, pelo menos em princípio, pode relacioná-los. Nos juízos determinantes, a condição contém em si mesma a regra de sua aplicação: a “Analítica dos Princípios”, por exemplo, ensina que a categoria da causalidade (como condição) pode ser aplicada ao fenômeno particular (como condicionado) por conter em si mesma a regra de sua aplicação (a sucessão reversível). Nessa medida, não temos necessidade de uma “Crítica da faculdade de julgar determinante”, o problema estaria em subsumir o particular ao universal sem uma representação prévia da condição. Neste caso, temos duas circunstâncias: ou bem não temos *ainda* tal conceito (gênese dos conceitos empíricos), de uma diversidade de intuições retiro o conceito “cão” por meio do juízo reflexionante; ou bem, o universal não é um conceito do entendimento, mas uma Idéia da razão, por definição, não esquematizável. Num caso, o juízo reflexionante atua entre a Sensibilidade e o Entendimento,

¹¹³ Segundo Philonenko, o acento sobre o “egoísmo” levaria a uma concepção da política restrita ao papel de garantir as liberdades individuais, *L’Oeuvre de Kant*, Paris, Vrin, vol 2, p. 269. Este ponto é importante, pois, como veremos no momento oportuno, o fundamento do direito natural para Fichte está estruturado numa direção contrária ao egoísmo, pelo princípio de reciprocidade. No entanto, ainda que este aspecto seja importante, como mostrou Philonenko, penso que a fórmula da autonomia inscreve o ser racional numa “comunidade”; assim, apesar de seu egoísmo natural, como ser racional, o homem está inserido numa comunidade enquanto ser racional. Neste aspecto a relação entre o pensamento político de Fichte e Kant não é tão conflitante como poderia parecer à primeira vista. Daí, aliás, a importância da categoria de totalidade em sua relação com o conceito do reino dos fins para meus propósitos.

¹¹⁴ Kant, *KU*, Werke, vol. 8, BXX; *Duas Introduções à Crítica do juízo*, org. Ricardo Terra, São Paulo, Iluminuras, 1995, p. 101.

no outro, entre o Entendimento e a Razão¹¹⁵. Ora, subsumir a natureza, concebida a partir da aplicação dos conceitos do Entendimento aos fenômenos como condicionado, à idéia da liberdade que a razão prática oferece, como condição, é “impossível” sem a introdução do princípio da finalidade.

Mas de qual finalidade se trata? Naqueles conhecidos parágrafos onde Kant traça o limite entre “último fim” (*letzter Zweck*) e escopo (*Endzweck*)¹¹⁶, podemos delinear a resposta:

se percorrermos a natureza completamente, não encontramos nela, enquanto natureza, nenhum ser que pudesse reivindicar o privilégio de ser escopo da criação; e pode-se até demonstrar *a priori* que aquilo que ainda de certo modo poderia ser para a natureza um último fim (*letzter Zweck*), com todas as determinações e qualidades que se lhe pudesse proclamar, nunca seria, porém, enquanto coisa da natureza, um escopo (*Endzweck*)¹¹⁷

Caso ainda tenhamos a pretensão de perscrutar os propósitos do criador, poderemos dizer, no máximo, e com boa dose de otimismo, que a felicidade é o ponto para qual a escolha entre meios e fins converge. Mas isto faz dela um “último fim” (*letzter Zweck*) da natureza, mas não o “escopo” (*Endzweck*), porquanto a felicidade é um fim pelo qual o homem labora instrumentalmente em sua obtenção, manejando o meio que está à sua volta, mas daí não se segue que este seja o único fim que ele almeja, segundo as lições da razão prática; nem que a natureza se organiza para colaborar com ele. Mesmo porque, qualquer organismo em geral toma o meio ambiente como “elemento” e não como “utensílio”, segundo a distinção aristotélica entre práxis e poiesis, “exercício de uma função e fabricação de uma obra”, de modo que não é um técnico, ou melhor, é “um técnico que aboliu a separação entre ele e a matéria trabalhada”¹¹⁸, e assim a diferença específica entre teleologia natural e teleologia

¹¹⁵ Certamente as convergências e divergências de problemas entre o “Apêndice à Dialética transcendental” e a *Crítica do Juízo* não podem ser recenseadas integralmente aqui. Apenas quero marcar os traços importantes que poderiam justificar uma noção de vontade como poder movente da razão, e sua relação com o tema do fim-em-si. Posto que esta é a origem remota ou *critica* da idéia de liberdade como espontaneidade absoluta da razão em Fichte – da liberdade como destinação do homem.

¹¹⁶ É sabida a dificuldade de tradução destes termos, a opção dos franceses tem sido “fin dernière” e “but final” que se aproxima da tradução por “último fim” e “fim termo” (ou terminal) de Valério Rohden e Antônio Marques. Optei por “escopo” no lugar de “terminal” por considerar esta última carregada de sentido médico, e porque o próprio Kant se refere ao latim *scopus*. É bom acrescentar que Kant ele mesmo não é lá muito rigoroso na utilização dos termos, embora o seja, conforme a citação acima quanto aos conceitos empregados. Assim, lemos no parágrafo 67 “*Endzweck der Natur*” onde era de se esperar, pela dicotomia referida, um “*letzter Zweck*”.

¹¹⁷ Kant, *KU*, Werke, vol. 8, B382 /A377.

¹¹⁸ Lebrun, *Kant e o Fim da Metafísica*, trad. Carlos A. Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p.644.

transcendental não pode ser encontrada na idéia de felicidade. Por exclusão da felicidade, a idéia chave vai estar no fato de que o homem é o único ser da natureza “que pode realizar para si um conceito de fins”¹¹⁹. Embora, como adiantei mais acima, não o seja exclusivamente por meio da razão, o “acréscimo” desta última está exatamente em fazer do fim um “fim-em-si” (o fim considerado naturalmente é a felicidade). Apenas quando se pensa num fim reflexionante em relação a processo de sua constituição, é que a distância entre liberdade e natureza pode ser transposta, embora, bem entendido, nunca completamente e, portanto, o “Reino dos fins” só possa figurar como Idéia reguladora.

Estas considerações feitas a partir da terceira *crítica* nos ajudam a compreender, então, porque exatamente o ser racional, pelo fato de se pôr a si mesmo um fim, deve ser tomado como fim em si. Por outro lado, também mostra a diferença entre uma teleologia natural, que toma da natureza como reino dos fins, e a teleologia moral (a única que pode ter lugar no sistema crítico); pois a noção de fim em si só pode ter significação moral. De fato, a segunda formulação do imperativo categórico considera a matéria das máximas, a pluralidade dos fins, segundo sua condição formal (transcendental), a capacidade de se pôr fins. Por isso, a humanidade é o fim em si, na medida em que é caracterizada pela natureza racional. Com isso podemos dizer que a noção de fim em si tem legitimidade crítica e, ao mesmo tempo, é apenas a natureza racional no homem (sua humanidade) que pode ocupar este lugar. De fato, estas considerações em torno da segunda formulação do imperativo categórico, mostram outro aspecto da relação entre vontade e razão em Kant, que corrobora, por sua vez, uma outra: a relação entre liberdade e finalidade. Assim, falar da humanidade como fim em si não é se comprometer com a teleologia natural que “considera a natureza como um reino dos fins”, mas, assumir a perspectiva moral e considerar “um possível reino dos fins como um reino da natureza”¹²⁰. E aqui chegamos à terceira formulação do imperativo, a autonomia, e ao conceito de reino dos fins a ela correlata.

2.6. Reino dos fins entre a história e a antropologia

A terceira formulação, correlata à categoria de totalidade, é erigida mediante o princípio de determinação completa de todas as máximas em vista de um possível reino dos

¹¹⁹ G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, p.259: “A teleologia, natural e histórica, e a obscura dialética da espécie-substância e do indivíduo-acidente se esclarecem à luz de uma nova [teleologia], graças a proclamação do valor eminente da pessoa”.

fins¹²¹. Com a terceira formulação, Kant dá um conteúdo prático para a idéia de liberdade mediante o conceito de autonomia. Não estamos mais somente diante de uma espontaneidade pura na origem da razão, mas agora a natureza racional mesma torna-se a meta a partir da qual a ação moral pode tirar seu sentido. Importa notar que o sujeito moral se torna legislador da lei à qual está submetido e, por isso, este sujeito – identificado com sua natureza racional – não pode mais ser representado isoladamente. Parodiando uma expressão da *Idéia*, podemos dizer que a “natureza racional” se realiza na espécie, não no indivíduo. Não me deterei no problema de saber se de fato, com a autonomia, o imperativo categórico deixa de ser representado como uma espécie de “lei judaica”. Anteriormente, já apontei o problema inerente a esta passagem do “eu” que deve se submeter à lei moral ao “nós” que é o legislador da lei¹²². Mas, independentemente da dificuldade desta identificação, a idéia de uma comunidade dos seres racionais passa a ser constitutiva do imperativo categórico, e o argumento no qual Kant baseia esta formulação é a analogia com a terceira categoria da quantidade, a saber, a totalidade.

O argumento de Kant, formalmente considerado, tem uma estrutura simples: o ser racional, como fim em si mesmo, deve ser considerado como legislador universal, *pois*, a “aptidão de suas máximas em se constituir em legislação universal” é o que o constitui como fim em si mesmo. A inferência feita por Kant, portanto, vai do ser racional como fim em si para sua propriedade de ser legislador universal, com a mediação da idéia de “aptidão” das máximas em serem universalizadas. Em primeiro lugar, é preciso saber porque esta “aptidão” torna o ser racional um “fim em si”, depois será preciso ver como se dá uma segunda inferência, da propriedade em ser legislador universal ao conceito de reino dos fins.

Para o primeiro problema, é preciso retomar as indicações feitas a partir da terceira *Crítica* acerca da distinção entre o último fim da natureza (*letzter Zweck*) e o escopo (*Endzweck*) da mesma. Vou analisar o problema a partir de uma indicação de Schopenhauer, sem, no entanto, explorar em maiores detalhes o contexto geral de sua argumentação. Para distinguir uma teleologia natural e uma teleologia moral, paralela à distinção entre fim último natural e escopo – que só pode ter sentido moral –, Kant recorre à noção moral e escatológica de fim em si. Schopenhauer argumenta que a distinção geral entre uma teleologia dogmática e uma teleologia *criticamente* aceitável não se sustentaria, pois o argumento que lhe serve de sustentação é uma *contradictio in adjecto*. Ser fim, segundo ele, é ser objeto de uma vontade

¹²⁰ Kant, *Grundlegung*, *Werke*, vol.6, BA 80 (nota).

¹²¹ *Ibid.*, BA80.

¹²² Nota 71 acima, p.39.

e, por conseguinte, o fim é sempre relativo a esta vontade. Acrescentar que este fim é “em si”, é abusar das palavras, pois noções relativas sempre devem ser consideradas em sua relação, da mesma forma que não há um “amigo” em si, não pode haver um fim “em si”. Seu argumento, baseado na tese de que não há valor absoluto, pois todo valor é sempre relativo e comparativo, de forma geral, aponta para o fracasso da tentativa em fundar a moral¹²³.

Nos limites deste trabalho, não posso investigar o alcance da tese geral de Schopenhauer contra a possibilidade de uma fundação última da moral. Quero apenas indicar o possível sentido de um fim em si para Kant, a fim de justificar a inferência entre legislação universal e fim em si. Em outras palavras, pretendo mostrar o que teria levado Kant a pensar o fim como uma noção não relativa. Em primeiro lugar, é preciso considerar que Kant tem consciência da dificuldade em torno da idéia de um escopo, por isso mesmo apresenta toda uma argumentação para afastar a consideração da teleologia física e, além disso, mostrar também que nem mesmo a felicidade pode ocupar o lugar de escopo de um sistema teleológico da natureza. Isto significa que a noção de fim em si não pode ter como referência o encadeamento entre fins e meios segundo a utilidade (o que parece supor o argumento de Schopenhauer). Em contrapartida, o “fim em si” não tem o mesmo estatuto dos fins em geral, neste sentido podemos dizer que ele é uma espécie de condição de possibilidade de um sistema de fins. Nesta direção podemos ler na terceira *Crítica*, em seu parágrafo 83, que o último fim (escopo) é aquele em vista do qual todas as coisas da natureza constituem um sistema de fins¹²⁴. A capacidade de voluntariamente se colocar fins, então, é a condição transcendental de um sistema de fins, sem a qual a natureza não poderia aparecer teleologicamente organizada. É apenas esta capacidade de pensar o mundo sob uma relação de finalidade que torna possível, e criticamente aceitável, um fim em si. Desta forma, como diz Giannotti, este incondicionado não é uma coisa da natureza, cuja existência estaria sendo afirmada, mas a idéia de um fim em si “nasce do exame das condições do exercício de nossa faculdade de julgar, que não pode pensar a totalidade dessa natureza a não ser que a tome como sistema de fins”¹²⁵. Por isso mesmo, o fim em si só faz sentido sob a condição de se pensar reflexivamente uma relação a fins (*Zweckbeziehung*) e, o mais importante aqui, não se pretenda que ele seja procurado na natureza¹²⁶. De modo mais direto, podemos dizer que o

¹²³ Schopenhauer, A. *Über die Grundlage der Moral*, in: “Werke in Zwei Bänden”, vol 1, Munique, Verlag, 1977, p.610. *Sobre o fundamento da moral*, trad. Maria Lucia Cacciola, São Paulo, Martins fontes, 2001, p.75.

¹²⁴ Kant, *KU, Werke*, vol.8, A 383 / B388. Segundo Eric Weil, este parágrafo 83 contém “o mais sucinto e mais rico resumo do pensamento histórico-político de Kant”, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1990, p.139 (nota 69).

¹²⁵ J.A. Giannotti, “Kant e o espaço da história universal”, in: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, org. Ricardo Terra, São Paulo, Brasiliense, 1986, p.108.

¹²⁶ Kant, op. cit., A386 / B 390.

fim em si não é um fim em particular, mas a capacidade mesma de colocar fins, cujo sistema inclui a utilidade e finalidade moral.

Isto posto, pode ser delineada a inferência feita por Kant da natureza racional como fim em si – idéia que se justifica pela análise da faculdade de julgar reflexionante – para uma legislação universal. A “aptidão de suas máximas em se constituir numa legislação universal é o que o distingue [o ser racional] como fim em si”, pois o homem não deve ser tratado como simples meio, na medida em que é a condição restritiva no uso dos meios e, a partir daí, a humanidade é um fim contra o qual não se deve agir. Por outro lado, é preciso levar em consideração a analogia entre “a lei universal das ações possíveis”, i.e., a lei moral, e o “elemento formal da natureza em geral”, i.e., a ligação sistemática das coisas segundo leis universais¹²⁷. Daí uma das expressões do imperativo categórico ser: age segundo máxima que possa ser tomada como lei universal da natureza.

Quanto à segunda inferência, aquela feita entre a propriedade do ser racional em ser legislador universal e o conceito do reino dos fins, ela se justifica de modo mais direto, pois o conceito do reino dos fins é uma consequência da legislação universal. Do ponto de vista moral, o mundo é visto teleologicamente uma vez que a relação a fins é a estrutura mais fundamental da vontade. Por esta razão, Kant afirma que “o reino dos fins é possível por analogia com o reino da natureza”, o que significa tomar a natureza do ponto de vista de seres racionais, i.e., numa relação a fins em geral. É deste ponto de vista, portanto, que Kant estabelece a analogia entre a terceira formulação do imperativo categórico e a categoria de totalidade. A ligação sistemática dos seres racionais por meio da lei universal, que é o reino dos fins, é o escopo que a moralidade deve tornar possível como se fosse um reino natural. Paralelamente, podemos ler no parágrafo 87 da terceira *crítica* que, mesmo para a “razão comum” (*gemeinste Menschenvernunft*), se a razão deve indicar um escopo, “este não pode ser senão o *homem sob leis morais*”¹²⁸. Este parágrafo confirma as análises precedentes acerca da lei moral e mantém intacta a distinção entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico; de fato, o reino dos fins não pode ser o motivo das ações morais, afinal mesmo que a obrigação imposta pelo imperativo moral seja incondicional, isto não impede que ela nos determine um escopo.

* * *

¹²⁷ Kant, *Grundlegung*, *Werke*, vol.6, BA 81.

¹²⁸ Kant, *KU*, *Werke*, vol.8, A 417 / B 421 (o grifo é de Kant).

Em vista destes delineamentos em torno do conceito do reino dos fins e da necessidade prática que o exige (a partir do tema da humanidade como fim em si), quero apresentar agora algumas indicações sobre a história no propósito de explicitar melhor a idéia da razão como força atuante sobre o arbítrio. Por outro viés, vamos encontrar novamente a conexão entre liberdade e finalidade a partir da idéia de autonomia como poder auto-movente da razão. A razão como autonomia é uma força que pretende se exercer sobre o arbítrio ao lado de outras, vejamos, nas análises sobre a história, o sentido desta noção de razão como capacidade de determinação e o estatuto do discurso sobre a história que decorre desta noção de razão.

A mania de honra, de dominação e de posse caracterizam as “forças” pelas quais se efetiva o processo de constituição da cultura humana, cujo termo é a organização social e política. Esta tese elementar da *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* tem como corolário necessário a pressuposição de uma “insociável sociabilidade”, a funcionar como uma espécie de substituto para um impossível princípio de reciprocidade positivo; impossibilidade esta decorrente destes mesmos impulsos egoístas da natureza humana. Mas se a sociabilidade é epidérmica e se, animais, sobretudo, os homens só podem historicamente constituir o Estado pela força, qual filosofia política pode decorrer deste diagnóstico? No caso de Kant, este pessimismo de princípio, decorrente da antropologia empírica, não é transposto para a análise de um possível sentido racional das ações humanas, cujas condições de possibilidade vão desembocar na postulação prática¹²⁹. É o cruzamento entre a noção de fim em si, analisada mais acima, e este diagnóstico antropológico pessimista que pode explicar a sobreposição da filosofia política pela filosofia da história. Esta é uma outra forma de expressar a indicação feita no início de que a filosofia política e filosofia da história convergem na medida em que a vontade e razão se vinculam e, por conseguinte, liberdade e finalidade se tornam conceitos correlatos (não idênticos, evidentemente). Nesta medida, é que eu pude afirmar – desde o início – que do conceito de autonomia resulta a

¹²⁹ Kurt Lisser vincula este pessimismo de Kant, o que implica pensar a sociabilidade a partir da hostilidade, com o fato de que Kant não considera a economia na elaboração do seu conceito do direito. Cf. *El concepto Del derecho em Kant*, trad. Alejandro Rossi, Universidad Nacional autónoma de México, 1959, p.9-10 e 18. Paralelamente, haveria uma ambigüidade (p.27) entre a liberdade jurídica como limitação recíproca e a liberdade moral como autonomia. Em certo sentido, podemos dizer que Fichte vai cruzar estas diferentes ordens: a autodeterminação será função do reconhecimento recíproco entre as consciências e, por conta disso, o estado de natureza não será caracterizado como hostilidade. Voltarei ao assunto mais abaixo. Para uma crítica da posição de Lisser, Ricardo R. Terra, *A política tensa*, p.85. De qualquer forma, Kant parece realmente conceber o estado de modo inteiramente separado da estrutura social; bem como interpreta o princípio da igualdade de modo inteiramente separado da igualdade econômica, cf. Wolfgang Kersting, “Politics, freedom, and order: Kant’s political philosophy”, in: *The Cambridge Companion to Kant*, Nova Iorque, Cambridge University Press, 1992, p.356

submissão da doutrina política à moral e à filosofia da história (pela própria estrutura finalista do juízo moral).

A antropologia empírica não deve contaminar a reflexão moral, entre outras razões, porque *Historie* não é *Weltgeschichte*; a ordem dos acontecimentos captados pelo entendimento e que, por isso mesmo, é uma ordem de fenômenos que se sucedem temporalmente (*Historie*), não é ainda o objeto do discurso sobre o sentido necessário da história (*Weltgeschichte*)¹³⁰. Mas esta distinção entre *Historie* e *Weltgeschichte* já supõe a idéia de um fim em si, de tal forma que a teleologia (moral, e não física) está na base da filosofia da história a partir da qual a política recebe sua cidadania filosófica. É bem verdade que um aspecto da política figura na organização sistemática da *Metafísica dos Costumes*, notadamente na articulação entre liberdade e propriedade privada, na forma do Estado. Mas importa aqui é que Kant, talvez pensando que esta fosse a única forma de resguardar alguma racionalidade para a política, pensou um sentido para a história a partir daquela peculiar noção de razão como poder movente do arbítrio. Neste sentido, a caracterização antropológica da natureza humana com os instintos *Ehrsucht*, *Herrschaft* e *Habsucht* é contraposta a outra força que é a razão operando sob o arbítrio. A compreensão desta oposição é chave para entendermos como um pessimismo antropológico é compatível com certo otimismo histórico.

O pequeno ensaio sobre o começo presumível da história humana, de 1786, apresenta de modo peculiar a relação entre as determinações antropológicas do homem e a história. Entre os instintos primordiais da natureza humana estão o instinto de nutrição e o instinto sexual, mas eles devem ser compreendidos à luz do desenvolvimento da razão¹³¹. Mais exatamente, este discurso das origens só pode ter um sentido moral e, por isso mesmo, começa “com a ruptura fundamental entre o instinto e a razão”¹³². Por oposição a uma mera invenção (*Erdichtung*), é possível uma “história presumível” (*mutmasslichen Geschichte*) dos primeiros desenvolvimentos da liberdade a partir de seu germen original na natureza do homem. Este discurso (que ainda não é “a história da liberdade”), que presume o que teria ocorrido entre a causa remota (na natureza) e o efeito atual (na cultura), tem como fio condutor a manifestação da razão como uma força atuante sobre os instintos. De tal forma que

¹³⁰Kant, *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, *Werke*, vol. 9, A 410 (doravante citado como *Idee*). Cf. Lebrun, “Uma escatologia para a moral” in: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, org. Ricardo Terra, São Paulo, Brasiliense, 1986, p.75. Segundo a interpretação de L. Goldmann, enquanto a *Historie* serve para designar o passado, a *Weltgeschichte* serve para designar o futuro “e também o passado na medida em que considerado como um ponto de esperança para o futuro”, *Origem da Dialética, a comunidade humana e o universo em Kant*, trad. Haroldo Santiago, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967, p.230. O que pode muito bem dar a medida do debate entre Kant, Rehberg e Fichte.

¹³¹ Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, *Werke*, vol. 9, A 8-9, passim.

¹³² Gerard Raulet, *Kant, Histoire et citoyenneté*, Paris, Puf, 1996, p.60.

a razão é a “faculdade que permitia (no começo presumível) ultrapassar os limites nos quais se mantêm todos os outros animais, foi muito importante e, para o gênero de vida, decisiva”. Como exemplo, posso citar a interpretação de Kant acerca do florescimento do desejo sexual: a “folha de figueira” representa o momento no qual a razão, junto com a imaginação, multiplicou e estendeu o desejo sexual, “foi o produto de uma manifestação da razão maior que a realizada na primeira etapa (quando se aplicou sobre o instinto de nutrição) de seu desenvolvimento”. Com o desejo sexual, como mostra Philonenko, a razão inventa dois aspectos fundamentais para a civilização: de um lado, o jogo da mentira e da verdade, uma pragmática, um uso estratégico da verdade nas suas relações com o outro; de outro lado, uma temporalidade, pois o tempo do desejo escapa a duração natural ¹³³.

Depois de influenciar os dois instintos básicos, “o terceiro passo da razão” foi a “expectativa do futuro”, i.e., a capacidade de não apenas gozar o momento presente, mas tornar presente o momento futuro. Por fim, “o quarto e último passo”, que elevou o homem muito acima dos outros animais, foi a compreensão de que o homem constitui o genuíno *fim da natureza* (*Zweck der Natur*), quando pela primeira vez disse para a ovelha: “a tua pele, a natureza não te deu senão para mim e te vestiu e deixou com ela”. O homem capaz de dominar as necessidades em vista do desejo transforma o mundo em seu mundo, as coisas do mundo, em seus objetos, e se constitui, como contraparte deste processo, em seu próprio fim. Esta contraparte do gesto de apropriação que é a idéia de se tomar como fim, que fez com que o homem pudesse participar da “igualdade de todos os seres racionais”, igualdade em “ser fim”. Como isto vale para todo homem, “esta ‘descoberta’ funda o direito natural, a igualdade – uma fundação *cultural* que seculariza o direito natural cristão em direito natural racional” ¹³⁴. Este processo, acrescenta Kant na “Observação” (*Anmerkung*), caracteriza a transição do estado de rudeza animal para a humanidade, da tutela da natureza para o estado de liberdade. Deste modo, o destino moral da espécie humana é converter a cultura, como reino da liberdade, em segunda natureza.

Além disso, o processo de constituição do homem, da passagem da natureza animal à humanidade, é marcado por três etapas: cultura das energias humanas pelas artes e ciências; cultura da sensibilidade humana pela limitação do egoísmo e desenvolvimento das faculdades sociais; e cultura das faculdades superiores do homem pela moral e religião puras. Neste ensaio filosófico sobre a história primitiva, temos o cruzamento das determinações antropológicas, os instintos básicos, com a determinação da razão com vistas ao escopo moral

¹³³ A. Philonenko, *La Théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1896, p. 156 ss.

¹³⁴ Gerard Raulet, *Kant, Histoire et citoyenneté*, p. 71.

do homem. Também no ensaio *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* Kant pretende mostrar como as etapas da cultura são desdobradas por meio das paixões humanas: ambição, vontade de dominação e avareza (*Ehrsucht, Herrschsucht e Habsucht*). Também ali o escopo da história é pensado como a “fundação de um modo de pensar” que pode transformar um acordo social “extorquido patologicamente” em um todo moral¹³⁵. Nos dois casos, a história aponta para um escopo jurídico-moral, o conceito do reino dos fins, apesar das determinações antropológicas egoístas do ser humano.

Tudo se passa como se Kant tivesse inserido o diagnóstico de Rousseau sobre os malefícios da sociabilidade num horizonte histórico mais amplo, a civilização pode ser má, mas ela é má porque *ainda* não é boa, porque ela *ainda* é um estado de natureza disfarçado¹³⁶. E o que permite esta limitação ao diagnóstico de Rousseau é assumir um ponto de vista histórico-regressivo, possível por meio do conceito moral e escatológico de fim em si – cuja contraparte é a autodeterminação da razão. Como sustenta Raulet, a história passada da civilização, “confirma o progresso da barbárie para a civilização e abre a perspectiva da moralidade no seio mesmo desta última”¹³⁷. Neste sentido, o discurso histórico oscila entre uma dinâmica das forças (como instintos) e a idéia moral de um fim em si, de tal forma que a diferença entre a civilização e o advento da moralidade é irreduzível, pois a “diferença entre o real e o ideal não é somente uma diferença empírica”¹³⁸. O escopo jurídico-moral que aparece nestes opúsculos sobre a história, tradução do conceito moral do reino dos fins, ilustra a idéia de um fim reflexivo que retroage sobre o processo de sua constituição para lhe dar sentido. Por isso mesmo, as disposições instintivas não só não estão em contradição com o otimismo no progresso da história, como constituem – neste discurso que não é nem ciência apodíctica nem mera opinião – o meio pelo qual este fim pode se realizar; prova disso é o peculiar conceito de “insociável sociabilidade” que articula o desdobramento das disposições humanas na quarta proposição da *Idéia*.

Mais uma vez, é preciso enfatizar a natureza deste discurso teleológico, não podendo ser dedutivo, resta que seja visto como uma *idéia* a partir da qual a história pode ser racionalmente compreendida vista. Basta lembrar do parágrafo 63 da terceira *Crítica* para saber as objeções que Kant apresenta contra a possibilidade de uma teoria dogmática da finalidade. Sem pretender estabelecer uma interpretação sistemática dos opúsculos sobre a

¹³⁵ Kant, *Idee, Werke*, vol. 9, A393.

¹³⁶ Sobre a influência deste esquema de Kant sobre Fichte, I. Radrizzani, “La Doctrine de la science et l’engagement historique”, in: *Revue de Métaphysique et morale*, 1996, número 1, p.25.

¹³⁷ Gerard Raulet, *Kant, Histoire et citoyenneté*, p. 51.

¹³⁸ *Ibid.*, p.50.

história, política e o projeto crítico, tema que ultrapassa em muito os limites deste trabalho, quero apenas destacar que as afirmações teleológicas citadas acima podem ser alinhadas com as ressalvas, feitas por Kant, ao discurso teleológico dogmático¹³⁹. Para tanto, basta recuperar o sentido prático presente nas considerações teleológicas acima indicadas. Por exemplo, quando Kant pergunta na nona proposição da *Idéia* se não seria um projeto estranho e “aparentemente absurdo” redigir uma história (*Geschichte*) segundo a idéia de como deveria ser o curso do mundo, é para responder mais abaixo que esta *idéia* da história, que não deve substituir a história empírica, é fundamental; sem ela, deveremos apenas desesperar de “encontrar um propósito racional completo” (esperando encontrá-lo somente em outro mundo)¹⁴⁰. Paralelamente, na terceira *Crítica*, ao mesmo tempo em que afasta qualquer “juízo teleológico absoluto”, destaca que a conformidade a fins não é uma propriedade das coisas em si mesmas, desta forma articula e prepara a idéia do homem *sob leis morais* como escopo jurídico- moral da natureza.

A linha que demarca a fronteira entre a história e o “romance” é tênue, tanto quanto o é a diferença entre crença racional e mera “aposta no futuro”, mas de qualquer modo, uma história sistemática, por oposição à história empírica (*Historie*), só é possível mediante a razão pura prática e pela referência ao dever e, por isso mesmo, é também chamada por Kant de “história moral” (*Sittengeschichte*)¹⁴¹. A recusa de uma teleologia dogmática, a qual ajuíza que algo é “intencionalmente fim da natureza”¹⁴², como se as ervas existissem para o boi, não impede um juízo teleológico em sentido prático, pois a “razão humana sabe dar às coisas uma conformidade com suas idéias”¹⁴³ porquanto o homem é dotado da causalidade livre. Conforme lemos no texto sobre o uso dos princípios teológicos, de 1788, Kant já advertia para não se confundir a finalidade prática com as causas eficientes (*wirkende Ursachen*)¹⁴⁴. Em outras palavras, a teleologia que funda a possibilidade arquitetônica da história é uma “hipótese logicamente necessária”¹⁴⁵ para Kant estabelecer uma ligação entre o indivíduo empírico e o sujeito moral¹⁴⁶.

¹³⁹ A. Philonenko, *La Théorie kantienne de l'histoire*, p.33ss.

¹⁴⁰ Kant, *Idee, Werke*, vol. 9, A410.

¹⁴¹ Kant, *Der Streit der Fakultäten, Werke*, vol. 9, A131.

¹⁴² Kant, *KU, Werke*, vol. 8, A297/B301: “*absichtlich Zweck der Natur*”.

¹⁴³ *Ibid.*, A278/B282.

¹⁴⁴ Kant, *Über den Gebrauch Teleologischer Prinzipien in der Philosophie, Werke*, vol. 8, A131.

¹⁴⁵ Gerard Raulet, *Kant, Histoire et citoyenneté*, p.32.

¹⁴⁶ Num artigo bastante instigante, Reinhard Brandt mostrou que a transformação inicial da antropologia como “psicologia empírica” numa “antropologia pragmática” está na origem da filosofia da história, “Aux origines de la philosophie kantienne de l'histoire: l'antropologie pragmatique”, in: *Revue germanique internationale*, 1996, número 6, p.23.

Kant ainda pensou o cruzamento entre as disposições antropológicas e o sentido da história no texto de 1798 *O Conflito das faculdades*. Ali Kant pergunta se o gênero humano estaria em constante progresso para o melhor e, depois de restringir a questão ao seu sentido moral e fazer um balanço das respostas alternativas, responde que, “apesar das dolorosas conseqüências da guerra atual”, podemos dizer que há uma orientação do gênero humano para o melhor da qual temos a perspectiva “já agora”¹⁴⁷. Duas observações devem ser feitas sobre o contexto desta afirmação de Kant: uma sobre a natureza do discurso histórico a partir da idéia de signo histórico e outra sobre a idéia do estado como organismo.

A questão geral que organiza as articulações do texto, é saber como é possível uma história *a priori*. A resposta imediata, apesar de irônica, é indicativa. Diz Kant, apenas se o adivinho organiza os eventos que previamente anuncia¹⁴⁸. De fato, deixando de lado o caso dos profetas judeus, dos políticos e dos eclesiásticos, como é da história moral do gênero humano que se trata, a natureza racional do homem – particularmente, sua disposição moral – pode indicar a direção desta história para o melhor. Com efeito, como lidamos com agentes livres (aos quais se pode determinar como *devem* agir, mas não predizer como vão agir), a experiência não permite resolver imediatamente o problema do progresso. No entanto, ainda que não se possa indicar algo como uma *causa* do progresso, coisa que ultrapassa as possibilidades do discurso sobre a história, nada impede a indicação de um signo (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*) que permita supor esta tendência do gênero humano (neste caso, a história não se torna um romance regado de opiniões). Este signo indicativo, como se sabe, é “o modo de pensar”, de espectadores desinteressados, acerca da revolução “que tem lugar em nossos dias”¹⁴⁹. O signo pode indicar (*hinweisen*), mas não provar (*beweisen*), pois o signo, propriamente falando, não pode designar (*bezeichnen*), pois:

Se um simples modo de representação pode ser denominado conhecimento (o que é perfeitamente permitido) é um princípio não da determinação teórica do objeto, do que ele é em si, mas da determinação prática, do que a idéia dele deve ser para nós e para o uso dela conforme a fins (...) todo nosso conhecimento de Deus é simbólico¹⁵⁰.

Que se fale em “conhecimento” (mas apenas simbólico) quando buscamos indicações que sustentem o discurso sobre a história. Por isso mesmo, no “modo de pensar” que pode

¹⁴⁷ Kant, *Der Streit der Fakultäten, Werke*, vol. 9, A162.

¹⁴⁸ Ibid., A132.

¹⁴⁹ Kant, *Der Streit der Fakultäten, Werke*, vol. 9, A143.

simbolizar o progresso moral da humanidade, o caminho vai do inteligível ao inteligível, da mesma maneira se pode falar que o belo é símbolo do moralmente bom.

Este “modo de pensar” pode ser visto como signo do progresso por conta do entusiasmo (causado em espectadores desinteressados) pelo direito de um povo em se proporcionar uma constituição civil republicana. Mas este entusiasmo é sempre pelo *ideal* e não pela realização efetiva que a revolução conseguiu, isto significa que nem mesmo um possível fracasso da revolução pode contrariar o juízo histórico como tal. Por isso mesmo, Kant se apressa em mostrar – em nota – que este direito, que causa entusiasmo no público, é apenas uma idéia cuja consecução não pode ser imediata. Como não é a revolução que é o signo do progresso, Kant pode afirmar que, enquanto tal, ela é injusta, embora não deixe de despertar o entusiasmo no público pela idéia do direito. E, deste modo apenas, indicar como símbolo o progresso moral da história.

A idéia de uma constituição em consonância com direito natural dos homens, figura como fim jurídico-moral da história a partir de um juízo que se encontra a meio caminho entre a ciência e a opinião; como diz Lebrun, um juízo que instaura um novo registro para o discurso filosófico, aquele do ideológico¹⁵¹. Se, de fato, a postulação requerida no plano moral é convertida, “subrepticamente”, em um “saber”, e com isso desemboca numa “escatologia da imanência”, isto é aqui apenas uma hipótese de leitura muito geral cujo valor eu pretendo medir pelos seus efeitos – particularmente em Fichte. De qualquer forma, é apenas na medida em que se pauta por uma *idéia* que este discurso mantém sua legitimidade, o que significa a impossibilidade, de princípio, de trazer o reino dos fins para a Terra. Mas, eis o ponto fundamental para mim, esta “escatologia da imanência” depende de uma idéia da razão como “força”, como poder de determinação do arbítrio, sem a qual o pessimismo antropológico não poderia ser articulado com o otimismo histórico.

Por isto mesmo, outro aspecto deve ser destacado no que respeita ao papel cumprido pela razão no quadro geral das análises sobre a história. Essa, tal como aparece no discurso sobre a história, deve ser entendida como “força” (no sentido dado por Henrich), como poder movente do arbítrio. Assim, a razão se põe como uma força concorrente com outras na determinação do arbítrio em vista da armação teleológica da história. Até aqui destaquei como a teleologia contida no juízo histórico desemboca no escopo jurídico-moral cujo sentido depende da idéia de fim em si, a qual, por sua vez, decorre (no plano moral) da consideração da humanidade como fim contra o qual não se deve agir (idéia que está na base do conceito de

¹⁵⁰ Kant, *KU, Werke*, vol.8, A255/B258.

¹⁵¹ Lebrun, “Uma escatologia para a moral”, op. cit., p.100-1.

autonomia). Por esta razão, pretendi sustentar que a importância da filosofia da história deve muito ao conceito de autonomia – e seu correlato escatológico, o conceito do reino dos fins¹⁵². Mas temos outro aspecto da relação entre o conceito de autonomia –como autodeterminação da razão – e o discurso sobre a história. O que pode significar a relação entre instintos e a razão, quando se pretende elaborar um discurso sobre o sentido moral da humanidade?

Como afirma Raulet, Kant concebe a “insociável sociabilidade” por analogia com os fenômenos de atração e repulsão alinhavados pela física newtoniana¹⁵³. Assim, a tendência à sociabilidade é a resultante de uma oposição (*Widerstand*) que desperta todas as forças do homem¹⁵⁴. Por isso vale a pena uma rápida incursão pelo famoso ensaio sobre as grandezas negativas¹⁵⁵. No ensaio para introduzir o conceito de grandezas negativas em filosofia, Kant se posiciona ao lado de Newton, contra Crusius, esclarecendo que “grandezas negativas são não negações de grandezas, como pensava Crusius, como pode se supor pela expressão, mas, ao contrário, algo de positivo em si, tão somente oposto a outra grandeza positiva”¹⁵⁶. Como os matemáticos já sabem desde muito tempo, “duas coisas são opostas entre si quando o fato de pôr uma suprime a outra”, esta oposição pode ser tanto lógica quanto real, no primeiro caso se dá por contradição, no segundo “sem contradição”. O problema dos filósofos, como Crusius é que apenas consideram a primeira oposição, que não permite *pensar* como um corpo pode estar em movimento e em repouso ao mesmo tempo, porquanto, movimento e repouso, desde Galileu, são relações e não propriedades das coisas.

Por outro lado, a consideração da oposição real pode ser de muita utilidade em filosofia ao permitir pensar dois predicados opostos onde certa tendência suprime o efeito real de outra, mas o resultado não é nulo: um navio que vai de Portugal ao Brasil percorre certas distâncias impulsionadas pelo vento leste, marcadas com “+”, e tantas outras distâncias impulsionado pelo vento oeste, marcadas por “-”. Ao indicarmos as distâncias com estes sinais e números, podemos ter o seguinte esquema: +12+7-3-5+8=19; isto é, o resultado não é um *nihil privativum*. Assim, como a marcha do navio para o Ocidente é tão movimento

¹⁵² J.A. Giannotti, *Trabalho e Reflexão*, São Paulo, Brasiliense, 1984, p.302: “Kant desenvolve em seus últimos escritos [a idéia de que] a prática moral recoloca a questão duma teleologia implícita nos juízos práticos, a hierarquização deles em vista do fim ultimo da natureza e da totalidade que cobre todos eles”.

¹⁵³ Cf. Raulet, op. cit., p.37. Segundo François Marty o modelo pelo qual Kant define o direito é a física newtoniana, fundamentalmente, a terceira lei do movimento, i.e., a lei de ação e reação, “Le schématisme du droit et la Révolution Française comme signe historique” in: *L’Année 1793, Kant, sur La politique et La religion*, Dir. Jean Ferrari, Paris, Vrin, 1995, p.77.

¹⁵⁴ Kant, *Idee, Werke*, vol. 9, A392.

¹⁵⁵ A mesma relação entre o tema das grandezas negativas e a “insociável sociabilidade” pode ser encontrada em Ricardo R. Terra, *A política tensa*, p.166-7.

¹⁵⁶ Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, *Werke*, vol. 2, A1.

quando sua marcha para o Oriente, também podemos perguntar, paralelamente, se o desprazer é somente um defeito do prazer ou um princípio de privação do prazer¹⁵⁷. Sem pretender medir a soma da felicidade humana, como Maupertuis (o que suporia uma homogeneidade nas emoções muito pouco aceitável), podemos imaginar uma equação mediante a qual o desprazer aparece como grandeza negativa: suponhamos que a receita de R\$ 2.000,00 por mês faça a felicidade de um estudante de filosofia, e que suas despesas sejam motivo de desprazer, tais como R\$900,00 em aluguel e outros R\$ 700,00 em despesas domésticas. Ora, Kant diz que se o desprazer fosse pura negação = 0, um defeito do prazer, ao final do mês o prazer deste estudante continuaria ser equivalente aos R\$ 2.000,00, ao passo que a idéia de grandeza negativa permite pensar o resultado do jogo entre prazer e desprazer segundo a equação $R\$ 2.000,00 - R\$ 900,00 - R\$ 700,00 = R\$ 400,00$, onde o resultado será uma diminuição – considerável – do prazer deste estudante a partir de um princípio positivo em si mesmo, mas cuja valência operacional, num confronto qualquer, é negativa.

Mutatis mutandis, o jogo que se dá – na “antropologia” dos opúsculos sobre a história – entre a razão e os instintos, supõe um conceito de razão que não seja “meramente lógico” (para manter a expressão já utilizada de Henrich), porquanto ela não pode ser pensada como conceito real sem o conceito de “resistência”. A razão, como poder de determinação, não pode significar uma força atuando absolutamente, i.e., sem resistência, o que seria, se medido pela física newtoniana, uma afirmação sem sentido. Agora entendemos melhor a contribuição da antropologia pessimista na constituição da história do gênero humano, como história moral: a relação entre a razão e o arbítrio não é de pura combinatória lógica. Por conseguinte, como não é possível pensar “força” sem “resistência”, o processo de “adaptação” é corolário da noção de força, porquanto não há força fora de um campo de forças; pois grandezas em geral, e “grandezas negativas” em particular, são relações. Por isso mesmo, a única conformidade a fins autorizada pela *Crítica*, pode ser chamada de “finalidade-adaptação”, conforme expressão de Philonenko: “o enxerto deve se adaptar ao enxertado”¹⁵⁸. Mas, neste campo de forças, a razão se “adapta” aos instintos subordinando o processo de “adaptação” a um fim moral.

Se as análises de Philonenko estiverem corretas, Kant passaria de uma noção mecânica de força para uma noção biológica, por conta do finalismo acrescido ao campo de forças que se dá entre a razão e os instintos; ele passa de uma de uma dinâmica para uma história imantada pela idéia de uma adaptação das oposições sob um sentido e direção precisos. Mas

¹⁵⁷ Ibid., Vol. 2, A21.

por que se faz teleologia? Por que deve haver um sentido para a história? A resposta passa pela idéia da razão vinculada, como tenho insistido, com a vontade: o conceito de autonomia ilustra bem esta vinculação cujo resultado é pensar um sentido moral para a história, i.e., que a história é uma dimensão necessária de nossa existência. Em outras palavras, ao vincular liberdade e finalidade – pela aproximação entre vontade e razão – a prudência perde espaço na racionalidade política para uma filosofia da história. Ainda que esta afirmação deva ser acrescida de indicações mais pormenorizadas, o estatuto do discurso sobre a história é definido pela proximidade entre vontade e razão.

Não são casuais, neste sentido, as analogias que Kant estabelece entre o estado e o organismo. Já no texto da *Idéia* ele se exprime num vocabulário organicista, “corpo político” (*Staatskörper*) que, ainda em esboço, começa a despertar em seus membros a “importância da manutenção do todo”¹⁵⁹. Também numa nota ao parágrafo 65 da terceira *Crítica*, encontramos a mesma analogia entre estado e organismo. Diz ele que a transformação “recentemente realizada”, pela qual um povo se erigiu em estado, nos faz legitimamente pensar na palavra organização. De tal forma que, tal como nos organismos onde as partes não são meramente meio para o todo, também aqui, no estado, “cada membro deve ser determinado não somente como meio, mas também como fim”, na medida em que colabora para a possibilidade do todo¹⁶⁰. Esta analogia articula em outro plano a correlação entre a possibilidade do discurso sobre a história (como *Weltgeschichte*) e a escatologia embutida no discurso moral ilustrada pelo conceito do reino dos fins.

* * *

À luz destas considerações podemos voltar aos esquemas de Kant nos opúsculos sobre a história. No texto sobre o começo presumível da história do gênero humano, quando Kant acrescenta aos instintos primordiais da natureza humana, instinto sexual e instinto de nutrição, “a faculdade exclusivamente humana de não viver inteiramente no presente”, mas de prever e preparar o futuro, não deixa de ser fundamental ele afirmar que é por esta faculdade que o homem toma consciência de ser o “fim último da natureza”. Pois se trata de considerar as conseqüências de se pensar a faculdade de desejar atuando num campo de forças onde o

¹⁵⁸ Cf. Philonenko, *La Théorie kantienne de l'histoire*, p.40. Raulet, *Kant, Histoire et citoyenneté*, p.203: “Os *Trieb* são a energia do dinamismo da concepção kantiana de história, seja ela visada sob o aspecto da teleologia ou sob o aspecto da moral”.

¹⁵⁹ Kant, *Idee, Werke*, vol. 9, A407.

¹⁶⁰ Kant, *KU, Werke*, vol.8, A291/B295.

apetite sexual e o de nutrição são, certamente, vetores primordiais, mas isto não elimina a possibilidade de pensarmos a razão como *poder movente* da faculdade de desejar. Para poder relacionar este conceito de vontade com os apetites, “as forças”, Kant define a razão (no referido texto) como a “faculdade de prever e preparar o futuro”. No fundo, Kant ainda se mantém vinculado a uma concepção de razão clássica o suficiente para pretender fazer seu domínio sobre as outras potencialidades humanas. Embora, por outro lado, ao se tornar presa de si mesma, i.e., *crítica*, ela tenha de se perguntar pelas condições de possibilidade de se pôr como poder movente do arbítrio. Neste movimento a razão se revela, pois, como uma estrutura finalista, no sentido de uma “faculdade de prever e preparar o futuro”. Isto significa que Kant, para não abrir mão da liberdade – como autonomia – acabou por conceber a razão como conceito correlato à vontade, faculdade cuja articulação depende da idéia de fim. Assim, sob pena de se perder a liberdade, a razão foi pensada como faculdade concorrente aos apetites na origem da natureza humana. O esquema finalista não é exatamente um “acréscimo” da razão quando tem a pretensão de ser *prática*, mas uma estrutura subterrânea que perpassa os próprios apetites e, passando pela vontade (como faculdade de desejar), chega à razão. O “acréscimo” da razão é transformar o fim em “fim-em-si”, fazer de si mesma o escopo da liberdade humana e, por isso, podemos falar agora de uma “astúcia da natureza” que preparava seu advento como razão prática. Em outras palavras, passamos do vocabulário mecanicista de Newton para o vocabulário finalista da biologia.

Neste sentido, a ambição, a vontade de dominação e a avareza (*Ersucht, Herrschsucht* e *Habsucht*) são manifestações do funcionamento da faculdade de desejar; e é este funcionamento mesmo que deixa entrever a aptidão da natureza humana para uma razão como faculdade “superior”. A idéia de fim que orienta o funcionamento da razão tem sua origem subterrânea na faculdade de desejar. Em outro texto do mesmo período, Kant assinala esta tese ao definir a razão como “faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças [do homem] muito além do instinto natural”¹⁶¹. Assim, agora podemos responder a pergunta que levantamos acima – por que sobrepor um fim operando na origem e fazer da *Historie* uma *Weltgeschichte*? O sentido da história certamente não pode ser uma propriedade do mundo, as travações categoriais do entendimento não permitem tanto, mas antes é uma forma de nossa razão se relacionar com o mundo e esta relação finalizada

¹⁶¹ Kant, *Idee, Werke*, vol. 9, A388-9.

desponta no funcionamento do juízo moral quando Kant relaciona a terceira formulação do imperativo categórico com a categoria de totalidade¹⁶².

Na *Religião*, Kant nos diz que a pergunta, “para onde vai nosso agir?”, se impõe como uma necessidade *subjativa* do agente moral; embora, bem entendido, a consideração de fim não deva determinar a conduta ao preço de arruinar o valor moral da ação. Mais enfaticamente ainda, as análises da *Crítica do Juízo* em torno das figuras da reflexão acabam por mostrar que “eu vivo num mundo onde *existe sentido* antes que existam ‘objetos’”¹⁶³. Isto significa que a determinação cognitiva do mundo, segundo o quadro categorial do entendimento, não é “primeira” no funcionamento das faculdades, o que é mais urgente para os homens é a determinação do sentido do mundo, ainda que, depois da primeira *Crítica*, esta atribuição possa ser apenas fruto de um princípio subjetivo de nossas faculdades. Fazer da razão uma força expansiva, que no processo de sua expansão pode ser vista como subordinando os instintos primordiais “adaptando-os” em vista seus próprios fins – os quais, por sua vez, convergem para a liberdade –, é o resultado mais enfático, no plano das análises históricas, do comprometimento de Kant com um conceito de razão que “não é meramente lógico”, no plano prático.

Em outras palavras, assumindo o procedimento analítico, suponhamos a necessidade de se pensar um sentido para perguntar por suas condições de possibilidade: para haver “sentido” no mundo, deve haver liberdade em nossas ações; para pensar um conceito de liberdade que não torne o mundo ininteligível (sem significação ou sentido), o conceito de razão deve incluir o poder para mobilizar nossos instintos primordiais – em direção a um fim comum. Certamente poderíamos imaginar um sentido para o mundo sem atribuir liberdade aos homens e suas ações; por exemplo, poderíamos imaginar uma Providência que organizaria o curso do mundo de acordo com fins postos por ela mesma e assim por diante. Mas, neste caso, o sentido do mundo não teria qualquer relação com o homem. Aqui a questão fundamental é conciliar a liberdade dos indivíduos e o sentido do mundo (de onde a tópica do “Reino dos fins”), o que depende da noção de autonomia. Exatamente por isto, pretendo defender a centralidade da relação entre vontade e razão, finalidade e liberdade como o mecanismo pelo qual esta conciliação é possível. Enfim, a antropologia empírica mostra o quanto há de “sangue e violência” (que nos seja permitido usar uma noção fora de seu

¹⁶² Cf. Giannotti, “Kant e o espaço da história universal”, p. 106: “A finalidade expulsa da relação particular entre objetos fenômenos, reaparece na configuração da totalidade”. Como o artigo mostra, a relação finalizada já é indicada no plano teórico via o princípio de determinação completa e, por isso mesmo, “a noção kantiana de história depende duma extrapolação do princípio de determinação completa, que extravasa da teoria para a prática”, p.136.

contexto) na formação dos conceitos morais, mas não é o caso deste pessimismo de base extravasar para a análise de um possível valor moral das ações humanas (de onde poderíamos extrair seu sentido). Este pessimismo apenas evita uma naturalização da ordem social e política, ou dos conceitos pelos quais ela é interpretada. Mas, dados estes instintos – egoístas –, apenas um conceito de razão prática como poder movente da faculdade de desejar poderia ainda resguardar um sentido para a história. Um conceito de vontade desvinculado da idéia de razão, i.e., uma faculdade de desejar determinada por fins alheios a ela mesma, não poderia ser conciliado com este pessimismo antropológico e manter, ao mesmo tempo, a possibilidade de se pensar um sentido para a história.

Ao insistir nestes opúsculos sobre a história, pretendi mostrar que o sentido da história para Kant vai do “pior ao melhor”¹⁶⁴ apesar das disposições egoístas do homem – e com a ajuda delas, por um “ardil da natureza”. Nisto importa notar que o juízo histórico está atravessado pela noção moral correlata à terceira formulação do imperativo categórico, que é o conceito do reino dos fins. Feitas as contas, portanto, o conceito moral e escatológico do reino dos fins é convertido em escopo jurídico pelo qual o estado deve ser visto como o lugar onde os indivíduos são tomados como fins. Em suma, o conceito de autonomia (expressão mesma do vínculo entre vontade e razão) articula um discurso sobre a história que não é mera opinião (romance) nem ciência apodíctica, mas uma crença racional (uma “escatologia da imanência, nos termos de Lebrun) cuja influência sobre Fichte está na subordinação da política à moral por meio da filosofia da história. Entre as utopias e o idealismo transcendental vai uma diferença importante, a meu ver, decisiva, para que o “reino dos fins” chegasse à Terra. Como afirma Vlachos,

o idealismo é consciência da separação e tensão entre o inteligível e o sensível; mas é também a consciência de que, se o inteligível representa a perfeição em si, o sensível reafirma, de seu lado, uma perfeição relativa, notadamente na medida em que serve de etapa positiva no cumprimento do ideal¹⁶⁵.

Não é o caso de tomar o discurso sobre a história como juízos apodícticos, mas se o sensível se arma de forma a deixar entrever algo como signo do progresso e pode ser lido como etapa para a realização do fim moral da humanidade, também não é um “romance” sobre a mera

¹⁶³ Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993; p.371.

¹⁶⁴ Expressão que conclui o texto sobre o começo presumível da história humana, Kant, *Werke*, vol. 9, A27: “vom Schlechtern zum Besseren”.

¹⁶⁵ Vlachos, *La pensée politique de Kant*, p.94.

aposta no futuro. Nesse sentido, Ricardo Terra comenta esta passagem da seguinte forma, a tensão entre a antropologia política e o idealismo político exige a filosofia da história¹⁶⁶.

* * *

Para evitar maiores confusões, aqui é o lugar de esclarecer uma idéia importante para o que se segue, quero esclarecer a idéia segundo a qual o juízo político é fundado na moral – o que poderíamos chamar de “moralização da política”. Nos dois “Apêndices” ao opúsculo sobre a paz perpétua, Kant se pergunta exatamente sobre a discrepância e harmonia, respectivamente, entre a moral e a política. Embora se trate de um escrito cuja publicação é posterior aos textos de Fichte que vou comentar no próximo capítulo, creio que ele pode ajudar a compreender a perspectiva de minha leitura no que diz respeito ao legado kantiano que Fichte pretende incorporar em sua filosofia teórica e política – pelo menos nos primeiros anos da última década do século XVIII.

Em consonância com a filosofia da história dos escritos analisados acima, também em *À Paz perpétua* Kant articula liberdade e finalidade. A natureza, em “cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade”¹⁶⁷, serve de garantia da paz. No entanto, a tese fundamental da *Idéia* em 1784 de que o problema político, “a administração universal do direito”, só poderia ser resolvido por último, por conta do egoísmo próprio ao homem, será significativamente deslocada. Agora (1795/6), Kant separa o problema político da organização do estado do problema ético de realização de uma comunidade moral, o reino dos fins. De fato, uma constituição republicana, “única perfeitamente adequada ao direito”, é também a mais difícil de ser realizada, a tal ponto que se afirma que este estado de anjos (*Staat Von Engels*) não poderia ser realizado pelos homens com suas tendências egoístas (*sebstsüchtigen Neigungen*). O que é bastante razoável, na medida em que o que é mais próximo ao direito, é também mais próximo da moral, pois o direito está fundado na moral. Por esta razão, em 1784, Kant dizia que se tratava de um problema a ser resolvido por último. Mas separando, então, o tema político do tema moral, o problema do estabelecimento do estado pode ser resolvido mesmo “por um povo de demônios”, pois “não se trata do

¹⁶⁶ Ricardo R. Terra, *A política tensa*, p.162.

¹⁶⁷ Kant, *Zum ewigen Frieden, Werke*, vol. 9, BA 47.

aperfeiçoamento moral do homem”¹⁶⁸. Trata-se, pois, da separação entre a constituição legal, “unidade *distributiva* da vontade de todos, que por si mesma não leva à paz perpétua, e a comunidade moral, “unidade *coletiva* das vontades unidas”¹⁶⁹.

Mas isto não significa que a doutrina política não deva estar submetida aos parâmetros morais, pois, enquanto os fins perseguidos na primeira são condicionados, o fim moral se põe de modo absoluto – como espero ter mostrado nas análises anteriores. É esta idéia que está na base da dicotomia entre o político moral (*moralischen Politiker*), que assume os princípios da prudência política de modo que possam coexistir com a moral, e o moralista político (*politischen Moralisten*), que forja uma moral útil às suas conveniências. Definindo a política em termos de prudência, Kant não exclui a possibilidade de pensá-la sob a insígnia moral, pois “O Deus-máximo da moral (*Grenzgott der Moral*) não recua perante Júpiter, o Deus-máximo do poder (*Grenzgott der Gewalt*)”¹⁷⁰, isto significa que a prudência depende do destino, depende de um conhecimento da série das causas antecedentes segundo o mecanismo natural tão amplo que a razão não está em condições de determinar com certeza o resultado feliz ou não das ações; enquanto o que é determinado moralmente o é de modo absoluto, incondicional. Caso não houvesse a lei moral, uma legislação pela liberdade, mas apenas o mecanismo da natureza, então realmente a sabedoria prática (*praktische Weisheit*) seria restrita à prudência política, e o conceito do direito “um pensamento sem conteúdo”¹⁷¹. Como a liberdade está aqui pressuposta, seguem-se as acusações de Kant aos moralistas políticos. Desta forma, para o moralista político o problema do direito é um problema técnico (*Kunstaufgabe/ problema technicum*), enquanto que para o político moral é um problema moral (*sittliche Aufgabe/ problema morale*)¹⁷².

¹⁶⁸ Ibid., B62/A61ss. Segundo Philonenko teria sido a proximidade com o pensamento reacionário de Rehberg – que afirma, contra Rousseau, a necessidade de uma autoridade estatal que possa corrigir a fraqueza humana – o motivo pelo qual Kant teria separado os temas em 1795/6. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte em 1793*, Paris, Vrin, 1976, p.27-30. O que pode ser justificado, pois em duas ocasiões Kant, em *À Paz Perpétua*, faz questão de argumentar, mantendo a tese de que a revolução é sempre ilegítima (crime), contra a possibilidade de restauração, B78/A73 e B103/A97.

¹⁶⁹ Kant, *Zum ewigen Frieden, Werke*, vol. 9, B73/A68.

¹⁷⁰ Ibid., B73/A68.

¹⁷¹ Kant, *Zum ewigen Frieden, Werke*, vol. 9, B76/A70-1.

¹⁷² Comentando a distinção de Kant, E. Kouvélakis, *Philosophie et révolution*, p.37, afirma: “O ato de fundação da política faz apelo a um elemento que a abole e procura, simultaneamente, um sentido totalizante”. E conclui: “Mas é precisamente sobre este ponto que a indeterminação efetiva do critério proposto aparece mais claramente. A categoria que permitiu fundar na razão a via das reformas pelo alto, aquela do ‘político moral’, é, com efeito, a que servirá igualmente para justificar tanto a ditadura da virtude de Robespierre e...sua ‘retificação’ thermidoriana (...) os adversários reacionários das Luzes não são certamente os únicos ‘moralistas políticos’, o próprio dos preceitos morais é precisamente poder servir para a justificação de não importa qual política, a menos que se refira a uma legitimidade absolutista”. Argumento que pode ser estendido ao juízo político de Fichte.

Muito embora o conteúdo do direito (a ser executado pela política) seja moral, como quer o Fichte em 1793, e a política não possa ser pensada em termos meramente técnicos – como queria Rehberg, seguindo Burke –, o direito de revolução não pode ser justificado¹⁷³. Kant recorre a uma transposição de uma das formulações do imperativo categórico para o plano político – do direito público. Desta forma define o que chama de “fórmula transcendental do direito público”, talvez mostrando a Fichte como exatamente a moral deve servir de parâmetro em política¹⁷⁴. A fórmula é fundada na publicidade: “São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas não se harmonizam com a publicidade”¹⁷⁵. Com este princípio, ético e jurídico, podemos responder à questão de Fichte nas *Beiträge*, é legítimo o direito de revolução? A máxima que anima os revoltosos contraria o princípio da publicidade e, portanto, é ilegítima. Além disso, mais uma vez, é preciso afirmar que o poder constituído – mesmo pela força – é um “poder supremo irresistível” (*die unwiderstehliche Obergewalt*). Portanto, sempre que se falar aqui de uma moralização da política – uma herança kantiana em Fichte – é no sentido do “político moral” e nunca do “moralista político”¹⁷⁶.

Analisando a crítica de Kant à doutrina tradicional (de Aristóteles e Cícero por intermédio de Wolff, Tomásio e Gracian), P. Aubenque apresenta o seguinte comentário:

Para lutar contra o que chama de um “mal-entendido repleto de inconvenientes”, Kant não fará outra coisa senão esvaziar a filosofia prática tradicional: a arte política, a economia política, a economia doméstica, a arte das relações com o outro, a dietética (tanto da alma quanto do corpo) e, por fim, “a teoria geral da felicidade”, tudo que contêm, em suma, apenas regras de habilidade é atribuído à filosofia teórica. Um campo virgem se abre, então, à filosofia prática: o dos princípios *a priori* que tornam possível, fora de todo cálculo de heteronomia, uma autodeterminação da vontade¹⁷⁷.

¹⁷³ M. Gueroult, *Études sur Kant*, p.199: “O que Kant recusa ao povo, ser juiz e parte ao mesmo tempo, Fichte recusa ao soberano”.

¹⁷⁴ A referência à Fichte não é absolutamente certa, pois em 1795, J. B. Ehrard, médico e discípulo de Kant, publicou *Über das Recht des Volks zu einer Revolution*, na qual distingue a revolução da rebelião defendendo a primeira e recusando a segunda. Inspirado em Kant, Ehrard sustenta o direito de revolução a partir da distinção entre: “poder legal” (*rechtlich*) e “poder legítimo” (*rechtmäßig*). Cf. Raulet, *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, Flammarion, 1995, p.376-380.

¹⁷⁵ Kant, *Zum ewigen Frieden*, Werke, vol.9, B98/A92.

¹⁷⁶ G. Vlachos aproxima Kant e Fichte quanto ao caráter prático e não teórico, no sentido técnico dos termos, da política e, portanto, quando à sua natureza *a priori*. *La pensée politique de Kant.*, p.290.

¹⁷⁷ P. Aubenque, “A prudência em Kant”, p.322.

Desta forma, a ruptura entre a prudência e a habilidade de um lado e a moralidade de outro, nesta crítica à doutrina tradicional da prudência, “contêm *in nuce* a totalidade de sua filosofia prática”. Embora, Kant tenha tentado aproximar os dois domínios afirmando que, se o fim da política é dado pela moral, isto não exclui a lição de prudência de que não se deve realizar este fim “precipitadamente e com violência”; este esforço, no entanto, teria sido em vão: “Infelizmente, já era, sem dúvida, tarde demais em 1795 para que Kant pudesse tirar partido desse acréscimo à sua doutrina”. E seria tarde porque Kant teria dificuldade em articular “a pragmática à política, sem com isso alterar o conceito desta última”¹⁷⁸. Não cabe, nos limites de meu trabalho, medir a verdade desta posição, mas de fato ela indica uma direção precisa: a delimitação da razão prática como “autodeterminação” da vontade – por exclusão de uma doutrina da prudência¹⁷⁹. Direção a ser herdada por Fichte quando tenta pensar o sentido da Revolução francesa. O efeito desta “moralização da política” em Fichte, pode ser visto a partir de um exemplo muito significativo que Aubenque tira de Aristóteles. Embora seu argumento vise diretamente Kant, por herança, pode ser estendido ao projeto de Fichte:

O exemplo de Aristóteles teria podido lhe mostrar que a lei, tal como a régua de chumbo de Lesbos, que se adapta às sinuosidades da pedra (E.N., V, 14, 1137b 29), tende a integrar em seus enunciados a possibilidade de sua própria exceção, razão pela qual ela não se preocupa com sua própria retidão, mas com sua utilidade para os homens¹⁸⁰

Em nota explicativa, Aubenque ainda acrescenta que Aristóteles teria mostrado a necessidade da equidade para “corrigir” a rigidez da justiça, pois “do que é indeterminado, a regra também é indeterminada”. Contra esta indeterminação do juízo, Kant e Fichte se alinham para pensar uma determinação completa da liberdade pela forma da razão – e aí fica menor a questão de saber se é por uma reforma ou por uma revolução que o processo de libertação do homem deve ser realizar.

¹⁷⁸Ibid., p.338.

¹⁷⁹ Uma análise contrária ao juízo de Aubenque, é a que faz Ricardo R. Terra, “Determinação e Reflexão em À Paz Perpétua”, in: *Passagens, estudos sobre a filosofia de Kant*, p.85-99. Ele procura mostrar que uma análise da filosofia política de Kant a partir da dicotomia entre juízos determinantes e reflexionantes evita a conclusão de Aubenque e, ao mesmo tempo, permite a incorporação da prudência nos esquemas conceituais do primeiro. Assim, como o juízo político é tanto reflexionante quanto determinante, podemos considerar as instituições “buscando sua máxima” e, então, determiná-las pela universalidade da lei (p.98). De qualquer forma, as instituições são avaliadas “em função do sentido da história”, por conseguinte, no que concerne ao meu argumento, a política – no plano geral de sua consideração, e não de ações particulares – é focada pelo viés da história, como discurso sobre o sentido moral necessário da humanidade.

2.7) Balanço e perspectivas

Espero ter mostrado que de fato a idéia de autonomia – como poder autodeterminação da razão – vincula, em diferentes níveis, as noções de liberdade e finalidade; sem, no entanto, supor uma “teleologia natural” na base da moral kantiana. Por outro lado, também espero ter apresentado indícios suficientes de que a filosofia política de Kant é condicionada pela filosofia da história por meio de uma moralidade atravessada por uma escatologia que se anuncia já nas formulações do Imperativo categórico. Por fim, a partir dos opúsculos sobre a história, pretendi indicar elementos a partir dos quais o sentido da história só pode ser pensado sob a idéia da liberdade. O que mostra, para usar os termos de Henrich, que a liberdade só pode abrir possibilidades para a vida política apenas numa “imagem de mundo da qual genuinamente faz parte” (daí a insistência em pensar um sentido para a história). Como diz, Henrich, este é um acréscimo decisivo dado por Kant e seus sucessores ao tema da liberdade recebido de Rousseau¹⁸¹. Neste sentido, a história não deve ser entendida apenas como um progresso para a libertação, mas também como auto-desenvolvimento do espírito humano, entenda-se: desenvolvimento da consciência da liberdade como autodeterminação da razão. Por isso mesmo, ainda segundo Henrich, as *críticas* têm como propósito determinar os limites da validade do discurso racional de modo a “acomodar um papel legítimo para o ponto de vista moral” desenhado a partir do conceito chave de liberdade¹⁸². Inspirado nesta indicação geral de Henrich, segundo a qual a “arquitetura da terceira *Crítica* depende de uma mudança na noção kantiana de sistema filosófico, a qual emergiu de uma virada importante na sua filosofia moral”, ocorrida no curso das reflexões sobre a *Fundamentação*, insisti numa análise do conceito do dever e das formulações do imperativo categórico.

Esta dimensão escatológica da moralidade é, sem dúvida, uma herança kantiana decisiva a partir da qual Fichte pôde alimentar o projeto de uma *Wissenschaft* centrada numa “liberdade total”. Mas o “primado prático” ainda não é a garantia da existência de uma sociedade justa e transparente a si mesma neste mundo, por isso não sou tão otimista quanto Herrero ao dizer que Kant, ao afirmar o primado da *ação*, esteja asseverando que o “absoluto se alcança pela ação”. Esta é uma meia verdade¹⁸³, pois embora o absoluto assuma com Kant

¹⁸⁰ P. Aubenque, “A prudência em Kant”, p.339.

¹⁸¹ Dieter, Henrich, *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, Stanford, Stanford University Press, 1992, p.69. Para uma análise crítica da idéia de “imagem moral de mundo”, Oswaldo Giacóia Júnior “Reflexões sobre a noção de mal radical” in: *Studia Kantiana*, vol. 1, número 1 setembro de 1998, p.183-202.

¹⁸² D. Henrich, *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, p.5.

¹⁸³ Francisco J. Herrero, *Religião e história em Kant*, São Paulo, Loyola, 1975, p.98. Como ele mesmo parece reconhecer páginas depois (p.137): “a concepção de história em Kant, com seu fim antecipado no dever, não

sua dimensão prática, isso não implica, pelo menos não implicou para Kant, que ele de algum modo pudesse ser alcançado na história(daí o sentido, inclusive, da postulação prática)¹⁸⁴. Este passo não é dado por Kant, o reino dos fins nunca é mais que uma idéia reguladora pela qual podemos apenas julgar a história e medir as ações políticas, eis a tese que podemos extrair das páginas acima e que será assumida por Fichte. Nem por isso, porém, o juízo político dos dois filósofos se assemelha. De qualquer forma, decididamente a história não pode mais ser pensada empiricamente, como diz Eric Weil:

A política deixa de ser, com Kant, uma *preocupação* para os filósofos; ela se torna, ao mesmo tempo em que a história, *problema* filosófico atuando na e sobre a totalidade do pensamento; não se trata mais de *conciliar* história e política, trata-se de compreender seu sentido comum, o sentido que deve decidir qualquer conciliação¹⁸⁵.

No caso de Fichte, esta é uma verdade em vários sentidos, ao ponto dele qualificar a *Doutrina-da-ciência* de “história pragmática do espírito humano”¹⁸⁶.

permite a atualização de qualquer ideologia histórica. O dever de realizar a sociedade cosmopolita, fundada sobre o direito, é sempre uma instância crítica contra toda revolução, ideologia ou utopia”.

¹⁸⁴ É bom destacar, desde logo, o deslocamento operado por Fichte na questão do primado prático. Como sustenta Delbos (*La philosophie pratique de Kant*, p.404), “o primado da razão pura prática na sua união com a razão pura especulativa” é tal que estabelece “entre as duas razões uma relação de hierarquia, não de causalidade, e que não autoriza de nenhum modo o espírito dogmático tentar por qualquer via que seja a redução da razão especulativa à razão prática”. De tal sorte, salienta em nota, que Kant vai desaprovar a filiação que Fichte pretende entre a *Crítica* e a *Doutrina-da-ciência* ao lembrar que seu sistema deve ser compreendido mesmo segundo a letra e não segundo o contra-senso de Fichte que lhe impunha um espírito. Mas Fichte tem boas razões para supor legítima sua análise. A mais decisiva delas, a meu ver, e reconhecida pelo próprio Delbos, é que Kant labora com um conceito ambíguo de liberdade. Neste sentido, a *Doutrina-da-ciência* teria explorado ao limite esta ambigüidade. Mais abaixo voltarei ao assunto.

¹⁸⁵ Eric Weil, *Problèmes kantians*, p.140-1.

¹⁸⁶ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW, vol.1, p.77.

3. JUÍZO POLÍTICO, OPINIÃO E REVOLUÇÃO.

“Mais, en revanche, jê diffêrais toujours le moment de l’action; et, finalement, au sujet de tous les États existant à l’heure actuelle, jê me dis que tous, sans exception, ont um mauvais regime; car tout ce qui les lois s’y comporte de façon quase incurable, faute d’avoir été extraordinairement bien prepare sous de favorables auspices; comme aussi force me fut de me dire, à l’éloge de la droite philosophie, que c’est elle qui donne le moyen d’observer, d’un façon générale, em quoi consiste la justice tant dans le affaires publiques que dans celles de particuliers. Or, les races humaines ne verront pas leurs maux cesser, avant que, ou bien ait accédé aux charges de l’État la race de ceux qui pratiquent la philosophie droitement et authentiquement, ou bien que, en vertu de quelque dispensation divine, la philosophie soit réellement pratiquée par ceux que ont le pouvoir dans les États”

Platão

3.1. Espontaneidade e autodeterminação

Um pouco depois de deixar “*Schulpforta*” e ingressar como aluno na Universidade de Iena, Fichte entra em contato com a “filosofia de Joch” – trata-se das teses presentes no livro de Hommel segundo as quais a crença na liberdade é um erro dos sentidos. Diante da polêmica entre Lessing e Goeze (que diz respeito aos argumentos de Reimarus contra a idéia de uma revelação direta e imediata de Deus), em 1770 este professor de direito em Leipzig, Charles-Ferdinand Hommel, publica o livro onde defende que não pode existir nada na vontade que não passe pelo entendimento, e nada no entendimento que não passe pelos sentidos; assim, o jurista faz a vontade depender do movimento dos objetos: “a vontade é o resultado de seu movimento”¹⁸⁷ Ainda que Aristóteles caminhe na direção contrária ao determinismo defendido por Hommel, de certa maneira os argumentos deste último retomam velha lição aristotélica: a razão por si só não move coisa alguma. Quando Aristóteles pergunta “o que é que na alma origina o movimento?” é para responder que os desejos por si sós não podem fazê-lo, ainda que tenham certa preponderância – pois é o desejo de algo ausente que faz a razão calcular os meios para este algo –; de modo que a “razão prática” para ele é uma

¹⁸⁷ Cf. Xavier Leon, *Fichte et son temps*, Paris, Armand Colin, Tomo 1, p.54-57.

faculdade de calcular meios (*nous pratikos*)¹⁸⁸. De qualquer forma, importa perceber apenas a origem de uma tradição segundo a qual apenas um objeto futuro, ou as conseqüências futuras de um objeto presente, pode estimular a razão prática: o objeto desejado é o início e o fim do movimento; tradição da qual Hommel pretende extrair o determinismo.

Tendo em vista esta “tradição materialista” na consideração da vontade, Fichte faz uma alusão sempre negativa à “filosofia de Joch”¹⁸⁹, porquanto supõe uma faculdade bem mais nobre para a vontade do que a *prohairesis* grega. A idéia aristotélica de uma “faculdade para efeitos contrários”, implícita nos argumentos de Hommel, parece não ser suficiente o bastante, aos olhos de Fichte, para caracterizar a vontade. Isto porque, a despeito de Aristóteles, Hommel pretendeu mostrar uma vinculação estreita entre o determinismo e esta concepção “materialista” da vontade. Assim, apenas a leitura da *Crítica da razão prática* durante os anos de preceptorado poderia, para Fichte, remediar este determinismo, na medida mesma em que ali Kant manipula uma noção de vontade algo distinta da escolha dos meios, precisamente a compreendendo como a capacidade de pôr seus próprios fins e se determinar com autonomia¹⁹⁰.

Penso que este duplo deslocamento da razão prática seja sintomático da “conversão” de Fichte ao kantismo como “solução para o conflito entre ciência e crença”, afinal, ao assumir com Kant que o idealismo é um corolário necessário para a equação entre liberdade e determinismo, ele assume também sua concepção de razão prática. Em outras palavras, Fichte não viu no idealismo, contido na distinção entre sensível e supra-sensível, uma opção filosófica a mais, mas a “solução”, portanto, o *único* caminho para a conciliação entre os deveres morais e o princípio de razão. Na verdade, o acordo tão esperado por Fichte, entre “ciência e crença”, entre o princípio de razão e o dever moral, não exige o idealismo (mais ou menos extremado, dele próprio ou de Kant); como o mostra a própria filosofia prática de

¹⁸⁸ É certo que a questão em Aristóteles não é simples, embora algumas passagens sejam ambíguas o suficiente, para se duvidar da interpretação de Hommel. Xavier Leon cita, por exemplo, as seguintes passagens, uma da *Ética à Nicômaco*, 1139 b7 (trad. Mario da Gama Kury, Brasília, UNB, 1985, p.114): “O pensamento por si mesmo, todavia, não move coisa alguma, mas somente o pensamento que se dirige a um fim e é prático; realmente, esta espécie de pensamento dirige também a atividade produtiva”; e outra do *De Anima*, III, 433 b21 (trad. Maria Cecília G. dos Reis, São Paulo, Editora 34, 2006, p. 126): “na medida em que o animal é capaz de desejar, por isso mesmo ele é capaz de se mover; e ele não é capaz de desejar sem imaginação, e toda imaginação ou é raciocinativa (sic) ou perceptiva”. A crer na fidelidade das traduções citadas, as passagens parecem indicar o contrário do que supõe Hommel. H. Arendt interpreta da mesma forma que Hommel esta passagem de Aristóteles, *A vida do espírito*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002, p.228.

¹⁸⁹ As obras de Fichte, salvo indicação em contrário, serão citadas segundo a edição de I.H. Fichte, Berlim, Walter de Gruyter & Co, 1971, em 11 volumes. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, vol .5, p.22: “pensamento e vontade (na filosofia de Joch) se distinguem apenas na aparência”; *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Vol. 1, p.438: “Joch diz: Todas as coisas são determinadas mediante a necessidade natural”.

¹⁹⁰ Para a diferença específica da “razão prática” de Kant e o *vous πρακτικός* de Aristóteles, cf. Delbos, op. cit., p.339-40 (nota 2).

Aristóteles; ele só é uma necessidade para quem pretende atribuir à vontade uma faculdade de determinação absoluta de nossos desejos, pensá-la não como uma faculdade de escolha para efeitos contrários, mas como um poder capaz de coagir o desejo com idéias. Em termos kantianos mais precisos, não devemos confundir mais – depois da terceira *Crítica* –, proposições técnicas (subcasos de proposições teóricas) com proposições práticas; aquelas que “enunciam imediatamente a possibilidade de um objeto por nosso arbítrio” com aquelas que expõem “a determinação de uma ação como necessária meramente pela representação de sua forma”; e, por conseguinte, perceber que a vontade lida com proposições, estritamente falando, práticas¹⁹¹.

Entretanto, o idealismo da distinção entre sensível e supra-sensível não resolve todos os problemas, pelo contrário, instaura um “abismo”, segundo Kant intransponível, entre natureza e liberdade que põe dificuldades para esta auto-posição da vontade no mundo. Mediante a distinção entre “território” de conceitos e “domínio” de legislação, Kant procurou mostrar as dificuldades da questão na Introdução (da segunda edição) da *Crítica do Juízo*¹⁹². Com esta dicotomia pretendeu caracterizar, de um lado, o campo possível de nosso conhecimento (*territorium*) e, de outro, o domínio (*ditio*) como o espaço de legislação de certos conceitos. Segundo esta partição haveria então dois domínios de legislação: aquele “dos conceitos da natureza” e aquele “do conceito da liberdade”; raiz da divisão entre filosofia teórica e filosofia prática. E Kant acrescenta que a condição para o exercício da legislação nestes domínios é que o território (de aplicação dos conceitos) seja tomado apenas como “conjunto de objetos da experiência possível... nada mais do que como meros fenômenos”, i.e., a condição da legislação é o idealismo da distinção entre sensível e supra-sensível; mais ainda, a razão só pode ser legisladora no domínio prático num sentido bem preciso que não deve ser confundido com regras técnico-práticas. Vemos assim, o duplo deslocamento que a razão prática sofre no regime da *Crítica*, bem como o idealismo a ela vinculado, tal como disse acima. Mas estas considerações levam Kant a colocar, no final do mesmo parágrafo, o problema do “abismo” entre os domínios da natureza e da liberdade, (mesmo havendo o “abismo”):

o conceito da liberdade deve tornar efetivo no mundo sensível o fim dado por suas leis, e a natureza, por conseguinte, tem também que *poder ser pensada* de maneira

¹⁹¹ Kant, “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”, in: *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, org. Ricardo R. Terra, São Paulo, Iluminuras, 1995, p.35: Proposições práticas “expõem diretamente a determinação de uma ação como necessária meramente pela representação de sua forma (segundo leis e geral)”.

¹⁹² Ibid., p.99-100.

que a legalidade de sua forma esteja de acordo pelo menos com a possibilidade dos fins a serem nela efetivados segundo leis da liberdade¹⁹³

A idéia de liberdade como autodeterminação da razão exige, pois, que a idéia de natureza seja esvaziada, por assim dizer, de sua carga ontológica e tomada a partir da *forma de sua legislação*.

De modo que a passagem entre liberdade e natureza não será para Kant mais que a possibilidade dos fins da liberdade. Fichte apenas aparentemente aceita este princípio, pois acaba por subvertê-lo completamente ao supor uma liberdade total que está enraizada no núcleo da razão¹⁹⁴.

Em carta ao amigo Weissshuhn, quando do retorno para a Alemanha, depois do período de preceptorado na Suíça (1790-1), Fichte declara que tem se ocupado da terceira *Crítica* e que ela lhe parece a mais difícil das três, particularmente a Introdução, “parte mais obscura do livro”, para em seguida fazer uma análise do parágrafo II (“Do domínio da filosofia em geral”, citado acima), onde é trabalhada “a união entre as leis da natureza e leis da liberdade”. Por fim, conclui que o elemento de união entre as duas esferas deve ser “mais profundo que o princípio da natureza e da liberdade” para evitar a contradição: ou bem, a liberdade seria pensada sob o conceito de natureza, ou bem a natureza estaria submetida à liberdade. O mais importante é que o conceito deste fundamento deve ser pensado na medida em que ele pode “explicar como a legislação da liberdade poderia permitir a posição de um fim no mundo sensível”¹⁹⁵. Nesta declaração a Weissshuhn, podemos ver o programa da *Doutrina-da-ciência* futura: escavar este sem fundo (*Abgrund*) para encontrar a passagem entre natureza e liberdade (levando às últimas consequências a idéia de que “natureza” é o nome para uma

¹⁹³ Kant, “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”, p.101.

¹⁹⁴ O significado preciso da vinculação entre vontade e razão em Fichte depende da compreensão da gênese da consciência na *Doutrina-da-ciência* que será explorada no quarto capítulo. Em termos gerais, posso adiantar o seguinte: pelo jogo de “determinação recíproca” dos três princípios da *Doutrina-da-ciência*, podemos entrever uma razão que funciona como vontade, isto significa que embora, formalmente considerado, o conceito de vontade fique adstrito ao domínio prático, de fato temos um voluntarismo de base que anima o funcionamento da razão e, por isso, a idéia de uma liberdade total, isto é, uma liberdade como “auto-posição absoluta da vontade” a qual, por operar no subsolo da própria razão, exige que o conceito de natureza seja esvaziado. Por enquanto, importa notar que Fichte, ao explorar o tema kantiano do cruzamento entre a espontaneidade da razão e a autonomia da vontade, pretende extrair daí a consequência do caráter central da liberdade; neste sentido afirma que seu sistema é o primeiro sistema da liberdade. Ora, desta centralidade, isto é, do cruzamento entre espontaneidade e autonomia, é possível inferir o “voluntarismo” de base que anima sua filosofia.

¹⁹⁵ Citado por Xavier Leon, op. cit., Tomo 1, p.92-4. Desde logo, portanto, devemos ressaltar a idéia de que liberdade para Fichte é a condição mesma de possibilidade da razão. Não se trata de tomar a liberdade como tema e fazê-la coincidir com o núcleo da racionalidade. Seu idealismo é bem mais matizado, pois isto não evitaria a “contradição” entre liberdade e necessidade citada acima. A idéia de uma liberdade total é extraída, como se pode ver na *Doutrina-da-ciência*, da indicação de Kant quanto ao caráter de espontaneidade contido do “eu penso”.

legislação), uma passagem cujo fundamento não se restrinja a garantir uma “possibilidade” formal para os fins da liberdade, mas a efetividade da liberdade na natureza, a posição dos fins da liberdade no mundo. Tudo se passa como se Fichte pensasse a razão no cruzamento dos dois sentidos de liberdade apresentados em Kant, não sem ambigüidade: a espontaneidade do “eu penso” e a autonomia.

Assim, a pretensão em atribuir à vontade a faculdade de determinação absoluta de nossos desejos, faculdade de autodeterminação da razão como poder de inclinação, e não uma faculdade de escolha para efeitos contrários e de inclinações *alheias*, parece-me um traço distintivo da filosofia kantiana que vai influenciar Fichte. Uma pretensão certamente bizarra para um leitor de Aristóteles (e para Hommel), mas sintomática aqui, particularmente no que respeita aos diagnósticos políticos dos eventos revolucionários. Explorando a idéia da vontade como razão prática –no sentido kantiano –, Fichte extrai um juízo político segundo o qual, para espanto de muitos, inclusive do próprio Kant, a Revolução é legítima.

* * *

Foi Kant e não Fichte o autor da *Crítica da razão prática* e, por isso mesmo, foi ele também o responsável pela sobreposição entre liberdade e lei moral, a primeira como *ratio essenti* da segunda e esta, reciprocamente, como *ratio cognocente* daquela¹⁹⁶. Além disso, já na *Grundlegung*, foi taxativo na separação entre o domínio dos fatos e aquele da lei moral, porquanto é necessário não haver nenhuma consideração de fim para a determinação do conceito de boa vontade, ou seja, nenhum objeto do querer pode servir de escala valorativa ou padrão de medida na avaliação de uma ação como moralmente boa, mas apenas o respeito ao conceito de dever pode fazer da vontade, pela forma do querer, uma “boa vontade”. Mas o entusiasmo de Fichte pelo idealismo kantiano, condição de possibilidade para a conciliação dos deveres morais com o princípio de razão suficiente, talvez tenha feito Fichte se esquecer de algum detalhe, pois ele invocará a lei moral, como princípio supra-sensível (absoluto), de legitimação do direito de revolução. No momento histórico bastante tenso dos anos do Terror, pretenderá fazer do tema do direito de revolução quase uma implicação lógica do Imperativo categórico, a despeito do juízo político do próprio Kant. Citando o pensamento de Saint-just, segundo o qual a calma é a alma da tirania e a paixão a alma da liberdade, Philonenko afirma que este pensamento caracteriza o jovem Fichte e o espírito das *Beiträge* sobre a

¹⁹⁶ O sentido desta sobreposição foi indicado acima, p. 39.

Revolução¹⁹⁷. Ainda que o tom geral do texto realmente seja marcado pelo entusiasmo e pela violenta crítica ao pensamento de Rehberg, as *Beiträge* contêm um propósito filosófico e político muito ponderado: eliminar preconceitos e estabelecer o critério para a determinação do juízo político em vista da liberdade.

Ora, uma coisa é ver a Revolução francesa como *signo* histórico de uma progressão da humanidade para o Reino dos fins (como idéia reguladora), outra bem diferente é vê-la como realização efetiva, ainda que parcial, do processo de efetuação do Reino dos fins no mundo em vista da *Destinação* do homem. Que direitos teria este “discípulo” de vincular a lei moral, um patrimônio sagrado do projeto *crítico*, aos procedimentos de um gênero de *Realpolitik* como aquela do “Incorruptível”? O entusiasmo pelos eventos revolucionários franceses, nunca fez Kant, prudentemente, aliás, opinar politicamente sem a ressalva de que apenas uma contínua “reforma” da ordem social e política poderia garantir uma aproximação do “Reino da liberdade”. Ele reserva a noção de “revolução” para qualificar a mudança íntima no caráter de cada indivíduo, como conversão do espírito, na consideração de seus deveres morais; por conseguinte, nunca abraçou a causa de Robespierre. Já Fichte, mais jovem e talvez mais entusiasmado, mas certamente bem menos prudente, ajuíza que a Revolução não é mero “signo” do progresso, mas progresso efetivo; e, nesta exata medida, um procedimento social e político cuja legitimidade deriva da própria “Lei moral”. Antes mesmo da *Doutrina-da-ciência*, cuja pretensão de dedução genética da liberdade levaria Kant a ver entre ele próprio e Fichte uma distância incontornável¹⁹⁸, Fichte, ao querer “retificar o juízo público sobre a Revolução francesa”, parece ir mais longe do que “expor” a *Crítica* de outra maneira. Em se tratando de filósofos, esta diferença de opiniões políticas deve ser reveladora de uma diferença conceitual bem mais significativa.

Diante disso, proponho apresentar o juízo político de Fichte contido nas suas *Considerações* sobre a Revolução francesa e verificar suas implicações conceituais, para tanto, terei como pano de fundo a posição de Kant, bem mais parcimoniosa, quanto aos eventos revolucionários (tentando situá-los em relação ao pensamento reacionário exemplificado por Rehberg). Isto permitirá verificar as torções conceituais por que passa a compreensão da vontade nos dois filósofos, mediante os conceitos de contrato social,

¹⁹⁷ A. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1976, p.81. (Doravante citado como *Théorie et Praxis*).

¹⁹⁸ V. Delbos, op. cit., p.404: o primado prático “estabelece entre as duas razões uma relação de hierarquia, não de causalidade, e não autoriza de nenhum modo o espírito dogmático tentar, por qualquer via que seja, a redução da razão especulativa à razão prática”. Em nota comenta: “Sabe-se como Kant desaprovou a filiação que Fichte pretendia estabelecer entre a *Crítica* e a *Doutrina-da-ciência*; ele quis que seu sistema fosse compreendido

propriedade privada e de estado de natureza. Com isto pretendo explicar o deslocamento operado por Fichte em relação ao tema kantiano acerca do vínculo entre vontade e razão. É certo que também para Fichte, como mostrarei abaixo, o juízo político também busca seu sentido na história, no entanto, a relação entre liberdade e finalidade começa a ganhar outra significação. Antes que o reino dos fins pudesse chegar à Terra, foi necessário que a Terra fosse elevada ao reino dos fins.

3.2. História e propriedade em Rehberg

As *Considerações* escritas por Fichte estão endereçadas contra o conselheiro de Hanover, Rehberg ¹⁹⁹. Este, inspirado nas reflexões sobre a Revolução Francesa de Burke (1790), redige um manifesto contra-revolucionário na Alemanha, acusando os participantes da Revolução (e seus defensores!) de maus leitores de Rousseau, ao confundirem a vontade geral e a vontade de todos. Desta sobreposição decorreria a negação de qualquer autoridade: “nem Deus nem Rei”, pois a soberania só poderia ser exercida diretamente pelo povo. O foco de sua investida está na noção de propriedade privada, ele argumenta que o uso de nossa liberdade não cria qualquer objeto, mas o formata segundo a razão, isto significa que a propriedade privada é um conceito derivado da *forma* e não da *matéria* das coisas. Até aqui Rehberg justifica sua inspiração kantiana, mas então cessa seu o kantismo e começa sua conclusão: como não há matéria sem forma, se o solo é a matéria mesma da propriedade, e ninguém em direito natural pode ser proprietário da matéria, ninguém é proprietário do solo, senão o Estado. A propriedade, então, não pode ser justificada *a priori*, mas apenas pela experiência, i.e., pela ordem estatal estabelecida²⁰⁰. Paralelamente, a igualdade civil poderia derivar de um estado fundado sobre os direitos universais, mas como nenhum Estado tem origem puramente racional, mas histórica e empírica, a desigualdade de direitos é uma constante sócio-política, e não um efeito marginal no estabelecimento dos contratos.

Deste resumo das teses de Rehberg, gostaria de destacar alguns aspectos. Em primeiro lugar, é notável como o conselheiro se insere no debate “entre” Kant e Fichte, laborando no

realmente segundo a letra, e não segundo o contra-senso que Fichte lhe impusera pretendendo melhor conhecê-lo, através da letra, segundo seu espírito” (já citado).

¹⁹⁹ Para maiores detalhes, X. Leon, *Fichte et son temps*, Tomo I, p.176-180.

²⁰⁰ Ressalve-se que mais tarde, na *Doutrina-do-direito*, Kant também vai tentar mostrar como o Estado é fundamento do contrato (e da propriedade privada), que há um primado do direito público sobre o privado, mas seu caminho não passará pela impossibilidade de justificação *a priori* da propriedade privada, como quer Rehberg, muito pelo contrário.

espaço teórico entre a “matéria” e “forma”. Vimos acima, que para Kant o fundamento da vinculação possível entre “natureza” e “liberdade” exige um esvaziamento da noção “natureza”, i.e., que ela seja pensada em termos *formais*. Tomar a “natureza” como uma região de legislação da razão – conforme a terminologia da “Introdução” à terceira Crítica – é uma operação necessária para a garantia da legitimidade de outra legislação racional possível, aquela pela “liberdade”. Assim, o conceito de natureza deve poder ser *pensado* de tal modo que a *legalidade de sua forma* possa estar de acordo com a *possibilidade* dos fins da liberdade. Neste “formalismo”, *stricto sensu*, interessa destacar o fato de que o jogo entre forma e conteúdo em Kant pressupõe sempre um “resto” que não pode ser reduzido ao pensamento.

Vale destacar, de passagem, duas implicações presentes nesta posição: de um lado o clássico imbróglio da “coisa em si”; de outro, as críticas de Kant à Leibniz que convergem para o tema do “fim da metafísica”. Retenhamos este segundo aspecto por um momento. Kant não quis admitir uma vinculação meramente lógica entre o conceito do agente e os predicados de suas ações. Esta recusa se subordina ao argumento mais geral de que o princípio de não contradição, ainda que tenha validade irrestrita, não tem validade suficiente para decidirmos todas as relações entre um sujeito e um predicado. Leibniz, no fundo, teria se esquecido, segundo Kant, de uma insuficiência objetiva da lógica – como diz Lebrun²⁰¹ –, e comparado todas as coisas entre si simplesmente por seus conceitos. Quando responde ao problema proposto pela Academia Real de ciências de Berlin – Quais são os progressos reais da metafísica na Alemanha desde a época de Leibniz e Wolff? –, Kant insiste que a diferença proposta por Leibniz entre a indistinção e a claridade das representações, pela qual “a intuição não difere especificamente do conceito das coisas, mas só segundo o grau da consciência”, nos levaria a negar o caráter necessário de certas proposições²⁰². O legado crítico que marcaria o progresso em relação ao “metafísico da velha guarda”, seria este: “é forçoso admitir que a intuição (tal como a representação do espaço) e o conceito constituem, segundo a espécie, modos de representação totalmente diversos, e que a primeira não pode transformar-se no último mediante a simples dissipação da confusão da representação”²⁰³. Em suma, como “toda nossa intuição é sensível”²⁰⁴, a possibilidade lógica não é possibilidade real (eis outra razão importante para a introdução das grandezas negativas em filosofia); de tal

²⁰¹ Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p.69.

²⁰² Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat*, *Werke*, vol. 5, A59-60.

²⁰³ *Ibid.*, A61.

²⁰⁴ *Ibid.*, A109.

forma que o princípio de não contradição pode muito bem ser o princípio dos juízos analíticos, mas nunca dos sintéticos, os quais estão na base do conhecimento.

Por esta rápida indicação, se pode ver a centralidade do idealismo (transcendental) para Kant, de modo que a distinção entre intuição e conceito é correlata à noção de um “resto” que escapa ao pensamento, um múltiplo sensível que nunca poderia ser suprimido pelo “formalismo” transcendental na consideração da natureza. Sabemos que a filosofia alemã posterior pretenderá, de uma maneira ou de outra, radicalizar a crítica evitando este suposto “formalismo”; sabemos também que Fichte dará o primeiro passo nesta direção na edição de 1794 de sua *Doutrina-da-ciência*, mediante o jogo entre a posição do “Eu” e “oposição do não-Eu” (quando a forma é tomada como conteúdo). Como veremos, Fichte parece negligenciar esta lição crítica e se alinhar de certa forma à indistinção entre intuição e conceito²⁰⁵. Esta radicalização epistemológica é correlata da radicalização política, como espero mostrar no que se segue.

Mas na consideração da vontade, tema aqui em questão, importa notar a esperteza de Rehberg em alinhar-se ao caráter “formal” do kantismo em favor de seu interesse reacionário. Em outras palavras, ele toma a propriedade privada como um conceito formal, i.e., uma forma da relação com a matéria no uso da liberdade, que se aplica a um “resto” material, o solo, o qual, portanto, escapa ao conceito. Assim, supondo ainda que toda formação política é arbitrária, pode concluir – no que tange à propriedade privada – que a questão *de direito* é insolúvel e que não resta alternativa senão aceitar a autoridade hereditária como legítima *de fato*. Por isso mesmo, Philonenko tenha afirmado que Rehberg tenha resumido as reflexões de Burke e o pensamento de Achenwall “com inteligência penetrante”²⁰⁶.

Enquanto operamos no esquema segundo o qual há “algo” sobre o que o pensamento se debruça de uma *forma* tal que a natureza apareça assim ou assado, poderá sempre haver um Rehberg tentando pensar esta forma em função do “algo”. Assim, para fazer da vontade a faculdade de autodeterminação absolutamente livre e, por conseguinte, pensar verdadeiramente um “sistema da liberdade”, uma liberdade total, Fichte se viu obrigado a eliminar o “resto” que poderia constrangê-la de algum modo. A operação pela qual ele dá este passo decisivo é o jogo de determinação recíproca (entre a auto-posição do “eu”, como posição da consciência, e, reciprocamente, a oposição do “não-eu”) como condição para que os fins da liberdade (da razão) sejam efetivos.

²⁰⁵ J. Vuillemin, *L'Héritage kantien et la Révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954, p.111.

²⁰⁶ A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, p.14.

A formulação da questão nestes termos pode causar certa confusão acerca do papel desempenhado pela posição de Kant no meu argumento. Na verdade, este jogo indicado aqui entre a “forma” e o “conteúdo” só pode ilustrar o “kantismo” do debate entre Fichte e Rehberg, i.e., apenas se refere ao modo pelo qual o kantismo está sendo interpretado por Rehberg, como as análises abaixo pretendem mostrar. De modo algum podemos supor que Kant aceitaria a interpretação de Rehberg, como prova o texto *Teoria e Práxis* – apesar de também não advogar o direito de revolução. Portanto, não cabe imaginar que a posição política de Kant coincida com as conclusões de Rehberg, pois para ele os fenômenos políticos podem e devem ser julgados a partir de critérios práticos não tomados à experiência e à prudência. Porém, e é este aspecto que mais me interessa, o idealismo crítico convive com a afirmação da razão prática e com a noção da coisa em si, e Rehberg vai explorar o quanto puder este duplo aspecto. Que Kant defenda que a razão pura pode ser prática e, ao mesmo tempo, a “realidade” da coisa em si não está em questão. O que importa é *como Rehberg* se aproveita disso em defesa de uma posição reacionária contra a Revolução, por um lado, e *como Fichte*, de outro, vai tentar suprimir este “resto” material por meio da dialética dos três princípios da *Wissenschaftslehre* de 1794²⁰⁷.

Quanto ao “kantismo” de Rehberg, vale lembrar seu texto *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion* de 1787. Ali ele defende que o Imperativo categórico é o princípio da moral, o critério da moralidade, pois “os princípios da moral devem ser categóricos”, tudo isto está fora de questão²⁰⁸. Porém, ainda que o imperativo categórico seja um *principium dijudicationis* ou *principium cognoscendi* da moralidade, de modo algum ele pode ser também o *principium executionis* quando falamos de seres racionais finitos²⁰⁹. Porquanto, a razão como *causa* é uma vontade pura que não se encontra nos seres racionais finitos. Do que se conclui que o “bem absoluto” (a vontade boa) é puramente “formal”, pois a lei moral é apenas um “conhecimento transcendental”; sendo assim, com a análise moral de Kant, “a razão volta-se para si mesma e não pode jamais se pensar fora dela mesma”. A verdadeira questão a ser enfrentada a partir deste “conhecimento transcendental” da lei moral, seria a de saber como a razão poderá operar a passagem (*Übergang*) para a moralidade (*Sittlichkeit*). O próprio Kant teria reconhecido a dificuldade ao tentar pensar um possível

²⁰⁷ Para uma análise da relação entre Kant e Rehberg, Lukas Sosoe, “Kant et Rehberg sur la Théorie et Praxis”, in: *L'Année 1793, Kant: sur La Politique et La Religion*, Dir. Jean Ferrari, Paris, Vrin, 1995, p.145-50.

²⁰⁸ Apud Lukas Sosoe “August Rehberg: l'Homme et l'oeuvre” in: *Recherches sur la Révolution française*, p.28, *passim*. Também na resenha que faz da segunda *Crítica*, Rehberg afirma tese semelhante, “Rezension der ‘Kritik der praktischen Vernunft’” (1788), in: *Materialien zu Kants ‘Kritik der praktischen Vernunft’*, p.185.

²⁰⁹ Com esta distinção, Rehberg na verdade vai atacar o kantismo numa de suas teses centrais da autodeterminação da razão.

“respeito” que o ser racional finito tem pela lei moral, no entanto, o argumento seria insuficiente, segundo Rehberg, na medida em que o respeito está sempre vinculado ao “sentimento de prazer”. A questão de Rehberg, em suma, é saber se a prática da moralidade se deixa compreender como efeito imediato da razão pura prática; e se, de fato, “a razão volta-se para si mesma e não pode jamais se pensar fora dela mesma”, sua resposta pretende atribuir uma função para a sensibilidade. Ao passo que para Kant:

a questão de saber como uma lei pode ser por si mesma e imediatamente um princípio determinante para a vontade (*Bestimmungsgrund des Willens*) [...] é uma questão insolúvel para a razão humana, a qual se traduz na questão de saber como é possível uma vontade livre. Não deveremos mostrar *a priori* como a lei moral fornece um móbil, mas o que, como móbil, ela produz”²¹⁰.

Como Rehberg desvia a questão da segunda *Crítica*, quanto ao “que” pode ser o móbil para o agente moral, a saber, o respeito pela lei, para a questão, vetada por Kant, de saber “como” a razão sair de si mesma e determinar a vontade, ele recorre ao seguinte pressuposto: a idéia de um “ser primeiro infinito constitui o fundamento da relação do mundo inteligível e do mundo dos fenômenos” ²¹¹. O comentário crítico de Rehberg à segunda *Crítica* ilustra uma interpretação demasiada “empirista” do idealismo kantiano, i.e., ele compreende ao pé da letra o dualismo entre “mundo sensível” e “mundo inteligível”, perdendo a perspectiva epistemológica do idealismo. Talvez por isso mesmo, Kant tenha comentado a resenha de Rehberg dizendo apenas que ele teria ido “longe demais”²¹². De qualquer forma, importa notar a insistência do Conselheiro de Hanover sobre a não necessidade de “um conceito absoluto de liberdade”; pois para a moralidade, bastaria um conceito “relativo” de liberdade, o qual admite a dependência de móveis sensíveis – exatamente no sentido das teses de Hommer indicadas mais acima. A esta posição sobre a moral vai corresponder um juízo político.

Rehberg inicia sua análise da Revolução resumindo o que considera ser a doutrina jurídica e política dos revolucionários franceses, da seguinte forma:

Todas as relações entre os homens na sociedade civil devem ser julgadas unicamente segundo leis da necessidade moral como relações puramente naturais:

²¹⁰ Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft, Werke*, vol. 6, A128.

²¹¹ Apud Lukas Sosoe, “August Rehberg: l’Homme et l’oeuvre”, p.33. Paralelamente, na resenha da segunda *Crítica*, op. cit., p.190.

²¹² Ibid., p.27.

tudo o que na sociedade civil pode e deve ser de direito, se deixa demonstrar a partir de leis que têm sua origem na razão. Também não há senão uma única Constituição, uma única legislação para todos os povos da Terra; ela certamente não é a melhor, mas é a única legítima. Ela consiste na liberdade universal ilimitada, sob o reino desta necessidade moral ²¹³.

Rehberg acusa nos revolucionários um racionalismo abstrato que descuida da complexidade empírica, não opera o juízo político segundo a prudência que lhe é peculiar e necessária. Um modelo de pensamento cuja pretensão é se impor universalmente como “legislação para todos os povos da Terra”, pois supõe ser a “única legítima”, na medida em que deriva de uma “necessidade moral”. O mesmo eixo fundamental em torno do qual apresentou as críticas ao juízo moral de Kant, aparece na consideração da posição política dos revolucionários. Da mesma forma que o Imperativo categórico é apenas *principium dijudicationis* da lei moral, mas nunca seu *principium executionis*, o princípio pelo qual a lei moral possa ser executada, também no domínio político é preciso ter prudência na aplicação das leis supostamente derivadas da razão. De fato, Rehberg parece mesmo oscilar entre duas formas de crítica: de um lado a afirmação, derivada de Burke, de que a realidade social é muito mais rica que uma abstração teórica – de onde o disparate dos revolucionários ao tentar impor uma teoria ao real²¹⁴ –; de outro lado, uma crítica mais específica ao projeto revolucionário – uma crítica radical aos “supostos” direitos humanos. No primeiro caso, trata-se da doutrina segundo a qual a teoria é sempre uma indução feita a partir dos ensinamentos da experiência, no segundo, aplicando esta doutrina como princípio de avaliação, a acusação à Declaração dos direitos como “contraditória”.

A declaração da igualdade de todos os homens, afirma Rehberg, é algo de espantoso, pois nenhum estado nasceu fundado sobre direitos universais do homem – eis o ensinamento da história empírica ignorado pelos revolucionários –; e mais, é impossível que o seja – eis a

²¹³ A. W. Rehberg, *Recherches sur La Révolution française*, trad. Lukas K. Sosoe, Paris, Vrin, 1998, p.79-80.

²¹⁴ Léo Strauss, *Droit Naturel et Histoire*, trad. M. Nathan e E. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, p.270-1: “Burke nega que as constituições possam ser ‘feitas’, ele afirma que elas devam ‘crescer’; ele rejeita a idéia que a melhor ordem social possa ou deva ser a ordem do indivíduo, de um sábio ‘legislador’ ou fundador”. Nesta direção: “Se há um tema recorrente nas cartas, discursos e escritos de Burke, é sua insistência sobre o mal moral e político que decorre da intromissão da teoria na prática política. É a teoria enquanto tal que ele rejeita; sua insistência sobre os males ligados a intromissão da teoria não é contrabalançada pela confiança de uma teoria bem fundada da qual os homens teriam necessidade para guiar sua política. A seus olhos, uma teoria bem fundada seria uma teoria que negaria a si mesma”, Harvey Mansfield Jr., “Edmund Burke” in: *Histoire de La philosophie politique*, Leo Straus & Joseph Cropsey, trad. Oliver Sedeyn, Paris, PUF, p.763. No mesmo sentido os argumentos de Benjamin Delannoy, *Burke et Kant interprètes de la révolution française*, Paris, L’Harmattan, 2004, particularmente, p.56-62.

lição de prudência que devemos extrair da história²¹⁵. A confusão operada pelos constituintes franceses consiste em tomar as categorias jurídicas, que sempre são “inventadas e acordadas arbitrariamente”, como se expressassem a humanidade, mas uma “assembléia universal”, na qual todos têm o mesmo direito, é apenas a “comunidade cristã”:

há uma assembléia universal na qual temos todos o mesmo direito e onde ninguém deve se elevar além do outro: é a comunidade cristã. Diante de Deus, todos os homens são iguais, mas unicamente em relação ao seu criador e na sua relação com ele²¹⁶.

Em outras palavras, não só uma “teoria” que pretenda se impor, descuidando das peculiaridades empíricas, é “totalitária”, como a submissão da política à moral solapa a natureza específica da primeira. Ao assumir o ponto de vista moral, os constituintes se alçaram para além de sua particularidade, de modo que podemos perguntar, afinal, “quem são aqueles aos quais se atribui uma parte da soberania e que deverão decidir uma nova constituição?”²¹⁷. Resposta: é um grupo de pessoas e não a totalidade das pessoas. Mas mesmo que fosse possível uma legislação direta pela totalidade da população, a idéia mesma que anima este projeto é uma confusão entre vontade geral e vontade de todos, uma interpretação literal, e equivocada, da soberania popular.

Até aí a mesma linha de argumentação apoiada na idéia de que a teoria deve ser indutiva, de modo que o juízo político deve sempre se apoiar na história empírica; por conseguinte, a prudência nunca deve ser substituída pelo ponto de vista moral da “humanidade”. Mas Rehberg vai mais longe, ele responde a pergunta acima de modo direto:

Uma massa de gente que consagraram toda sua vida aos trabalhos manuais, que não receberam nenhuma formação intelectual [...]; uma massa de gente que, certamente, são seres racionais e morais, cujo entendimento, razão e moralidade, entretanto, são limitados. Eles devem decidir coisas que exigem conhecimentos precisos e uma visão global do conjunto da nação²¹⁸

Para Rehberg, portanto, interessa ajuizar a Revolução como violência irracional, condenar seus defensores como inimigos, decretar sua retórica da igualdade como falácia

²¹⁵ A.W. Rehberg, *Recherches sur la Révolution française*, p.99.

²¹⁶ Ibid., p.102.

²¹⁷ Ibid., p.114.

²¹⁸ Idem, ibidem.

sobre a propriedade privada, e restabelecer a ordem, a melhor possível, de acordo com a razão (fundada na experiência) e interesse da monarquia. Seus argumentos podem ser alinhados em três passos: uma doutrina da “teoria” indutiva (a qual pode ser aplicada para diversos domínios, inclusive na moral, como na resenha da segunda *Crítica* e no texto *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion*); a consideração da importância da história e da prudência como elementos correlatos e constitutivos de uma “boa” teoria; e, por fim, como conclusão, a acusação ao projeto revolucionário de sobrepor a moral à política. O objetivo mais geral deste capítulo é mostrar a posição de Fichte segundo a qual, antes de julgarmos a revolução, como evento histórico e político, é do estatuto do juízo político que devemos cuidar, saber de onde julgamos, para efetivamente decretar de que lado está a razão, e, para espanto de Kant, ela estará do lado dos revolucionários²¹⁹. De certa forma, as *Considerações* constituem uma recusa sistemática destas três afirmações de Rehberg. Mas antes são necessários alguns outros esclarecimentos.

3.3. Jacobinismo e correção moral do juízo político

No texto sobre a relação entre teoria e prática de 1793, Kant apresenta algumas considerações que servem como contraponto às teses de Rehberg (muito embora, as considerações da primeira parte, sobre a moral, sejam direcionadas nominalmente a Garve e da segunda, sobre a política, a Hobbes). Para estabelecer o debate a partir de premissas básicas, Kant inicia o texto apresentando uma definição nominal de teoria e prática e esclarece o modo de sua relação. Por teoria deve-se entender um conjunto de regras que serve de princípio e no qual se faz abstração das condições de aplicação; por prática, por outro lado, a efetuação de um fim pela adesão a certos princípios²²⁰, o que significa que Kant toma a idéia de prática no sentido de uma classificação lógica mais ampla, e não no sentido mais restrito de uma “filosofia prática (que se define pela determinação autônoma da vontade por meio de seu vínculo com a razão). Além disso, é por um ato da faculdade de julgar (*Urteilkraft*) que se distingue se algo é ou não caso da regra.

²¹⁹ Tanto os “revolucionários” propriamente, quanto o grupo do qual Fichte se aproxima intelectualmente chamado “Os iluministas”. Grupo este fundado em torno de 1780 cujos nomes mais conhecidos são os de Reinhold e Jacobi, Herder e Goethe, o pedagogo Pestalozzi, o futuro ministro da Pússia, Hardenberg, entre outros. Fichte cita o nome de um dos participantes do grupo, Knigge, em nota de pé de página. Ainda que a diretriz deste grupo seja reformista, a “paternidade espiritual” das *Considerações* advém de seu “Iluminismo”. Cf. Marc Richir “Révolution et transparence sociale”, Introdução à tradução francesa de Jules Barni das *Considerações*, Paris, Payot, 1974, p. 264 (nota 10).

Pelo que apresentei acima acerca das considerações de Rehberg, tanto sua resenha da segunda *Crítica* quanto sua investigação sobre a Revolução francesa, suponho que ele não discordaria destas premissas básicas. Mas logo em seguida, Kant já apresenta, ainda em termos gerais, o ponto central da discordância, ao afirmar que não é um problema da teoria quando supomos que ela não é válida para a prática. Na verdade, quando isso ocorre é porque, em geral, “não há bastante teoria” na consideração da questão²²¹. Como mostrei, o juízo de Rehberg, principalmente quando avalia a Revolução, assevera a imprudência em aplicar uma teoria sem maiores considerações tiradas da experiência. Kant, na direção contrária, afirma que o valor da prática se funda inteiramente na sua conformidade com a teoria e “tudo está perdido se as condições empíricas e, por conseguinte, contingentes do cumprimento da lei se transformam em condições da própria lei e a prática pretenda controlar a teoria”²²². Afinal, a diferença entre os resultados matemáticos da *teoria* dos projéteis e da *prática* do artilheiro, não significa uma imperfeição da primeira, mas apenas – para que os resultados se ajustem – que se some àquela *teoria* mais ampla, uma mais estrita sobre a resistência do ar. Embora a impressão primeira pudesse ser outra, de fato a discrepância entre teoria e prática decorre da falta de teoria. Para justificar esta tese geral sobre a relação entre teoria e prática, Kant vai apresentar o tema segundo três perspectivas: da moral, da política e do ponto de vista cosmopolita. Algumas de suas asserções podem dar a medida da distância que o separa do pensamento reacionário de Rehberg e, ao mesmo tempo, do “jacobinismo” das *Considerações* de Fichte sobre a Revolução.

Ainda na primeira parte do escrito, Kant afirma (repondo a uma acusação de Garve) que ele nunca supôs que o homem deveria renunciar ao seu fim natural, pois “ele não pode fazer isso”, apenas afirmar que era preciso “abstrair” de tal consideração no cumprimento do dever, i.e., não fazer da felicidade a *condição* do cumprimento do dever²²³. Por isso, diz Kant, o dever nada mais é do que a restrição da vontade à condição de uma legislação universal, e, por conseguinte, é um conceito suficiente para execução da lei moral. É certo que a vontade deve ter motivos, mas daí não se conclui a necessidade de outros princípios além da lei moral, pois eles não são necessariamente – como supõe Rehberg, ao afirmar que o respeito só pode ser “sentimento de prazer”, estes motivos não são objetos referidos ao sentimento físico propostos como fins, mas a própria lei moral. Os motivos não são objetos (*Triebfeder*),

²²⁰ Kant, *Über den Gemeinspruch, Werke*, vol. 9, A201.

²²¹ Kant, *Über den Gemeinspruch, Werke*, vol. 9, A202.

²²² Ibid., A206.

²²³ Ibid., A209.

relacionados aos sentimentos físicos, propostos como fins – como supõe Rehberg –, mas o efeito subjetivo da lei moral.

Paralelamente, as considerações de Kant sobre a relação entre teoria e prática do ponto de vista político indicam a distância entre ele e Rehberg. Em primeiro lugar, o “contratualismo” político deve ser matizado, pois:

entre todos os contratos pelos quais uma multidão de homens se une numa sociedade (*pactum sociale*), o contrato que entre eles estabelece uma constituição civil (*pactum unionis civilis*) é de uma espécie muito peculiar que, embora tenha muito em comum quanto à execução, se distingue essencialmente, no entanto, de todos os outros no princípio de sua instituição (*constitutionis civilis*)²²⁴.

Vimos Rehberg descuidar deste matiz ao afirmar que a teoria é sempre uma indução feita a partir dos ensinamentos da experiência. O contrato de constituição da sociedade não pode ser pensado, por indução, a partir dos casos dados na experiência, pois no “princípio de sua instituição” ele difere de qualquer um destes casos. Uma razão paralela que Kant alega para impor a diferença de natureza entre a constituição civil e os contratos privados, é de que a primeira, a constituição de uma sociedade (*Gesellschaft*), é um dever incondicionado, enquanto os outros são condicionados a interesses contingentes²²⁵. Rehberg, no entanto, poderia argumentar que mesmo supondo a distinção entre os dois casos, poderíamos chamar de direito público e direito privado, ainda sim seriam necessários argumentos adicionais para justificar a idéia de que o primeiro funda-se em princípios *a priori*.

Aí, a meu ver, está ponto chave da divergência. Para Kant, não somente teoria e prática (em sentido amplo) se conectam harmoniosamente, como, os princípios *a priori* da moral estão na base da filosofia prática e, em decorrência disso, da política. Contra as acusações de que a política não deve ser julgada do ponto de vista moral, Kant pretende mostrar as “condições transcendentais” de sentido da noção basilar da política, a constituição civil; que esta, portanto, se funda em princípios *a priori*, os quais, em última instância, vinculam-se à lei moral. Assim, a liberdade de cada membro (como homem), a igualdade (como súdito) e a independência (como cidadão) são princípios *a priori* que dão inteligibilidade ao estado. Um governo erigido sob o princípio da benevolência, buscando a felicidade dos súditos, é paternal e despótico, ao pretender decidir como os súditos devem ser felizes, daí o princípio segundo o qual o estado deve ser erigido em vista da liberdade. Por

²²⁴ Kant, *Über den Gemeinspruch, Werke*, vol. 9, A232-3.

outro lado, a igualdade jurídica dos súditos é condição do pacto social, na medida em que apenas o direito de coação de cada um sobre todos os outros permite que o princípio da liberdade seja mantido. No entanto, para se evitar a contradição denunciada por Rehberg segundo a qual a igualdade – além de absurda por não respeitar as diferenças “históricas” e “naturais” entre os indivíduos – estaria na base da legitimidade da revolta contra o governante, Kant argumenta que o direito de coação entre os súditos não se estende ao chefe de estado, uma vez que ele não é membro desse corpo, mas seu criador ou conservador.

Um terceiro princípio *a priori* é introduzido por Kant como garantia da fundação racional do estado (como sua condição transcendental), o princípio de independência (*sibi sufficientia* ou *Selbständigkeit*) dos membros como cidadãos. Este princípio impõe a distinção entre o “cidadão do estado” (*citoyen* ou *Staatsbürger*) e o “cidadão da cidade” (*bourgeois* ou *Stadtbürger*), ou ainda, na linguagem da *Metafísica dos Costumes*, entre o cidadão ativo e cidadão passivo. Por meio desta distinção, Kant garante a vocação republicana do estado sem se comprometer com a tese de uma democracia direta²²⁶. O critério que permite a distinção é de “auto-suficiência” (*Selbständigkeit*), de forma que para ser cidadão co-legislador (*citoyen*) é preciso ser “seu próprio senhor”, i.e., possuir alguma propriedade da qual possa tirar seu sustento (incluído nesta “toda habilidade, ofício, talento artístico ou ciência”). Neste caso, ser “seu próprio senhor” (cidadão co-legislador), quando se recebe de outros os meios de viver, é preciso que os adquira por alienação (*veräußerung*) do que é seu²²⁷. Conforme afirma Philonenko, a síntese entre liberdade e coação jurídica se funda nos conceitos de cidadania e república – como conceitos correlatos. Deste modo Kant utilizaria a distinção entre o cidadão co-legislador e cidadão passivo e evitar, ao mesmo tempo, a idéia de uma igualdade total entre os indivíduos. Esta operação conceitual permite que ele mantenha duas teses importantes e, aparentemente, incompatíveis: a soberania popular e a propriedade privada²²⁸. Fichte, que toma a lei moral como fundamento transcendental do juízo político sem esta mediação, vai interpretar a soberania ao pé da letra e radicalizar a crítica à propriedade privada²²⁹.

²²⁵ Ibid., A233.

²²⁶ Numa outra direção A. Philonenko, “De la démocratie chez Kant et Fichte”, in: *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997, p.407: “Com a idéia de *sibi sufficientia* Kant introduz uma nuance: é menos a propriedade em seu sentido mais sumário do que a autonomia ética e econômica”. Não vejo vinculação entre “autonomia ética” e o que caracteriza a auto-suficiência econômica no argumento de Kant.

²²⁷ Kant, *Über den Gemeinspruch, Werke*, vol. 9, A245. Já se observou a dificuldade de Kant em distinguir o trabalho dos empregados domésticos, como um caso específico.

²²⁸ Philonenko, *Théorie et Praxis*, p.37.

²²⁹ Segundo Krüger, como a liberdade em Kant nunca deixou de ser “liberdade para o mal”, decorre daí a dificuldade de organização política e a separação, em última análise, entre a soberania e o povo; *Critique et morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961, #29. A idéia de soberania em Kant não é unívoca, como mostra

Fundado nestes princípios *a priori*, o contrato originário não pode ser pensado, por conseguinte, à luz das experiências contratuais privadas, e também não deve ser procurado na história empírica como um *fato* (*Faktum*), “como se houvesse de provar a partir da história” este pressuposto da vida política, trata-se antes, de uma “simples idéia da razão”. Porém, antes que Rehberg pudesse argüir que esta tese prova que, de fato, o estado concebido segundo tais princípios *a priori* vale na teoria, mas não na prática, Kant acrescenta: uma idéia, todavia, a qual tem realidade empírica (prática –em sentido estrito) indubitável, no sentido de obrigar todo legislador a fornecer leis *como se* pudessem emanar da vontade coletiva do povo.

Mas se o contrato originário é uma idéia que deve estar no horizonte do legislador e do governante e, portanto, argumentos tirados da experiência histórica empírica não constituem “teoria suficiente” da política, também é preciso considerar que este é o ponto de vista do juízo do legislador²³⁰. Ele legisla *como se* a lei emanasse da vontade coletiva, mas de fato ela não emana, ao súdito só resta obedecer. Assim como o juízo político de Rehberg é a expressão da incompreensão da “boa teoria” (que submete a política à moral), o moralismo revolucionário não a compreende melhor. Entre os princípios *a priori* e a experiência política do estado vai a distância entre a Idéia e a realidade, por isso mesmo o juízo em defesa do direito de resistência ou de revolução não é menos truncado que o de Rehberg. Mas enquanto este último peca por desconsiderar a *idéia* (moral) que está na base do juízo político, aqueles que (como Fichte) pretendem fazer valer imediatamente os princípios do contrato político se precipitam e desconsideram o *como se* indicado acima.

É preciso acrescentar aos três princípios de constituição do contrato originário (liberdade, igualdade e independência), um princípio de conservação: aquele segundo o qual a lei pública é irresistível. Pois, não pode existir organização social que tenha existência de direito sem este princípio, uma vez que sem ele toda constituição civil seria aniquilada. Embora os súditos não tenham direito de resistência, não podemos admitir que o soberano não possa errar ou ignorar algo (o que equivaleria a vê-lo como tendo sido agraciado por inspirações divinas), por conseguinte, resta o direito da liberdade de escrever. É assim, a meu ver, que em 1793 Kant entende a idéia de uma submissão da política à moral²³¹, a partir da idéia de uma determinação completa das máximas segundo a lei moral – ainda que com

Ricardo R. Terra, *A política tensa*, São Paulo, Iluminuras, 1995, p.43-57. De qualquer forma: “A soberania vai sendo absorvida pela pessoa do governante de tal forma que até mesmo essa referência ao povo por meio da representação acaba desaparecendo”, p.49.

²³⁰ Kant, *Über den Gemeinspruch, Werke*, vol. 9, A 251, “Urteil des Gesetzgebers”.

²³¹ Ricardo R. Terra, *Passagens, estudos sobre a filosofia de Kant*, São Paulo, UFRJ, 2003, p.126: “Kant não pensou a Revolução francesa somente a partir do ponto de vista político, mas também a partir de uma perspectiva filosófica da história”.

diversas mediações. O projeto de realizar a liberdade talvez tenha feito Fichte – inspirado em Kant – esquecer tais mediações, pois na lei moral não deve haver o que corrigir – por isso ela é incondicional –, e pretender eliminar qualquer indeterminação da vida política.

3.4. Como julgar as revoluções (*Staatsveränderungen*)?

Antes de tudo, importa saber qual pode ser o estatuto do “juízo público” sobre a Revolução. Há duas questões possíveis, segundo Fichte, sobre a Revolução, uma sobre sua legitimidade e outra sobre sua sabedoria; num caso perguntamos se o povo tem o direito de mudar a Constituição, no outro, se os meios adotados atenderam aos objetivos propostos. Fichte sobrepõe à distinção kantiana entre imperativos hipotéticos (de habilidade ou de prudência) e o imperativo categórico, o tema da sabedoria e da legitimidade. Enquanto, na linguagem kantiana, da consideração de fins não pode advir uma determinação moral da vontade, mas apenas um cálculo dos meios mais adequados para fins dados; paralelamente, agora nos termos de Fichte, do assentimento dado aos juízos de experiência decorrem vários prejuízos políticos²³². Importa, então, remediar contra esta “ilusão secreta da sensibilidade”²³³ que nos faz julgar em termos de “opinião” o que é assunto de “saber”²³⁴, nos faz avaliar o que é de direito mediante considerações de fatos, e receitar a prudência onde a lei moral ordena absolutamente. E não há melhor remédio, como de resto o mostrará mais tarde a *Doutrina-da-ciência*, que a própria idéia da liberdade:

Quando (“os iludidos”) falam daquilo que deve ser (*von einem Sollen*), querem exprimir algo que pode ser de outro modo (*ein Andersseynkönnen*), porque para o que é necessariamente como é (*was so seyn muss*) e não pode absolutamente ser de outro modo, nenhum homem racional buscará [saber] se isto deve ser (*Sollen*) assim ou de outro modo. Nisto eles reconhecem que são independentes da necessidade natural (*Naturnotwendigkeit*)²³⁵

²³² Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, *SW*, vol. 6, p.52. (doravante citado apenas como *Beiträge*)

²³³ *Ibid.*, p 54.

²³⁴ *Ibid.*, p 47.

²³⁵ *Ibid.*, p. 55.

Portanto, mesmo quem está inebriado pela “ilusão secreta da sensibilidade” é obrigado a reconhecer que há ações livres nos seres racionais, i.e., seres que têm certa independência da necessidade natural. Mas não basta pressupor a idéia de liberdade sem considerar a mudança no *modo de pensamento* que ela implica. A questão da liberdade não é a de investigar se algumas ações devem ser assim ou de outro modo, i.e., se se relacionam a certa regra de ação, mas é, antes, esta: de onde advém esta regra? Ou seja, retomando a distinção de Kant, esta regra é pragmática ou propriamente prática? (no fundo, saber se há um uso propriamente prático da razão é saber se a razão tem em si o poder de determinação do arbítrio). Uma premissa básica precisa ser estabelecida: a regra não pode advir da ação que se trata de julgar segundo ela, pois a ação deve ser determinada pela regra e não esta por aquela. No entanto, assim pensam “os iludidos” com a sensibilidade: a regra decorre de outras ações livres dadas pela experiência, e por uma abstração daquilo que é comum nos móveis das ações, encontramos uma unidade que lhe sirva de lei. Para os “iludidos”, a razão não tem poder movente e as regras que ela estabelece são sempre “conselhos da prudência” – seguindo a terminologia da *Grundlegung*. Mas então, pergunta o delator da “ilusão”, devemos, por exemplo, julgar o edito de religião que governa a Prússia²³⁶ segundo o patriarca Abraão? Ou devemos estabelecer uma lei própria para cada época? Ou uma para cada indivíduo derivada da experiência de sua própria liberdade? Em suma, nada na experiência permite determinar qual é a melhor destas alternativas, pois não podemos retirar dela suas condições de funcionamento, e nisto Fichte e Kant estão de acordo contra Rehberg. Em suma, para Fichte, a experiência não pode responder a questão do direito na medida em que esta última implica em liberdade²³⁷. Seguindo a letra de Kant, Fichte sustenta contra a posição reacionária de Rehberg, que uma coisa é buscar o dever e outra, bem diferente, buscar seu interesse de uma maneira racional. E, para o primeiro caso, deve necessariamente (como ensina Kant) pressupor o conceito de vontade vinculado ao de razão.

Quero insistir na herança kantiana que está origem da consideração inicial de Fichte: o conceito de vontade como poder de autodeterminação da razão sustenta sua crítica ao pensamento reacionário. A “ilusão secreta da sensibilidade” já tem suas vítimas, primeiro Hommel e agora Rehberg, ao fazê-los crer que a vontade se resume a uma faculdade de

²³⁶ Fichte se refere ao edito de 9 de julho de 1788. Com a morte de Frederico II e o advento de Frederico-Guilherme II se inicia uma política de combate contra os representantes da *Aufklärung* e, por conseguinte, contra a liberdade do pensamento filosófico. Wöllner, um pastor de espírito “estreito”, assume o lugar de ministro antes ocupado por Zedlitz, a quem Kant dedicou a *Crítica da razão pura*, iniciando uma política de “tolerância” religiosa pela qual aqueles que tivessem opiniões dissidentes deveriam se abster de divulgar suas idéias. Para mais detalhes, cf. Delbos, op. cit., p. 488-490 (nota).

²³⁷ Fichte, *Beiträge, SW*, vol. 6, p. 57.

desejar determinada por inclinações de modo imediato – sem reflexão – ou mediato – quando a razão escolhe os meios para esta ou aquela direção. É por supor uma faculdade mais nobre para a vontade, como autodeterminação da razão (por conseguinte, uma instância que está para além da sensibilidade) que Fichte infere do reconhecimento “de que há ações livres” a “independência da necessidade natural”, i.e., o poder movente da razão sobre nossas inclinações. Ainda que tenhamos de responder até onde e porque seria necessário interpretar num sentido tão radical esta “independência”, o eixo em torno do qual gira a disputa já está delimitado. O certo, por enquanto, é que a distância entre o juízo político de Kant e o de Fichte não está na vinculação entre razão e vontade, i.e., no conceito de autonomia.

Mas Rehberg poderia muito bem explorar a “letra” de Kant e responder que não há uma *implicação* direta em aceitar a disjunção entre imperativos hipotéticos e o Imperativo categórico (assumir que a questão do direito não se resolve em fatos, ou ainda, que há uma razão prática no sentido idealista) e afirmar que “de juízos de experiência decorrem vários prejuízos políticos”. Em outras palavras, pode muito bem ser verdade que a experiência nos faça prejudicar, equivocadamente, os eventos políticos, mas dizer que isto decorre de uma negligência quanto ao conceito de razão prática no sentido idealista, talvez seja afirmar demais. Para tanto, bastaria insistir que a Revolução é *fenômeno* político e, como de resto, todo fenômeno, só pode ser julgada em termos de prudência e não de moral. Já sabemos qual é a posição de Kant, embora não admita o direito de Revolução, não é menos verdade que recusa uma avaliação em nome da prudência, daí a tese de que a política deve ser subordinada à moral.

Fichte pende para uma direção decisiva: a questão do “direito não advém do tribunal da história”²³⁸, mas, é bom lembrar, a história empírica de Rehberg não é a *Weltgeschichte* de Kant, de modo que o tribunal empírico de Rehberg deve ceder lugar para o tribunal da lei moral; o qual, por sua vez, dá sentido à história de libertação do gênero humano como seres racionais. De acordo com Kant, ao fato de que à moral não importa considerações de prudência (por conseguinte, que há uma razão prática que pode “mover” o arbítrio) é preciso acrescentar que o fenômeno político da revolução deve ser julgado do ponto de vista da primeira, da moral, e não da segunda, da prudência.

Ao exigir da lei um primado em relação aos atos humanos que se dão no tempo, o único lugar que resta para encontrar a lei – como fundamento das ações – é no próprio Eu.

²³⁸ Fichte, *Beiträge, SW*, vol. 6, p. 58.

Entretanto, ainda uma vez a “ilusão secreta da sensibilidade” poderia nos fazer identificar o “eu” ao conteúdo sensível e psicológico talhado pelas coisas exteriores da experiência; este, porém, não é nosso verdadeiro “eu”: mas apenas “uma adição estranha” a ele. O lugar de honra reservado para a lei está na forma pura e originária do “eu”, tal como ele seria “fora de toda experiência”. Como aprendemos em Kant que não há conhecimento fora da experiência, o conhecimento de que há uma lei em nós, a lei moral, é que nos permite deduzir a forma originária do “eu”²³⁹. Em outras palavras, a existência desta lei em nós, como “fato”, nos conduz então à forma originária de nosso “eu”, e esta forma originária se deduz, em contrapartida, da aparição da lei no fato, como “o efeito na causa”.

A existência em nós de tal lei, enquanto fato, é, sem dúvida (como todas as coisas de fato), dada à nossa consciência pela experiência (no caso, interna); é por esta experiência que, nos casos particulares, temos consciência de uma voz interior (“não faça isso!”, “faça aquilo!”). A experiência nos mostra certas manifestações particulares desta lei, mas ela não pode produzir a própria lei. Da diferença entre a forma pura e o caráter empírico do eu, temos a forma do mandamento, i.e., como não há uma identidade entre “forma pura” do “eu” e seu caráter empírico, a lei aparece ao nosso eu empírico na forma de mandamento como já nos ensinara a *Grundlegung*²⁴⁰. Esta lei demanda apenas por ações que dependem unicamente da razão, e não da necessidade física (*Naturnotwendigkeit*), ou seja, demanda ações livres e, por isso, se chama lei moral (*Sittengesetz*). As expressões de manifestação desta lei são aquelas da consciência (*Gewissen*²⁴¹) de juízo interior, de satisfação interior etc.

Esta vinculação entre lei moral e liberdade está em consonância com os ensinamentos práticos de Kant, mas ela responde à Rehberg? Que a consciência moral seja *ratio cognocente* da liberdade Kant já o mostrara, acrescentar que esta liberdade consiste no próprio “eu” (enquanto liberdade) não é de todo convincente ainda, e apenas a “dedução genética” da *Doutrina-da-ciência* poderá esclarecer melhor este ponto. De qualquer forma, em que isto ajuda para justificar que o juízo sobre o fenômeno político da Revolução deva situar-se transcendentemente, i.e., deve se valer da lei moral? Resposta: o pressuposto de que apenas um ponto de apoio fixado fora da série condicionada da experiência pode “retificar o juízo público” (sobre a Revolução) para além das paixões e interesses circunstanciais (anacronicamente poderíamos dizer, “ideológicos”). Depois de 1794, Fichte poderá suprimir o “fato” da lei moral em nome da própria autodeterminação do “eu”, por enquanto, o “eu” é

²³⁹ Fichte, *Beiträge, SW*, vol. 6, p. 59.

²⁴⁰ Kant. *Grundlegung*, Werke, vol. 6, BA8. Mais acima p. 14.

²⁴¹ Para reforçar o sentido moral, Fichte utiliza o termo *Gewissen* e não *Bewusstsein*.

focado pelo viés da lei moral, mas o que é decisivo é que um partido já foi tomado: na série condicionada não há ponto de apoio razoável para decidir o juízo (aqui o juízo especificamente político). A recusa da teoria, em última instância (por parte de Rehberg), supondo um descompasso entre teoria e prática, constitui apenas um *parti pris* em defesa da monarquia, pois tem como petição de princípio a idéia de que uma práxis apoiada na experiência e não na teoria já não seja uma afirmação teórica²⁴² – o que apenas revela uma teoria envergonhada de si mesma. Aqui intervém uma diferença de perspectiva entre Fichte e Rehberg cuja medida é dada pela idéia de história. Para o segundo, a sabedoria consiste em olhar para o futuro a partir do passado, mas esta lição de prudência supõe o estado monárquico como fim dado e trata os homens como meio para ele²⁴³. Na direção contrária, Fichte, também aqui herdeiro de Kant, pensa o homem como fim em si a partir do qual a história pode ter sentido.

Mas dizer que apenas a lei moral pode servir de princípio do juízo público sobre a Revolução, seria suficiente para evitar a investida contra-revolucionária de Rehberg? Em outras palavras, um acordo quanto à condição de possibilidade do juízo seria suficiente para garantir um acordo quanto ao “resultado” do juízo? Afinal, Rehberg pode subscrever a lei moral sem admitir que o direito de revolução dela decorra²⁴⁴. Esta “possibilidade de aplicação” deve entrar em cena: é preciso deduzir do princípio do juízo, a lei moral, o objeto de sua predicação, i.e., a legitimidade da Revolução. Como se trata de juízo, e não de opinião, ou bem qualquer revolução é legítima (ainda que sob certas circunstâncias), ou bem a Revolução em tela (a dos franceses) é coisa de arruaceiros liderados por Robespierre.

Novamente podemos inferir, com certa facilidade, qual é o pressuposto que condiciona a argumentação de Fichte. Vemos a suposição de um absoluto prático exigir a “retificação” dos juízos sobre a Revolução, a saber, a liberdade incondicionada do “eu”. Na medida em que é pela lei moral que tomamos consciência da liberdade (pois a primeira é a expressão da segunda), i.e., que tomamos consciência de quem somos, a lei moral deve ser a referência para o juízo e, por isso mesmo, a nota característica mais fundamental de uma vontade que não se confunde com as inclinações, a qual, se fosse totalmente transparente a si mesma, ultrapassaria o jogo dos interesses sempre parciais, para viver num reino dos fins que poderia, finalmente, suprimir o estado.

²⁴² A.Philonenko, *Théorie et Praxis*, p.89.

²⁴³ Ibid., p.146.

²⁴⁴ E na resenha à segunda *Crítica* ele o fez, para tanto separou, como mostrei, o princípio de conhecimento da lei moral, o imperativo categórico, e seu princípio de execução – o qual deve levar em consideração os ensinamentos empíricos a partir do sentimento de prazer.

* * *

Sob a questão geral “Um povo tem, em geral, o direito de mudar sua constituição política?” (Cap. 1 das *Considerações*), Fichte apresenta o tema da “aplicação”²⁴⁵ da lei moral aos eventos políticos; para tanto introduz a relação de imanência entre dois conceitos chaves em sua argumentação: a destinação (*Bestimmung*) do homem e a própria liberdade. Na medida em que estes conceitos estão numa relação recíproca, como veremos, Fichte pretende extrair o caráter inalienável do direito de mudar a constituição (*Staatsveränderungen*), i.e., pretende legitimar o direito de revolução. Garantido este direito, o juízo sobre a Revolução francesa pode então ser “retificado”. Para dizer numa palavra, certo desnível entre a liberdade como “origem” e fundamento de nossa vida, nosso eu, e como liberdade total que plasma a realidade, a qual só pode ser pensada como *destinação*, faz com que o primeiro sentido de liberdade fundamente o direito de mudar as Constituições (como estruturas estatais) em nome da consumação do segundo sentido, a “finalidade” subjacente ao sentido mesmo do “mundo”. Por isso, se ao final das contas, Fichte diverge inteiramente de Kant quanto ao direito de Revolução, isto não impede que ambos concebam a liberdade – que torna o homem fim em si – como o fundamento do juízo político e, por isso mesmo, ele deve ser vinculado ao sentido da história (*Weltgeschichte*) e não à história empírica (*Historie*) de Rehberg²⁴⁶.

Para instaurar o debate sobre pressupostos minimamente aceitos por todos os lados, convém lembrar a premissa de que todas as sociedades civis (*bürgerliche Gesellschaft*), conforme ensina Rousseau, se fundam, “no tempo”, sobre um contrato²⁴⁷. E Rehberg, contra Rousseau, acrescenta: como todas as constituições, como contratos originários, se fundam sobre o direito do mais forte, a desigualdade de direitos é parte estrutural das próprias sociedades humanas. Acréscimo que os intérpretes revolucionários de Rousseau notadamente teriam ignorado ao exigir uma *igualdade* na “Declaração dos direitos do homem”. A “sabedoria histórica” de Rehberg reduz, segundo Fichte, o futuro ao passado e o possível ao real. Já vimos acima os argumentos de Kant quanto ao equívoco de se tomar o contrato social

²⁴⁵ Sobre o tema da aplicabilidade, ver a discussão sobre a aplicabilidade (dedução) do conceito do direito no próximo capítulo.

²⁴⁶ A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, p.98.

²⁴⁷ Fichte, *Beiträge*, *SW*, vol. 6, p. 80.

como fato e não como Idéia. Na mesma linha de Kant, ainda que para extrair conclusões distintas, Fichte vai pensar o contrato a partir do conceito de autonomia²⁴⁸.

Mas qual é a operação que está em jogo no contrato? Resposta de Fichte: Tu desejas que eu não exerça certos direitos meus, porque este exercício te é prejudicial; ora tu também tens direitos cujo exercício me é prejudicial; ora bem! Renuncia aos teus e eu renuncio aos meus²⁴⁹. Podemos repetir a pergunta, agora sobre o fundamento desta renúncia recíproca, ou seja, “de onde vem o princípio da obediência?” (“Quem me determina a lei neste contrato?”), para vermos que apenas “eu mesmo” posso me determinar a assim agir. O interessante é que este contratualismo de Fichte modifica significativamente a noção de “estado de natureza”: porquanto seu sentido é a própria lei moral como lei natural do homem²⁵⁰. Já sabíamos que a lei moral é o ponto de apoio transcendental do juízo (político), agora devemos acrescentar que, por isso mesmo, é também a única fonte para a obrigatoriedade das leis positivas. É porque nos impomos (como sujeito transcendental, bem entendido) uma lei positiva qualquer, estabelecemos um contrato, que ela é obrigatória para nós (como sujeito empíricos): “é nossa vontade, é nossa resolução”. Caberá mostrar mais tarde que estas duas figuras do “eu” são coincidentes; que o sujeito racional em mim é condição mesma do meu “eu” como instância subjetiva e pessoal. O jogo da “determinação recíproca” da *Doutrina-da-ciência* que pretendo explorar no quarto capítulo é a chave para esta espinhosa questão para a filosofia de Fichte. A chave de sua solução passa pelo reconhecimento recíproco das consciências, mas nas *Beiträge* Fichte não apresenta o modo pelo qual a reciprocidade intersubjetiva estrutura a consciência.

Ora, dizer que não há um direito de revolução é declarar a imutabilidade das constituições políticas, como a lei moral é o fundamento de legitimação destas constituições, para saber se há um direito de revolução, devemos saber se a “imutabilidade” está ou não de acordo com a lei moral, ou, mais exatamente: “A imutabilidade de uma constituição política (*Staatsverfassung*) não é contrária a destinação (*Bestimmung*) que a lei moral designa ao homem?” A vinculação kantiana entre liberdade e finalidade direciona a resposta de Fichte. Como bem resume P-P Druet, “os direitos inalienáveis serão deduzidos como condições de possibilidade do cumprimento do dever”²⁵¹.

²⁴⁸ A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, p. 105: “Fichte aprendeu, sem dúvida de Kant, mas também e até mais de Rousseau, que a autonomia não é apenas um conteúdo normativo, mas ainda a idéia principal do método da filosofia e da política”.

²⁴⁹ Fichte, *Beiträge*, *SW*, vol. 6, p 81.

²⁵⁰ Mais abaixo vou tirar consequências importantes desta noção modificada de “estado de natureza”.

²⁵¹ Pierre-Philippe Druet, “La conversion de Fichte à la politique kantienne”, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1975, número 1, p.60.

A “submissão da sensibilidade”²⁵² é o primeiro ato de libertação de nosso eu, o segundo é a “cultura da sensibilidade”²⁵³. Este duplo movimento, cuja condição de possibilidade é a lei moral, permite ao “eu” tomar-se em sua dimensão própria, i.e., livre. Por conseguinte, assume-se que toda conduta puramente passiva é contrária à cultura, pressupondo sempre uma vontade autoponente como o verdadeiro conteúdo da liberdade. A cultura se produz (*geschieht*) como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*) e tende à auto-atividade como seu fim (*und zweck auf Selbsttätigkeit ab*). Nenhum plano da cultura pode ser estabelecido que não seja dirigido para a liberdade e dependa do uso da liberdade²⁵⁴. De onde podemos concluir que a imutabilidade de uma Constituição, de uma ordem contratual positiva, é contrária ao fundamento que a alimenta; inversamente, toda mudança na direção da libertação do homem decorre da própria lei moral. Como, por outro lado, esta mesma lei é único ponto de apoio possível para o juízo (político), a partida parece decidida em favor dos revolucionários. Em suma, a Revolução francesa é legítima porque toda revolução funda-se num direito, sob a condição de ser uma “mudança em direção à liberdade”, i.e., ser conforme ao Imperativo moral, ponto de apoio transcendental para a *Destinação* do homem como liberdade.

Neste sentido, há uma influência decisiva de Kant no que diz respeito ao plano geral das *Beiträge*. Assim como Kant, no escrito sobre teoria e prática, define o direito em função da moral, também aqui, Fichte supõe um dever incondicional na base da vida espiritual e, por conseguinte, do contrato político²⁵⁵. Desta forma, a retificação do juízo público sobre a Revolução francesa depende do deslocamento da consciência empírica para a consciência moral, i.e., é preciso se colocar do ponto de vista da consciência moral. O escopo da história do homem é a determinação completa da vida espiritual pela lei moral, eis a interpretação de Fichte do vínculo crítico entre liberdade e finalidade. Mas, evidentemente, a interpretação que Fichte faz da relação entre moral e direito é muito peculiar. De fato, como diz A. Philonenko, “a democracia não funciona em Kant e Fichte da mesma maneira: o republicanismo de Kant não funciona além dos limites do Estado, em Fichte, num primeiro momento, encontra sua expressão na sociedade humana vista em sua totalidade”²⁵⁶.

²⁵² O genitivo deve ser entendido em sentido “objetivo”, i.e., trata-se de submeter a sensibilidade e não ser, obviamente, submetido por ela.

²⁵³ Fichte, op. cit., p.87-8.

²⁵⁴ Fichte, *Beiträge*, *SW*, vol. 6, p 89.

²⁵⁵ Philonenko sustenta que outros kantianos, mais ortodoxos que Fichte, como T. Schmalz e G. Hufeland, vão na mesma direção de fundar o direito na lei moral, *Théorie et pratique*, p.115.

²⁵⁶ A. Philonenko, “De la démocratie chez Kant et Fichte”, in: *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, p.407.

Porém, parece haver um ponto de vista sob o qual a razão parece não estar ao lado da revolução, ou pelo menos ao lado dos revolucionários franceses, aquele ponto de vista da “prudência” (nos termos de Kant), da “sabedoria” (nos termos de Fichte). Afinal, que a destinação do homem (*Bestimmung*) seja a liberdade, que a lei moral seja o fato (*Faktum*) mesmo da liberdade, que a liberdade seja a liberdade do “eu” (acréscimo sobre o qual Kant já não teria tanta certeza), não implica, pelo menos, não *necessariamente*, o juízo em favor do direito de revolução. Pois não foi exatamente este “amorfismo” político subjacente à idéia de liberdade como escopo, como finalidade abstrata da existência, o responsável pela Revolução ter desaguado no terreno pantanoso do Terror? Como dirá Hegel alguns anos mais tarde, lendo Kant pelas palavras de Fichte, querer a universalidade da lei é não querer nada e a negação de qualquer determinação no plano político configurou o Terror²⁵⁷. A equação entre a *Destinação* do homem e a liberdade, identificadas a partir da lei moral, pode muito bem mostrar *porque* o juízo deve apoiar-se na lei moral (único ponto de apoio transcendental que pode regular o funcionamento do juízo político, se quisermos pensar um sentido racional para o domínio político, mas ainda não explica *como* ele deve apoiar-se. Para tanto, a noção de liberdade precisa ser melhor determinada.

São três os sentidos de liberdade explicitados por Fichte neste contexto: *liberdade transcendental*, que é a mesma em todos os seres racionais, a faculdade (*Vermögen*) de ser a causa primeira e independente; a *liberdade cosmológica*, estado onde não se depende de nada fora de si – nenhum espírito a possui, senão o espírito infinito, para os espíritos finitos ela é apenas o escopo da cultura –; a *liberdade política*, o direito de não reconhecer outra lei senão aquela que o sujeito racional se dá a si mesmo. Ela deve estar em todo Estado²⁵⁸.

Para justificar o direito de revolução, Fichte sobrepõe a moral à política e, por isso mesmo, dissolve a própria política: o contrato positivo só tem valor relativo e negativo, relativo a um princípio que lhe é transcendente, a lei moral; e negativo porque sua força obrigatória é *meio* para a obrigação mais fundamental da própria *Destinação* humana, a liberdade cosmológica como escopo. Espremida entre a liberdade transcendental e a liberdade cosmológica (o *Faktum* da lei e o escopo da *Destinação* humana) a liberdade política é tão transitória quanto mais próxima destes pólos ela estiver. Assim, caso a liberdade como escopo fosse atingida, a lei universal da razão reuniria todos os homens numa perfeita harmonia de

²⁵⁷ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlim/Frankfurt, Verlag Ullstein, 1973, p.327-334, “Die absolute Freiheit und der Schrecken”.

²⁵⁸ Fichte, *Beiträge, SW*, vol. 6, p. 101.

sentimentos e interesses, e nenhuma outra lei (positiva) recairia sobre seus atos²⁵⁹. E esta dissolução da política na moral, para pensá-la racionalmente, só não implica um “anarquismo” *avant la lettre* porque a liberdade cosmológica “não se realizará jamais..., não passa de um doce sonho”. E mesmo quando Fichte neutralizar o conceito incômodo de uma exterioridade efetiva ao “eu”, dizimando ao máximo o empecilho aos desígnios da *Destinação* humana como liberdade, a finitude de nossa razão ainda manterá o “Reino dos fins” como Idéia reguladora. Mas um passo decisivo já foi dado, a dissolução moral da política – ou melhor, uma determinação completa da política a partir da moral.

Conclui-se mais do que se precisava contra Rehberg, não apenas a Revolução francesa é legítima, como “nenhuma constituição política é imutável”: sendo uma má constituição, deve ser mudada necessariamente; sendo uma boa constituição, que não vai contra o escopo de toda constituição política, ela se muda a si mesma – “Uma lâmpada que se consome a si mesma, na medida em que esclarece”. A *Destinação* do homem (*Bestimmung*) como liberdade se apresenta como o horizonte no interior do qual as figurações políticas devem ser focadas, de tal forma que a lei moral, expressão mesma da liberdade (aquilo em nome do quê o contrato político se estabelece), seria a curadora para a contratação em geral. Mudar um contrato que não é a expressão mais adequada da liberdade, para outro mais próximo disto, é reafirmar e repor o princípio mesmo do contrato a ser rompido. O que significa que à visão da história como passado que, de fato, legitimaria certa ordem (Rehberg), antepõe-se outra para a qual o “direito não advém do tribunal da história” (Fichte).

Mas esta desconsideração da história por parte de Fichte não o colocaria mais distante de Hegel que seu adversário Rehberg? Não creio, exatamente porque esta idéia de um horizonte, a *Destinação* do homem, que dá sentido para as conformações políticas particulares, como ponto de apoio, antecipa uma compreensão do tempo como modo de ser da razão. Em vez de a história ser pensada nos termos de Rehberg, como exterioridade factual, expressa o processo de determinação da razão que, a seu modo, é uma interpretação do tema kantiano do homem como fim em si, i.e., um fim que se determina a si mesmo e que tem a história como o movimento de sua determinação completa. Por isso mesmo, a análise do juízo político sobre a legitimidade da Revolução supõe uma vontade vinculada à razão, uma liberdade absoluta que é posta como fundamento do sentido da história. Mesmo que esta liberdade ainda não se manifeste como atualidade, pode pelo menos ser pensada como um fim em si reflexionante, i.e., uma potencialidade escatológica que retroage sobre seu próprio

²⁵⁹ Ibid., p 102.

passado para lhe dar significação e sentido. Podemos ver que esta maneira elegante de equacionar a parcialidade dos fenômenos políticos com a exigência de um absoluto prático, é uma herança kantiana impressa na filosofia política do jovem Fichte. O vínculo entre vontade e razão abre o caminho para se pensar a “história” por meio de outra chave: aquela da finalidade. Em suma, a *Historie* de Rehberg deve ser suplantada pela *Weltgeschichte*, para que a vontade, a liberdade e a finalidade possam se unificar no Absoluto prático, sem dúvida, uma das últimas figuras da Razão.

* * *

Aqui cabe uma consideração sobre a relação entre estas *Considerações*, o *Fundamento do direito natural* (1796) e o *Estado comercialmente fechado* (1800). Ainda que Philonenko tenha certa razão ao sustentar que Fichte vai abandonar as idéias de fundação moral do direito, do individualismo político e do liberalismo econômico, não vejo uma mudança radical o suficiente para que devêssemos colocar as *Considerações* em contradição com os dois outros textos²⁶⁰. Como sustenta Vuillemin, enquanto a posição de 1793 depende inteiramente de princípios kantianos, em 1796 Fichte assume princípios próprios (devemos lembrar que a *Doutrina-da-ciência* está alocada entre as duas posições) de modo que não há contradição propriamente entre estes textos, mas uma evolução normal²⁶¹.

Na verdade, este problema da relação entre os textos políticos de Fichte do período de Iena (mais *O Estado comercialmente fechado*) é um caso específico do problema mais amplo que tem dividido os intérpretes quanto ao modo pelo qual as obras em geral devem ser relacionadas, de modo contínuo e linear ou com rupturas e descontínuo. Cabe aqui uma rápida consideração desta disputa para que eu possa situar minha interpretação dos textos aqui considerados. Caso seja verdadeira a idéia de uma ruptura nas posições políticas, supondo uma relação mínima entre o juízo político e sua fundação especulativa, ela deve ser correlata a uma mudança paralela no plano epistemológico. Neste caso, é particularmente interessante o caso da chamada *Doutrina-da-ciência Nova Methodo*, na medida em que constitui o texto ensinado por Fichte no período de 1796 a 1799 em Iena, sobre a *Doutrina-da-ciência*. Apesar do título sugerir uma variação sobre o mesmo tema da *Doutrina-da-ciência* publicada em

²⁶⁰ O próprio Philonenko minimize esta asserção no livro *L'oeuvre de Fichte*, afirmando que a coerência entre estes textos políticos é “total”, Paris, Vrin, 1984, p.41.

²⁶¹ J. Vuillemin, *L'Héritage kantien et la Révolution copernicienne*, p.120.

1794/5, e de seu editor, Hans Jacob, insistir em sua apresentação que não há ruptura entre os primeiros escritos de Fichte e esta “nova exposição”²⁶², muito se discutiu quanto ao assunto.

Para formular a questão nos termos de P-P Druet, é difícil compreender como Fichte manteve a mesma doutrina moral e modificou suas teorias jurídicas e políticas, de tal forma que o que estaria em jogo nesta questão a unidade real do pensamento de Fichte ficaria ameaçada²⁶³. Para responder ao problema, de modo geral, Druet propõe uma “divisão longitudinal”, entre um “Fichte puro” e um “Fichte metafísico”, que basicamente mantêm a idéia de uma unidade fundamental do pensamento de Fichte, a qual explica as diferenças entre os textos como uma diferença de perspectiva – mantendo, com outros argumentos, a tese de H. Jacob. Desta forma, de um lado, teríamos *A Doutrina-da-ciência* (1794) e os escritos políticos, que expressariam o “Fichte puro”, de outro, textos marcados por circunstâncias externas²⁶⁴. Pareyson, no estudo que consagrou ao período de Iena, também sustenta que não há propriamente descontinuidade no pensamento de Fichte. Para tanto, sustenta a centralidade da *Doutrina-da-ciência nova methodo* para mostrar que o pensamento de Fichte, entre 1793 e 1799, constitui uma totalidade completa que podemos nomear de “sistema da liberdade”²⁶⁵. Seu argumento fundamental é denunciar como “falso problema” a divisão das duas filosofias de Fichte, uma vez que esta divisão decorre da aceitação tácita do juízo de Schelling sobre Fichte. Independentemente de seus problemas²⁶⁶, mais uma vez, podemos encontrar bons argumentos em nome de uma continuidade geral da obra de Fichte.

Duas teses, no entanto, devem ser destacadas, na medida em que, ao discutirem o problema da intersubjetividade no período de Iena, disputam entre a “descontinuidade” e “continuidade” na obra de Fichte. Desta forma, ainda que em outro plano de consideração, uma delas pelos menos, apresenta contra-argumentos ao meu esquema de interpretação dos textos políticos. Aldo Masullo atribui ao problema da intersubjetividade o papel de motor do sistema a partir do qual poderíamos distinguir três etapas no pensamento de Fichte: o humanismo individualista de 1794; a ontologia social de 1798; e a mítica religiosa a partir de

²⁶² Para uma exposição mais detalhada da posição de H. Jacob, bem como sobre o debate geral sobre o lugar sistemático a ser ocupado pela *Doutrina-da-ciência nova methodo*, Ives Radrizzani *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993, p.9-47. O livro de X. Tilliette traz uma série de resenhas sobre as interpretações francesas de Fichte, *Fichte: la science de la liberté*, Paris, Vrin, 2003, p.22-174.

²⁶³ Pierre-Philippe Druet, *Fichte*, Paris, Seghers, 1977, p.123.

²⁶⁴ Druet, *Fichte*, p.123. Retificando a datação do manuscrito da *Doutrina-da-ciência nova methodo*, com a descoberta dos manuscritos de “Halle” e de “Krause”, Radrizzani apresenta uma contundente crítica à divisão “longitudinal” de Druet, embora sua tese defenda, por outra via, a unidade dos textos do período de Iena, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, p.25-29.

²⁶⁵ A diferença em relação à tese de Druet, está no papel atribuído à *Doutrina-da-ciência nova methodo*.

²⁶⁶ Cf. Radrizzani, op. cit., p.32-34.

1799²⁶⁷. Evidentemente, a partir de seu esquema, no plano dos textos políticos, entre as *Considerações* de 1793 e *O estado comercial fechado* de 1800 vai a distância entre o grau zero da temática da comunidade ao “salto religioso” adotado a partir de 1799, passando pela “ontologia social” onde a comunidade histórica aparece como única realidade. Mesmo desconsiderando o problema levantado por Radrizzani, que se trata de uma interpretação hegeliana de Fichte, como o vocabulário mesmo de Masullo deixa entrever (alienação, universal abstrato, universal concreto)²⁶⁸, a periodização é altamente contestável, pois segundo ela *O Fundamento do direito natural* (1796) e *O estado comercialmente fechado* (1800) estariam em momentos distintos da investigação de Fichte, o que contradiz a idéia elementar de que o segundo texto é uma espécie de aplicação dos fundamentos deduzidos no primeiro. Além disso, como mostra a tese de Radrizzani, é altamente contestável a idéia de que na época da *Doutrina-da-ciência* de 1794, Fichte não teria concebido o real senão como “eu finito”, de modo que o eu em geral seria apenas a “classe lógica” dos “eus” finitos particulares. No meu quarto capítulo, quando analisar este texto, apoiado no próprio Radrizzani, em A. Philonenko e Rubens R. Torres Filho, pretendo mostrar que esta leitura dos três princípios da *Doutrina-da-ciência* assume dois pressupostos incompatíveis com o espírito e a letra do texto de Fichte. Em primeiro lugar, acentua um papel preponderante ao primeiro princípio, como se os fundamentos do “sistema” fossem dados inteiramente apenas com primeiro princípio – o que desconsidera a dialética inerente aos três princípios –; em segundo lugar, em decorrência do problema anterior, atribui um papel à noção de “intuição intelectual” que faz a interpretação pender demasiadamente para uma direção “hegeliana” de leitura – nos moldes da interpretação clássica de Gueroult²⁶⁹.

Uma segunda interpretação que também introduz, de certo modo, a idéia da intersubjetividade como chave explicativa dos escritos de Fichte é a tese de Renaut. A partir de uma série de argumentos mostrando a importância da doutrina da intersubjetividade na reflexão de Fichte, mais exatamente a idéia de que a intersubjetividade é o problema essencial de Fichte no período de Iena – de resto conforme a tese clássica de A. Philonenko, balizada

²⁶⁷ Aldo Masullo, *La comunità come fondamento – Fichte, Husserl, Sartre*, p.203, apud Radrizzani, *Vers la fondation de l’intersubjectivité chez Fichte*, p.35.

²⁶⁸ Radrizzani, *Vers la fondation de l’intersubjectivité chez Fichte*, p.36.

²⁶⁹ Isabelle Thomas-Fogiel no comentário à sua tradução *Nouvelle présentation de la doctrine de la science 1797-8*, Paris, Textes & Commentaires, 1999, mostrou que nos textos agrupados sob o nome *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire* Fichte já havia tratado do tema da intuição intelectual (em 1793), mas como mostrou A. Cassagne, a questão maior é saber por que Fichte não fez menção à intuição intelectual do texto publicado em 1794, *Une idée d’un ‘système de la liberté’*, *Fichte et Schelling*, Paris, L’Harmattan, 2005, p.24.

por R. Lauth –, extrai a conclusão de que a filosofia do direito “é o centro do sistema”²⁷⁰. Não resta dúvida sobre a centralidade da intersubjetividade, mas a continuidade centrada no direito me parece uma conclusão precipitada. Desta forma, apesar de seus argumentos me servirem sobremaneira na interpretação do *Fundamento do direito natural* – como se verá no próximo capítulo –, o alinhamento das posições políticas de Fichte não deve ser focado a partir da idéia de que a doutrina do direito “ocupa o centro do sistema” e, por isso mesmo, “torna a primeira versão da *Doutrina-da-ciência* um sistema do direito”²⁷¹. Isto significaria, no meu entender, uma leitura demasiado retrospectiva de 1796 em direção aos anos 1794-5²⁷².

Não é o caso de aprofundar este intenso debate nos limites do meu trabalho, mas creio haver bons argumentos em favor de uma “continuidade”, que vou tomar como regra geral de leitura dos textos políticos. Como afirma Radrizzani, se de fato Fichte tivesse mudado o sistema, como este é deduzido de um princípio fundamental, deveria ter mudado de princípio, “demonstração que nenhum dos intérpretes” parece ter feito²⁷³. É certo que o próprio Fichte insiste sobre a continuidade do sistema, particularmente no debate com Schelling, o que não exclui, “como falso problema” (Pareyson) as dificuldades de compatibilidade entre as posições de Fichte. A tarefa do intérprete consiste em encontrar um modelo explicativo que de alguma forma apresente uma unidade de base nas diferenças localizáveis nos textos. Foge aos meus propósitos propor algum modelo deste tipo²⁷⁴, no entanto, a partir das indicações apresentadas acima, posso tecer algumas considerações no que diz respeito às discrepâncias entre as *Considerações* de 1793 e *O Fundamento do direito natural* de 1796/7. O que não significa, de modo algum, não reconhecer a diferença entre os juízos políticos de Fichte, mas tão somente evitar juízos apressados sobre o “individualismo” e o “comunitarismo” no pensamento político de Fichte²⁷⁵.

²⁷⁰ A. Renaut, *Le système du droit, philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986, p.28-9. A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1999, p.19 e 29. R. Lauth, “Le problem de l’interpersonnalité chez Fichte” in: *Archives de Philosophie*, 25, julho/dezembro de 1962, p.325-344. Para uma crítica contundente à conclusão de A. Renaut, Radrizzani, “Droit et nature: le droit naturel chez Fichte”, in: *Recherches sur la philosophie et le langage*, dir. J-M. Lardic, 2003, 22, p.129-154.

²⁷¹ A. Renaut, *Le système du droit*, p.12.

²⁷² Poderíamos ainda citar como defensores da interpretação segundo a idéia de descontinuidade o livro de B. Bourgeois, *L’idéalisme de Fichte*, Paris, PUF, 1968, p.75. No entanto, ele não defende esta tese, ele apenas a pressupõe em sua análise.

²⁷³ I. Radrizzani, *Vers la fondation de l’intersubjectivité chez Fichte.*, p.43.

²⁷⁴ Para o que, duas obras em particular, parecem ter esclarecido o assunto: A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* e I. Radrizzani, *Vers la fondation de l’intersubjectivité chez Fichte*.

²⁷⁵ Como por exemplo, interpreta L. Goldmann, op.cit., p.251. Vale citar ainda a tentativa de Frederick Neuhausser de equacionar as exposições do período de 1794-9 mediante o conceito de auto-posição como estrutura fundamental tanto da razão teórica quanto da razão prática, *Fichte’s Theory of subjectivity*, Nova York, Cambridge University Press, 1990, p. 65ss.

Assim, quanto aos argumentos que buscam defender uma ruptura ou contradição entre as *Considerações* e o *Fundamento do direito natural* e, por conseguinte, também com *O estado comercialmente fechado*, penso que apresentam as seguintes dificuldades. No que diz respeito ao primeiro ponto, a fundação do direito na moral, é preciso considerar que este apoio na “Lei moral” tem um sentido preciso. Para dizer em poucas palavras, não temos nas *Considerações* uma “fundação” no sentido kantiano, segundo a qual podemos e devemos derivar do “Imperativo categórico” uma espécie de “Imperativo categórico jurídico”, as regras jurídicas positivas não estão em continuidade com a “Lei moral” e se exercem “apenas” no espaço deixado vazio por esta (sem o que, não seria possível defender o direito de revolução, de tal forma que o contrato não obriga os súditos incondicionalmente). Temos aqui a operação pela qual os valores relativos devem ser focados pelo valor absoluto que é vida, o “valor verdadeiro”. As regras jurídicas são fenômenos mais ou menos adequados à sua finalidade transcendental, mas de nenhum modo podem assumir uma feição de valor absoluto, pelo contrário a consumação desta finalidade, da liberdade como escopo, seria a supressão mesma de tais regras.

Em segundo lugar, o individualismo político é focado pela liberdade moral, como o próprio Philonenko reconhece, de tal forma que o ideal a ser alcançado é a “unidade das consciências”²⁷⁶, como só há uma lei moral, também só há “uma vontade”. Neste sentido, a significação racional do estado é conduzir o homem à moralidade. De fato, o individualismo político é a contraparte (negativa) de um estado injusto, mas como *Mensch* eu devo viver sob a idéia de uma totalidade moral que ultrapassa – e deve determinar – minha vida política como *Bürger*²⁷⁷. Em outras palavras, o “individualismo” de direito do cidadão é exercido em nome da vontade moral unida do *Geist*.

Em terceiro lugar, o liberalismo econômico das *Beiträge* é função do problema jurídico de fundação da propriedade privada. Fichte pretende defender o direito de revolução, mas não apresenta uma tese sobre a constituição positiva do estado, este é visado apenas negativamente, como meio (ou empecilho) cujo fim é a realização sensível da moralidade. O reino dos fins é uma idéia que se põe para além do estado político, como uma espécie de padrão normativo que ultrapassa qualquer organização política. Por isso mesmo, Philonenko

²⁷⁶ A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, p.149.

²⁷⁷ Comentando as *Considerações*, F. Meinecke faz o seguinte comentário: “Desde então Fichte e Humboldt lutaram contra o estado como ele era, eles não o ignoraram ou toleraram como Goethe. Uma nova época começava, uma nova relação entre estado, nação e indivíduo (...). Fichte e Humboldt não queriam reformar o estado, mas reduzi-lo. Seu lema era: quão menor for o governo maior é a individualidade possível”. Minha ressalva diz respeito apenas ao que se deve entender por esta “individualidade”. Exatamente pela frase que ele

vai aproximar as *Beiträge* do pensamento marxista, porquanto a legitimidade do estado não é pensada por Fichte mediante um equilíbrio de forças, mas em vista de um progresso em vista do desaparecimento mesmo do estado²⁷⁸.

Neste sentido, podemos adiantar uma conclusão parcial: o tema do “Reino dos fins” como Idéia reguladora pode, em princípio, garantir um *locus* epistemológico específico para a política – vista pelo viés da história. Como Fichte, posteriormente, vai pensar a política como realização do direito, como *tópica* jurídica, esta especificidade vai ser mantida como meio, ainda *necessário*, para o fim moral da liberdade. Bastará esquecer que este meio é necessário para se pensar uma sociedade transparente a si mesma, sem peias, que aboliu, pelo progresso econômico, os interesses de classe. Entre as *Considerações* e o *Fundamento* (e em decorrência, também o *Estado comercialmente fechado*), temos uma diferença, no juízo político, pautada no mesmo pressuposto moral.

* * *

Pensando nos eventos ordinários da *Historie*, Rehberg poderia ainda perguntar se o direito de mudar a constituição política, ainda que *transcendentalmente* fundado na lei moral, por ventura não tenha sido *fenomenicamente* alienado por um contrato de todos com todos²⁷⁹. Ora, semelhante alienação só poderia se dar ou bem porque todos prometeram a todos “não mudar o contrato inicial nunca”; ou bem, todos prometeram a todos “não fazê-lo sem o consentimento de cada um”. Quanto ao primeiro caso, já vimos que, do ponto de vista da *matéria*, a imutabilidade é inadmissível, porquanto contraria o objetivo supremo da humanidade – a sua *Destinação* como liberdade cosmológica; do ponto de vista de sua *forma*, todos fizeram uma promessa, essa seria a vontade comum (*der gemeinsame Wille*). Se for assim, tal contrato está em oposição com a condição formal de todo contrato, de que há ao menos duas pessoas morais contratantes; pois aqui há apenas uma: o povo.

Quanto ao segundo caso, que respeita ao consentimento, como é preciso admitir que um contrato não pode ter por conteúdo os direitos naturais do homem, ele apenas concede um direito que não se teria segundo a lei da razão apenas, então o que é que impõe a sua obrigatoriedade? Tivesse ele, como conteúdo, o direito natural, sua sustentação estaria na lei moral, mas como o contrato, por exclusão, concede um direito que escapa da extensão da lei

mesmo atribui a Fichte, “Não é a carne que é viva, mas o espírito”. Friedrich Meinecke, *The Age of German Liberation-1789-1815*, Trad. P. Paret e H. Fischer, Los Angeles, University of California Press, 1977, p.26.

²⁷⁸ A. Philonenko, op. cit., p.144.

moral, resta apenas, nada surpreendente. Pois lá onde “a lei moral se cala, nada obriga senão meu próprio arbítrio”²⁸⁰: tudo se passa como se a lei moral deixasse um vazio onde os contratos “positivos” pudessem ser estabelecidos segundo os interesses dos envolvidos. Aqui não se trata da vontade como autodeterminação absoluta de si, mas do arbítrio de cada direcionado segundo seus interesses. De qualquer forma, o eixo em torno o arbítrio se desloca, permanece, pois estes contratos devem ser estabelecidos, como acabamos de ver, em vista da *Destinação* do homem como liberdade. Assim, a vontade só se exerce como interesse ou como faculdade do arbítrio em relação aos interesses parciais ou empíricos *em vista* da liberdade cosmológica como escopo da história. Portanto, mesmo em sua versão mais modesta, a vontade é manejada por Fichte em nome de sua versão metafísica mais radical²⁸¹ - mantendo o vínculo kantiano entre liberdade e finalidade.

Resulta destas análises, a tese importante segundo a qual os contratos são firmados no espaço vazio deixado pela lei moral, de modo que a veracidade entre os contratantes é sua única condição. Por um lado, no domínio do “tribunal interior”, onde cada um sabe (pela consciência da lei moral) o que deve fazer, mas não há como saber o que o outro pensa em fazer em termos de consciência moral. Diante do caráter oscilante das vontades contratantes, não se sabe se há realmente ou não um contrato (“como saber das intenções do outro se as nossas próprias são difusas?”, como ensina Kant na *Religião*), exceto para aquele que penetra no tribunal interior de ambos, a potência executiva da lei moral, Deus²⁸². De outro lado, no mundo dos fenômenos, resta apenas este “ato do arbítrio” como elemento vinculante no Contrato (Deus está afastado, do contrário a *Destinação* para a liberdade estaria ameaçada), não é possível haver um contrato que aliene a própria “vontade”, exatamente porque ela é o elemento vinculante em todo contrato positivo. Em suma, um contrato onde todos teriam contratado a alienação do direito de revolução, i.e., um contrato de não mudar o contrato inicial “sem o consentimento de cada um”, é um contrato contraditório com sua condição material e formal de possibilidade. Afinal, o adendo “sem o consentimento de cada um dos envolvidos” é uma petição de princípio, contraria a condição formal dos contratos, ao exigir que eu não exerça minha vontade – romper o contrato – sem que outro também o faça. Por outro lado, contraria a condição material de todo contrato, que é o objetivo supremo da humanidade, sua destinação como liberdade, porquanto está pressuposta a possibilidade

²⁷⁹ Fichte, *Beiträge, SW*, vol. 6, p. 108.

²⁸⁰ Ibid., p. 109-110.

²⁸¹ O que significa que ela deve necessariamente ser pensada em relação ao tema da finalidade.

²⁸² Fichte, *Beiträge, SW*, vol. 6, p. 113.

sempre presente de se melhorar os contratos em vista da *Destinação* humana –da liberdade como escopo.

O que temos aqui é, na verdade, uma variação muito peculiar dos esquemas operados na tradição da escola do direito natural alemã, à qual Kant também se filia de alguma forma. De modo geral, primeiro se estabelece os direitos naturais do indivíduo, depois se faz intervir os “contratos” entre os indivíduos, a partir dos quais derivam os grupamentos políticos – cada vez mais amplos –, e se chega, finalmente, ao estado moderno e ao direito internacional, para concluir com o direito futuro da humanidade²⁸³.

Fichte labora na linha geral de “moralização da política” ao analisar o funcionamento do contrato. Seu argumento geral pode ser lido em paralelo à doutrina apresentada por Kant em *Teoria e Práxis*. Assim como lá Kant desloca a compreensão do contrato do fato para a norma, de evento histórico empírico para idéia reguladora do sentido da história, aqui Fichte pensa o contrato, negativamente, a partir da lei moral como princípio incondicional da vida humana. No entanto, em vez de separar – como Kant – o contrato de instituição da ordem política dos outros contratos firmados na vida social, Fichte vai inseri-lo no domínio geral dos contratos e, por isso mesmo, retira ao estado a força necessária para que ele pusesse se pôr como fim contra o qual a resistência não é possível. O argumento pelo qual Fichte pretende que o pacto político não é um contrato excepcional, consiste em dois passos fundamentais. Em primeiro lugar, temos a premissa de que apenas a lei moral tem força obrigatória incondicional. Em segundo lugar, como premissa menor, Fichte sustenta que o campo dos contratos não é inteiramente determinável pela lei moral, e disso decorreria, por oposição ao caráter incondicional da lei moral, a natureza condicional dos contratos em geral e do contrato político em particular. Destas premissas, ele pode concluir a legitimidade do rompimento unilateral dos contratos e, portanto, o direito de resistência dos súditos.

O argumento é apresentado mediante a representação gráfica de círculos concêntricos, segundo a qual cada círculo representa um patamar distinto da consciência humana²⁸⁴. No primeiro deles, encontramos a consciência moral, “a instância suprema de toda crítica”, i.e., o

²⁸³ M. Villey, “La doctrine Du droit dans l’histoire de la science juridique”, in: *Méthaphysique des Mœurs, Première partie: Doctrine du Droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p.18. Simone Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, Paris, Vrin, 1975, p. 14: “O direito natural, assim enraizado nas estruturas mentais do homem, não reflete mais, como em Aristóteles, ou mesmo, como no direito romano, a natureza das coisas, mas responde, em sua vocação prática, às exigências fundamentais da razão, marca da natureza humana. Este direito essencialmente humano é reconhecido necessário, universal e imutável; todos os povos devem o observar, ele não pode ser nem modificado, nem ab-rogado. O direito natural dos juriconsultos do século XVII exprime uma nova forma de consciência jurídica, marcada por um racionalismo intransigente”.

²⁸⁴ E não da “vida política” como sustenta Philonenko, o que seria manifestamente contraditório. *Théorie et Praxis*, p.164: “Estes diferentes círculos indicam diferentes instâncias da vida política humana”.

fundamento incondicional e transcendental do juízo, na qual a consciência humana figura como “espírito” – *Geist*. A presença da consciência moral – *Geist* – em cada indivíduo torna o mundo espiritual a unidade de uma única vontade²⁸⁵. No segundo destes círculos, mais restrito que o anterior, a consciência está diante dos fenômenos, de forma que a lei moral atua diretamente fazendo emergir o direito natural. Esta consciência moral que se manifesta no mundo fenomenal não é mais o *Geist*, do primeiro domínio, mas o homem – *Mensch*. Por isso, nesta instância se configura a sociedade – como relação “moral” entre os homens –, anteriormente à formação do estado, pois o homem permanece, segundo seu arbítrio, “seu próprio juiz”. No terceiro círculo, o homem é introduzido no domínio dos contratos. Agora não há nem a identidade do *Geist*, nem a interioridade da consciência moral que se manifesta no mundo fenomenal como *Mensch*, mas a exterioridade dos fenômenos. O campo dos contratos é o mundo dos fenômenos, na medida em que este mundo não é inteiramente determinável pela lei moral. Mas, como pergunta Philonenko, por que a lei moral não determina a totalidade do que é? Projetando os esquemas da *Doutrina-da-ciência* nascente, podemos dizer “eis o mistério da antítese!”. Penetrando no mundo dos fenômenos se penetra no mundo irracional²⁸⁶. De qualquer forma, o contrato é pensado por exclusão da extensão da consciência moral; e este é o ponto fundamental do argumento de Fichte. Pois, o quarto círculo, referente ao pacto político, próprio do estado, está excluído conjuntamente com todos os contratos. O domínio político é aquele do livre-arbítrio (e não da vontade) na medida em que nele o *Mensch* se apresenta como cidadão (*Bürger*).

Da representação gráfica das esferas da consciência, do *Geist* ao *Bürger*, mediado pelo *Mensch*, quero destacar a estratégia geral de “moralização da política” às avessas. Fichte não eleva a política ao plano moral, ao separar estas instâncias pretende fundar o direito de resistência ao estado, mas pretende também corrigir o juízo político em nome da lei moral. A política não é subordinada à moral, rigorosamente falando, na medida em que é “excluída da esfera moral”, como uma região indeterminada de atuação do arbítrio. Mas, paralelamente, ela é determinada pela lei moral no sentido de que todas as suas manifestações devem sempre serem julgadas pelo princípio moral. Em outras palavras, do fato de a política não ser determinada imediatamente pela lei moral – por isso nela há injustiças que precisam ser

²⁸⁵ Esta é a principal razão pela qual qualquer consideração sobre o individualismo, nas *Beiträge*, deve ser bastante matizado. De fato, como afirma Gueroult, depois não será mais o indivíduo que vai aparecer como fundamento da sociedade, mas a sociedade é o fundamento do indivíduo. Em outras palavras, a noção de comunidade dos seres racionais é deduzida como condição necessária para a realização do eu prático, *Études sur Fichte*, p.217-8. Deixando de lado o problema de que não se trata, para Fichte, da realização apenas do “eu prático”, mas da consciência em geral, resta que nas *Beiträge* a defesa do indivíduo é feita pelo viés do *Geist* e do *Mensch* antes que ele seja visto como *Bürger*, e não uma defesa deste último.

corrigidas –, não decorre que ela não deva ser julgada a partir da lei moral, que vale incondicionalmente. Assim, a lei moral é utilizada como “instância suprema” para avaliação do fenômeno político. Fichte se separa de Kant, para defender o direito de revolução, destituindo o estado de sua função angular da vida jurídica. Esta estratégia tem como consequência a necessidade de repensar os conceitos de propriedade e estado de natureza, como veremos mais abaixo. Por enquanto, notemos que uma estratégia de argumentação começa a se desenhar: o confronto entre a consciência moral – que se converterá em “posição (absoluta) do eu” na dialética especulativa da *Doutrina-da-ciência* – e a consciência do cidadão (*Bürger*) a partir da formação do estado – que se converterá na “oposição do não-eu”; confronto mediado pelo *Mensch* como portador do *Geist* mas que vive como *Bürger*²⁸⁷.

Destas considerações sobre a impossibilidade de um contrato que tenha alienado o direito de revolução, interessa ressaltar dois pontos. Além da obviedade que um direito inalienável não pode ser alienado, o importante é saber *por que* é inalienável segundo Fichte. Ora, como o contrato é um ato do arbítrio cujo conteúdo difere da lei moral, resta que este arbítrio não se confunde com a “razão prática” (vontade). O que significa também que a liberdade não é recoberta pela lei moral. Estes deslocamentos em relação ao kantismo da *Grundlegung* e *Crítica da razão prática* terão consequências importantes, a primeira delas diz respeito ao que se entende por propriedade privada e a uma compreensão muito peculiar do estado de natureza. De fato, a análise pela qual Fichte pretende defender o direito de revolução exige um remanejamento de duas idéias básicas: a fundação da propriedade privada no estado, e a idéia de uma guerra de todos contra todos fora do estado. As duas estão conectadas, a fundação da propriedade no estado decorre do estado de natureza. Defender o direito de revolução significa, sobretudo, minimizar a força do Estado. Vejamos como Fichte, defendendo um idealismo jurídico próximo ao de Kant, vai operar um remanejamento destas noções²⁸⁸.

²⁸⁶ A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, p.163.

²⁸⁷ A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, p. 164. M. Gueroult, op.cit., p.183, “Desde a origem, *Revolução* e *Doutrina-da-ciência*, fato histórico e consciência da idéia aparecem estreitamente unidos, como dois aspectos, externo e interno, de uma mesma liberdade que ambos ajudam a revelar e promover”.

²⁸⁸ É verdade que a *Doutrina-do-direito* de Kant é um pouco posterior ao texto de Fichte, o que não é de todo inconveniente para minha estratégia, porquanto não se trata de medir supostas influências, mas explicitar um tema por comparação e contraste. Desta forma o tema moral e escatológico do reino dos fins é transposto para o plano político, assim Fichte supõe um escopo político no qual a lei da razão reuniria os homens de tal forma que não haveria necessidade de uma constituição política. Este escopo é expresso na idéia de *Notsaat*. Cf. M. Gueroult, *Études sur Fichte*, p.185.

3.5. Propriedade, ocupação e idealismo jurídico.

O tema jurídico da propriedade privada pode ser formulado em termos kantianos como a explicitação das condições de possibilidade de um sujeito (inteligível) tomar como seu um objeto exterior (sensível); condições estas que se perfilam em torno de dois eixos, a possibilidade mesma da posse – sua condição transcendental – e o modo pelo qual se dá a aquisição – a aplicação do conceito puro ao fenômeno sensível. A heterogeneidade mesma entre os dois termos equacionados na questão da propriedade privada indica a forma possível de sua solução: encontrar uma mediação entre o sujeito (inteligível) que detém a posse e o objeto (sensível) a ser possuído²⁸⁹. Para Rehberg, como vimos, o jogo entre forma e matéria – mais exatamente, o hiato entre eles – permite a argumentação em nome da impossibilidade de se compreender racionalmente a posse sensível; para ele, portanto, aceita a premissa, aparentemente inevitável (quanto à possibilidade da posse), segundo a qual a “propriedade” é uma relação entre um sujeito inteligível e um objeto sensível – nos termos de Kant –, estaria decidida a conclusão sobre o modo da aquisição: pelo uso da força, por conseguinte, uma arbitrariedade. Quando Kant formula sua *Doutrina-do-direito* será para mostrar tanto que esta premissa é uma meia verdade, quanto para indicar que, por isso mesmo, a conclusão sobre o modo de aquisição não se resolve fenomenicamente, como de resto supõe a argumentação de Rehberg. Vale retomar as lições de Kant sobre a doutrina do direito na medida em que a propriedade privada define o papel a ser desempenhado pelo estado e, por isso mesmo, se apresenta como elemento chave no debate sobre o direito de revolução²⁹⁰.

Em termos gerais, a “antinomia da razão prática-jurídica” (do direito privado) pretende mostrar que seria contraditório ter algo exterior como “seu” se o conceito de posse não pudesse ter significações distintas, “posse sensível” e “posse inteligível”, posse física e posse jurídica do objeto. O que significa que a solução pretende não ser *ad hoc*, mas sistemática: assim como as antinomias contêm a prova indireta da verdade do idealismo transcendental, neste caso, a antinomia da crítica da razão prática-jurídica deve conter a prova indireta para a verdade do *idealismus juridicus*. Assim, suposto o “idealismo jurídico”, é possível ter algo de

²⁸⁹ Kant apresenta a dedução da propriedade na *Rechtslehre, Werke*, vol. 7, AB 55-78/9 (#1-10).

²⁹⁰ Ricardo R. Terra, *A Política tensa*, idem, p.52: “Com essa concepção de soberania, do Estado e da propriedade, Kant vai contra a concepção feudal; a exigência de o governante não ter propriedade não é propriamente um limite ao poder do soberano, mas uma exigência vinculada a sua própria essência, ao caráter

exterior como seu (posse inteligível) ainda que não se esteja em posse (física) do mesmo²⁹¹. mas por ora vale destacar o seguinte aspecto. O princípio da possibilidade do “meu” e “teu” exteriores é assim o princípio da *idealidade* da possibilidade da posse como condição suficiente da diferença do “meu” e do “teu”. Ao contrário, o princípio da *exclusiva* realidade objetiva da posse física torna impossível o “meu” e “teu” exteriores. Até aí Rehberg estaria de acordo, a propriedade é uma questão de forma e não de matéria. Entretanto, para ele, tudo se passa como se uma espécie de imperfeição epistemológica fosse subjacente ao tema da propriedade privada, i.e., como se não pudéssemos empregar adequadamente ao objeto da investigação um método adequado de demonstração e, portanto, tivéssemos de nos contentar com um argumento “meramente” formal – não havendo, em última análise, uma demonstração inteiramente racional da propriedade privada.

Mas reconhecer que o conceito de posse jurídica não é provado, mas consequência de um postulado não é render-se às conclusões de Rehberg, afinal, basta mostrar a inserção deste postulado nos limites da razão, i.e., explicitar os motivos que o exigem, mostrar a pertinência dos pressupostos vinculados a ele, para afastar a tese da “imperfeição” epistemológica do tema da propriedade privada. Na *Rechtslehre*, a dedução do conceito de posse não empírica se funda no postulado jurídico da razão prática, qual seja: é dever de direito agir em relação a outro de tal maneira que o que é exterior (útil) possa ser também o “seu” de alguém²⁹². Assim, uma máxima que, tornada lei, declarasse o caráter em si “sem dono” (*herrenlos – res nullius*) de um objeto do arbítrio, seria contrária ao direito²⁹³. A demonstração da propriedade privada quanto à matéria, esperada por Rehberg, mostra-se, na verdade, uma impossibilidade epistemológica: se supusermos que o objeto exterior é “em si sem dono”, uma matéria (na linguagem de Rehberg) inteiramente complacente a uma forma jurídica, não poderemos, na medida mesma em que pressupomos demais, realmente pensar a racionalidade da propriedade privada. Tendo em vista o “domínio” de legislação do conceito de liberdade (lugar onde o conceito de direito tem seu “território” de aplicação), devemos pensar o objeto, antes mesmo da forma jurídica posterior, sendo “pré-formado” pelo princípio da posse (*idealismus juridicus*). O postulado da razão prática-jurídica significa, então, que a matéria, neste caso, não se oferece de modo absolutamente bruto, mas já lapidada por uma “forma” provisória a

jurídico do Estado. Para que a propriedade possa ser garantida é necessária a existência do Estado, mas para a realização dessa tarefa os governantes não podem ser proprietários”.

²⁹¹ Kant, op. cit., A68/B69.

²⁹² Kant, *Rechtslehre*, *Werke*, vol. 7, AB67.

²⁹³ *Ibid.*, A56/A57.

ser tornada peremptória por um Estado de direito posterior. Dito isto, a questão que deve ser respondida é esta: quais são as razões que exigem este postulado?

A primeira delas é reconsiderar, contrariamente a Rehberg, a premissa de que a posse é uma mera relação com o objeto, porquanto ela deve ser pensada como uma relação com objeto *mediada* pela relação com outros homens. Veremos depois que neste ponto Fichte vai introduzir a idéia de um reconhecimento recíproco entre os indivíduos. Mas por ora vale destacar o seguinte aspecto, o conceito de direito aplica-se a duas circunstâncias, tanto às relações no Estado de direito propriamente, seguindo a tradição jus-filosófica do pensamento Moderno²⁹⁴, quanto ao Estado pré-estatal, convencionalmente chamado, desde Hobbes, de “estado de natureza”. Assim, uma espécie de direito provisório precisa ser pensada para que a passagem ao Estado propriamente jurídico tenha alguma justificação racional. Kant começou sua *Doutrina-do-direito* tratando do direito na circunstância não-estatal (*nichtstaatlichen Zustände*) porque pensa o homem, mesmo isolado, como portador da lei moral (*Sittengesetzes*), porquanto sua essência racional se impõe independente de qualquer determinação circunstancial no espaço e no tempo. Nos termos de Fichte, o estado de natureza é o estado onde o homem não tem sob si nenhuma lei positiva, mas apenas a lei moral, o que o fará supor, ao invés de um estado de luta de todos contra todos, uma comunidade de base na origem da formação política da sociedade. Em convergência com a representação fichtiana dos círculos da vida espiritual, Kant desloca a divisão geral do direito, da dicotomia entre direito natural e direito “social” para a divisão entre direito natural e direito civil. Nesta manobra, ele quer mostrar que “sociedades naturais” são anteriores à formação sócio-política²⁹⁵; de modo paralelo ao argumento de Fichte, segundo o qual o contrato político é um caso específico dos contratos em geral. De fato, Kant e Fichte divergem na compreensão do estado de natureza, o que explica, pelo menos em parte, a função atribuída ao estado e, por conseguinte, a legitimação ou não do direito de resistência. Mas tanto a “guerra de todos contra todos” (de Kant) quanto o reconhecimento do outro (como portador do *Geist* – como ser livre de Fichte), mantêm suficiente distância do empirismo jurídico de Rehberg.

No caso de Kant esta distância é mantida, pelo fato de se considerar que a propriedade privada é uma relação com o objeto *mediada* pela relação com outros homens, não é um acréscimo “formal” da relação jurídica no Estado ou uma imperfeição do tema quanto à sua demonstração racional. Antes, o sentido do conceito de propriedade depende da idéia de uma

²⁹⁴ Simone Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit.*, p.83. Cf. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, p.297ss.

²⁹⁵ Simone Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, p.85. Cf. comentário de Ricardo Terra sobre a distinção entre *Naturrecht* e *natürlichen Recht*, *A política tensa*, p.94.

relação entre os homens que os vincula desde sempre, sob o Estado, ela apenas se torna mais definitiva e menos precária. Em outras palavras, ou Rehberg assume o caráter racional da posse em geral, assumindo o idealismo aí implicado, ou o nega inteiramente, mais aí nenhum Estado poderá “resolver” a questão, não há como “justificar” a posse senão *de direito*: idealismo ou barbárie. Nos termos de Fichte, a necessidade do idealismo jurídico se expressa na questão posta por ele contra Rehberg: como o estado pode garantir o que não se garante de outra forma?

Outra razão que sustenta a pertinência do postulado da razão prática-jurídica nos coloca diante do segundo aspecto do tema da posse, a saber, aquele da maneira pela qual se dá a aquisição, mais particularmente, a aquisição originária, pois a aquisição genericamente considerada é uma transferência de direitos. Assim, diz Kant, a transferência de sua propriedade a outro é a alienação onde o ato do arbítrio unido de duas pessoas, pelo qual “o seu de um torna-se de outro”, é o contrato²⁹⁶. Portanto, os elementos constitutivos da aquisição são o acordo das duas vontades e a promessa vinculada a ele. Em termos sistemáticos, podemos dizer que resolvida a questão transcendental das condições de possibilidade da posse, é preciso pensar a aplicabilidade do conceito, i.e., sabido que há um domínio legítimo que dá sentido ao conceito de posse, resta saber se o que tem sentido transcendental tem também “aplicação”. A reflexão kantiana sobre a aquisição originária responde, de certa maneira, a esta segunda questão, ao mesmo tempo em que oferece uma segunda ordem de razões para a aceitação do postulado jurídico enunciado acima²⁹⁷.

O conceito que permite a dedução da aquisição originária, e que torna possível, por sua vez, a aplicação do conceito transcendental de posse inteligível ao fenômeno sensível, é a posse comum (*Gesammtbesitz*); o que significa que o direito ao uso privado de uma coisa supõe o conceito de uma posse originária comum com todos os outros²⁹⁸. Como faltou esta suposição aos argumentos de Rehberg, ele concluiu que a propriedade privada não é compreensível racionalmente, mas apenas justificável como herança do passado. Em outras palavras, a posse comum “contém *a priori* o fundamento da possibilidade de uma posse privada²⁹⁹. Que a aplicação do conceito de posse inteligível dependa do conceito de posse comum o prova, *a contrario*, os próprios argumentos de Rehberg. Mas de onde extrair este conceito? Qual a razão para o pressupostos?

²⁹⁶ Kant, *Rechtslehre, Werke*, vol. 7, AB98.

²⁹⁷ A dificuldade a ser resolvida pela doutrina da aquisição originária está, basicamente, no fato de que “ações empíricas não podem gerar direitos”, Wolfgang Kersting op. cit., p.350.

²⁹⁸ Kant, op. cit., AB81.

²⁹⁹ Ibid., AB69.

Embora o idealismo jurídico seja paralelo, a diferença entre Kant e Fichte está no tipo e resposta que justifica a pressuposição da comunidade originária. O que, a meu ver, marca um aprofundamento da posição idealista na reflexão jus-filosófica sobre a política. Enquanto o argumento de Kant é de ordem, por assim dizer, geológica; a posição de Fichte pretende se ancorar na própria estrutura da consciência como sendo intersubjetiva. No caso de Fichte, esta espécie o reconhecimento recíproco se funda na própria estrutura de funcionamento da razão, i.e., não há consciência de si ou consciência de objeto, sem a consciência do outro. Assim, embora a idéia de comunidade esteja na base da reflexão jurídica dos dois filósofos, Kant substitui a idéia de um reconhecimento recíproco dos indivíduos – pressuposto a partir do qual Fichte pretende garantir o direito de revolução –pela idéia de posse originária comum – fundada no argumento geológico da esfericidade da Terra. Enquanto Fichte vincula o conceito de propriedade privada e o reconhecimento recíproco dos indivíduos³⁰⁰, em Kant. Mas no caso de Kant, a comunidade é uma imposição da natureza aos indivíduos isolados, apenas por um acréscimo é que se reconhecem. Como eles são portadores da lei moral, Fichte supõe que possa pensá-los em comunidade desde o início. Por conta deste individualismo de base³⁰¹, Kant precisa de um argumento para justificar aquele acréscimo quanto à reciprocidade (para sustentar a idéia de “posse comum”); e na falta de saída mais filosófica, recorreu à geologia: a posse comum é consequência necessária da:

unidade de todos os lugares na superfície da Terra, como superfície esférica; porque se a Terra fosse uma planície infinita, os homens poderiam se dispersar aí tanto que não chegariam a formar nenhuma comunidade entre eles³⁰²

Mas no quadro da filosofia transcendental, o argumento não poderia restar empírico, afinal um Rehberg poderia sempre dizer, ali onde vocês supõem uma posse comum a partir da experiência sensorial do espaço físico, eu suponho apenas o jogo de forças que determinou a apropriação. De onde se fazer necessário diferir o conceito empírico do conceito transcendental. A posse originária comum (*communio possessionis originaria*) é distinta do conceito “fictício e não demonstrável” de uma posse comum primitiva (*communio*

³⁰⁰ Embora o tema da intersubjetividade terá tratamento sistemático mais tarde, já posso adiantar que este tema aproxima sobremaneira as *Beiträge* da *Doutrina-da-ciência* de 1794. Enquanto a primeira supõe o reconhecimento como base da vida social e política, a segunda faz a gênese especulativa da estrutura intersubjetiva da consciência.

³⁰¹ Simone Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, p.88.

³⁰² Kant, *Rechtslehre, Werke*, vol. 7, A84/B85.

primaeva)³⁰³; porquanto é um conceito prático racional que contém *a priori* o princípio de acordo com o qual, somente, os homens podem fazer uso de seu lugar na Terra, segundo leis jurídicas³⁰⁴.

A premissa para a argumentação sobre a aquisição reside em se pensar a apropriação como um ato unilateral da vontade: a aquisição de um objeto exterior ao arbítrio através da vontade unilateral é a ocupação (*Bemächtigung*). Portanto, a aquisição originária do objeto e também, por conseguinte, de um solo determinado, só pode acontecer pela ocupação (*occupatio*)³⁰⁵. Desta premissa, Rehberg pôde extrair a consequência segundo a qual a propriedade é a forma jurídica para o ato violento de apropriação na aquisição originária. Porém, o que o idealismo jurídico de Kant permite contra-argumentar, é que a posse não é uma relação imediata com as coisas, mas uma relação entre pessoas –nisto em convergência com a tese do reconhecimento presente no estado de natureza segundo Fichte. Acrescentando ao ato unilateral da vontade (no ato de ocupação) este aspecto, podemos entender o modo pelo qual Kant finaliza o argumento: o ato unilateral da vontade na aquisição, é a faculdade de usar do arbítrio unilateral ao se apropriar de um objeto, *desde que* esteja “de acordo com a vontade unida de todos”. Claramente se vê que a “vontade unilateral” deve estar contida numa vontade *a priori* unificada, para poder impor aos outros uma obrigação. Em outras palavras, a posse jurídica é o ato ideal (“*in der Idee*”) de uma vontade legisladora universal que obrigaria todos a concordar com o ato do arbítrio unilateral de cada um³⁰⁶. A tomada da posse física deve corresponder a uma tomada de posse inteligível, sendo que:

o título racional da aquisição só pode encontrar-se na idéia de uma vontade *a priori* unificada de todos necessária para a união, a qual é aqui tacitamente pressuposta como condição indispensável (*conditio sine que non*), pois por uma vontade unilateral não se pode impor às outras uma obrigação que não teriam de outra maneira³⁰⁷

³⁰³ Interessante notar, de passagem, o quanto este conceito, para Kant “fictício e indemonstrável”, foi tomado como evidência, na tradição marxista, para a descrição dos processos históricos de transformação dos modos de produção. Isto mediante uma dupla inversão: de condição transcendental para “movimento real”, de princípio (regulador) projetado na origem, que explica a condição de possibilidade da propriedade para resultado do “movimento real” de supressão da propriedade mesma. Cf. Marx & Engels, *Deutsche Ideologie – I. Feuerbach*, in: *Werke*, Berlim, Dietz Verlag, 1958, Vol. 3, p.35.

³⁰⁴ Kant, op. cit., A84/B85. Cf. Simone Goyard-Fabre, *Kant et le problem du droit*, p.120.

³⁰⁵ Kant, idem, ibidem.

³⁰⁶ Kant, *Rechtslehre*, *Werke*, vol.7, AB79.

³⁰⁷ Ibid., AB 86.

A imposição se torna obrigatória com “a legislação universal da vontade concebida como unida e *a priori*”³⁰⁸.

Pensando um pouco mais historicamente, podemos dizer que o tema de uma comunidade primitiva da posse, em diferentes variações, parece ser uma constante no pensamento político moderno. O que determina estas variações é o motivo apresentado para a dissolução daquela comunidade, de modo que através destes motivos se percebe a diferença entre os vários esquemas conceituais. Para se ter uma idéia, vale lembrar, de passagem, os casos de Grotius e Locke. Para o primeiro, por exemplo, a aquisição de algo se daria pela primeira ocupação e o direito de propriedade se fundaria numa convenção, uma espécie de pacto tácito de todos com todos³⁰⁹. Posição, aliás, bastante próxima dos argumentos de Rehberg. Por outro lado, podemos citar o caso de Locke, segundo o qual a aquisição originária é função do trabalho: “a extensão de terra que um homem lavra, planta, melhora, cultiva, cujos produtos usa, constitui sua propriedade”³¹⁰; argumento ao qual Fichte vai se perfilhar, como veremos depois, no *Estado comercial fechado*³¹¹.

O tratamento transcendental do conceito jurídico de posse não condiz com uma fundamentação da propriedade na forma da convenção, entendida como um sentimento do interesse comum. O *idealismus juridicus*, “como única posição que pode dar sentido ao conceito de posse”, exige uma fundamentação *a priori* e necessária, como de resto vimos acima, daí a dependência ao postulado da razão prática jurídica, fundamentação agora acrescida – para tornar o conceito possível-legítimo *aplicável* – da idéia de uma “vontade unida de todos”. Esta vontade é pensada aqui como uma espécie tácita de acordo: quando um homem indica algo como “seu”, promete tacitamente acatar em condições semelhantes a indicação de outros homens em relação ao “deles”; promete respeitar a propriedade dos outros como ele quer que a sua seja respeitada. A recusa de um acordo por consenso é um caso da estratégia geral já indicada – comum entre Kant e Fichte –, de saltar do jogo de forças

³⁰⁸ Ibid., AB93. Simone Goyard-Fabre, *Kant et le problem du droit*, p.129: “Assim se encontra consumada a revolução copernicana do direito natural. O direito natural não é senão um conceito da razão que advém, sem nenhuma mediação, do postulado da razão prática”.

³⁰⁹ Cf. Simone Goyard-Fabre, *ibid.*, p.119.

³¹⁰ Locke, *Two treatises os government*, Ed. Peter Laslett, Nova Iorque, Cambridge University Press, 1960, p.338 (#39): “The World given as it was to the Children of Men *in common*” (grifo do autor); p.339 (#42): “labour makes the far greatest part of the value of things”.

³¹¹ Ricardo Ribeiro Terra, “A doutrina kantiana da propriedade” in: *Discurso*, 1983, número 14, Primeiro semestre, p.113-143: “Na *Rechtslehre*, a doutrina da propriedade é desenvolvida e apresentada de forma mais sistemática, não guardando, entretanto a virulência da crítica social das *Bemerkungen* e, desta forma, a apreciação da noção de trabalho é modificada profundamente”; e, p.131: “Na *Rechtslehre* Kant investe contra esta teoria afirmando que o trabalho do solo não é necessário para a sua aquisição”. Do que se infere que a posição de Kant não é inteiramente transparente, suas reflexões parecem mais oscilar entre uma crítica social

empírico para um absoluto prático que possa servir de metro-padrão na valoração das disputas. Mesmo quando a consideração explícita do “Reino dos fins” não está explicitamente no horizonte, já opera, ainda que em outro nível, uma “vontade unida de todos”, como se desde o subsolo da organização política já se escondesse um mesmo pressuposto anti-aristotélico: a razão é movente do arbítrio³¹². Isto significa que a vontade como autodeterminação da razão é escopo e fundamento, origem e sentido, das manifestações do arbítrio. Em outras palavras, a reflexão sobre a política fica entre uma idéia reguladora, o “Reino dos Fins”, num extremo, e o postulado da razão prática-jurídica no outro; uma vontade que não se confunde com o arbítrio de cada um, uma vontade vinculada à razão que, em certo sentido (como dirá Hegel), quer apenas a si mesma, i.e., não tem objeto exterior propriamente falando.

Assim como Fichte recorre, nas *Beiträge*, a uma “vontade única” no plano do *Geist* (primeira esfera da vida espiritual, a esfera da consciência moral), Kant se vê obrigado a recorrer à idéia da “vontade unidade de todos”, i.e., a idéia de uma unificação necessária das vontades, a qual só pode ser pensada pela razão. É certo que a diferença que os separa é significativa, vai uma grande distância entre o método genético-construtivo de Fichte (aqui ainda em elaboração) e a análise regressiva que remonta ao fundamento, de modo que o “dado” apareça fundado ao termo da reflexão. De qualquer maneira, nos dois casos, a vinculação entre vontade e razão corre paralela ao finalismo moral³¹³.

Creio que seja significativo que Kant, na Introdução geral à *Metafísica dos costumes*, apresente a distinção entre vontade e arbítrio, de modo a aproximar a vontade da razão³¹⁴. Assim, a faculdade de desejar que possui seu princípio de determinação na razão é a vontade (*Wille*), ela, assim definida, designa a faculdade de desejar em relação ao seu princípio de determinação, e não em relação à ação. O arbítrio determinável apenas por inclinação sensível é dito *brutum*, já o arbítrio que pode ser *afetado* mas que não é necessariamente *determinado* por móveis sensíveis é o arbítrio humano, dito livre. A liberdade do arbítrio como independência quanto à determinação dos móveis sensíveis é a o “conceito negativo de

mais contundente da propriedade, ressaltando seu fundamento no trabalho e, por outro lado, uma consideração mais sistemática do tema, evitando uma fundamentação sensível da propriedade no trabalho.

³¹² Na mesma direção podemos ler em Vlachos: “a manifestação da vontade de possuir aparece como sendo mais determinante que o trabalho”, *La pensée politique de Kant*, p.84.

³¹³ G. Krüger, *Critique et morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961, p.152-3. A fundação do direito não pode ser compreendida senão segundo uma ordem teleológica.

³¹⁴ Cf. Rudolf Eisler, *Kant-lexikon*, verbete “Wille – Willkür”, p. 606-8. Verlag, Hildesheim: 1977. Cf. Delbos, idem, p.351 nota 2. Cf. *Materialien zu Kants “Kritik der praktischen Vernunft”*, ed. Rüdiger Bittner e Konrad Cramer, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1975, p.33-5. Cf. Anne-Marie Roviello, *L’Institution kantienne de la liberté*, Bruxelles, Ousia, 1984, p.100-1.

liberdade”³¹⁵. O conceito positivo é a capacidade (poder) de a razão pura ser prática por si mesma. Guardadas as devidas proporções, esta posição estratégica da razão – vinculada ao conceito de vontade – aparece nas *Beiträge* como consciência da lei moral serve de fundamento e escopo da vida espiritual e política.

Pode parecer paradoxal que a propriedade comum seja fundamento da propriedade privada, mas na verdade a “vontade unida de todos” – que expressa de certa maneira o postulado da razão prática-jurídica – não é um conceito empírico, mas antes a condição transcendental de apropriação empírica. Por isso mesmo, ele acaba servindo a outro propósito: a saída do estado de natureza. Paralelamente ao tema da apropriação – aquisição originária –, a necessidade de sair do estado de natureza não estaria na busca por auto-conservação, mas seria uma exigência racional *a priori*: tornar peremptório o acordo transitório que é condição para o convívio dos homens numa Terra esférica. Vimos Rehberg, contrariamente ao postulado da razão prática-jurídica, supor que fora do Estado juridicamente constituído, temos uma situação geral na qual as coisas são “sem dono” e, por conseguinte, o Estado é o curador da propriedade privada, pois sem ele não haveria propriedade alguma. O que Kant pretende indicar com o postulado (prático-jurídico) é que *se* queremos dar um sentido racional ao que seria inescrutável quanto às suas origens sensíveis – a propriedade privada –, *então* devemos pressupor um acordo prévio acerca do qual o poder civil constituído apenas garante a execução. De tal modo que se não houvesse – ou melhor, se não supuséssemos – provisoriamente o “meu” e “teu” no estado de natureza, não haveria também o mandamento de sair deste estado³¹⁶ – e, além disto, não poderíamos pensar racionalmente a propriedade privada³¹⁷. Em outras palavras, a “posse comum” como conceito empírico é, certamente contraditória com a propriedade privada, mas como conceito transcendental, ela é uma dupla condição de possibilidade dessa última: ela dá sentido ao conceito de propriedade privada e ao mesmo tempo instaura um horizonte “contratual” prévio ao Estado que nos impele a sair do estado de natureza. Não foi a esperteza de uma razão calculadora que nos fez alienar a vontade ao soberano, como pretendia Hobbes, mas sim uma “razão prática”, bem mais astuta, que preparou desde a origem o advento do “Reino dos Fins”.

Destas considerações de Kant sobre a propriedade privada podemos extrair alguns resultados para o que segue. A justificação da propriedade privada depende de um postulado e, como de resto em qualquer postulação (vale lembrar que o recurso aos postulados é

³¹⁵ A. Philonenko, “Introduction générale” in: *Métaphysique des Mœurs*, p.87.

³¹⁶ Kant, *Rechtslehre, Werke*, vol. 7, A163/B193.

³¹⁷ Vlachos, *La pensée politique de Kant*, p.392-3.

ordinário nas Críticas: postulados matemáticos, postulados do pensamento empírico em geral e postulados práticos), importa explicitar as razões que tornam esta postulação pertinente³¹⁸. Neste caso, a própria idéia de pensar a organização social em termos racionais exige a postulação jurídica da posse: *se* queremos dar sentido racional para a relação básica da sociabilidade moderna, *então* devemos postular que os objetos exteriores podem ser pensados como o “seu” de alguém. Postulação que só faz sentido se assumirmos o idealismo jurídico a ela vinculado, porquanto não faria qualquer sentido, seria mesmo contraditório, postular a posse física dos objetos. Por fim, eu destacaria a necessidade de alguma forma de reconhecimento entre os indivíduos como elemento chave para a compreensão da aplicação do conceito de propriedade ao mundo sensível. Em Kant este elemento aparece como pressuposto (de uma comunidade originária) exigido pela razão, em Fichte deriva de um vínculo entre a lei moral e o reconhecimento do outro como portador desta lei. O desvio fundamental das *Beiträge* na compreensão dos fenômenos políticos como manifestação da vontade, se dá quando a postulação kantiana cede lugar a um princípio de reciprocidade interno ao funcionamento da própria consciência³¹⁹.

Ainda que Fichte não apresente argumentos suficientes para o esclarecimento quanto ao reconhecimento recíproco dos indivíduos, senão postulando uma “vontade unida” na consciência da lei moral como fundamento da vida espiritual em geral – e da vida política em particular. De fato, a idéia de uma guerra de todos contra todos no estado de natureza é o que pode justificar a necessidade de um estado “Leviatã”, i.e., que se põe como condição da própria sociabilidade. Ainda que Kant argumente – “contra Hobbes” – que a passagem ao estado é um dever incondicional (e não o cumprimento do desejo de felicidade, tranquilidade), e suponha uma sociabilidade prévia ao estado que, por “insociável”, é demasiado instável e “provisória”³²⁰. De qualquer forma, da idéia de uma guerra de todos contra todos, decorre a força irresistível do estado, sua autoridade como instância inapelável é função desta “insociável” sociabilidade dos homens. Portanto, em vista do direito de revolução contra o estado, Fichte precisa pensar uma sociabilidade, anterior ao estado, suficientemente estável

³¹⁸ Como afirma Jules Vuillemin, “Do ponto de vista do método transcendental, é tão legítimo e necessário deduzir as condições que tornam possível o dever ser quanto as que tornam possível a experiência. Nos dois casos, a dedução termina por uma determinação modal que se exprime pelos postulados, que longe de estender o conteúdo da representação, tem por único fim fixar a relação desta com nossa faculdade de agir e conhecer”, “Raison finie et sentiment religieux” in: *L'Année 1793, Kant sur La politique et la religion*, Paris, Vrin, p.54.

³¹⁹ Embora, o tratamento sistemático da intersubjetividade terá lugar a partir da *Doutrina-da-ciência* (1794), em 1793 é um pressuposto não inteiramente esclarecido, mas atuante na argumentação.

³²⁰ E nisto segue a tradição liberal inaugurada por Locke de separar o contrato social e o contrato político. Cf. Lebrun, *O que é poder?*, São Paulo, Brasiliense, 1985, p.62: “Locke não considera mais o poder como o *núcleo político do social*: trata-se, simplesmente, de uma instância que exerce uma *função social* determinada”.

para minimizar ao extremo a função e a força do estado. Contra a idéia de uma guerra, é preciso, pois, supor um reconhecimento recíproco dos indivíduos, mas como exatamente um indivíduo pode reconhecer o outro como ser livre (que é o que está em jogo neste “reconhecimento”)? Não é por acaso que no *Fundamento do direito natural*, Fichte vai aprofundar a posição de 1793 e fazer da intersubjetividade a condição mesma do estado. A despeito das diferenças entre os dois textos, o movimento geral do argumento é o mesmo, a tomada de consciência da liberdade “eleva o homem além do mundo sensível e da comunidade humana empírica. O Estado não é verdadeiramente uma mediação indispensável”³²¹.

Rehberg, por sua vez, está rigorosamente a meio caminho entre Kant e Fichte. Com a distinção entre princípio de conhecimento e princípio de execução, ele pôde assumir a lei moral como princípio mora incondicional, e recusar que ela funcione como princípio de execução da vida política e moral, tendo em vista a falha moral dos homens. Neste sentido, sustenta a restrição da liberdade pelo fato de que o homem não passa de um lobo de si mesmo.

Ainda que a idéia de Fichte sobre a propriedade privada que aparece nas *Beiträge* seja, aparentemente, reveladora daquele tipo de discurso que toma o indivíduo como ponto de referência básico para a análise, porém, visto com mais cuidado, ele pode se revelar bem mais radical do que seu parente inglês. Por um lado, o “indivíduo” não deve ser tomado como o fenômeno imediatamente dado, mas como uma *Destinação*, uma idéia da razão que deve imantar o processo de auto-constituição do “homem”, idéia que, por sua vez, seria capaz de fazer do arbítrio uma vontade³²². Por outro lado, e em consequência disto, o liberalismo é tal que a existência do Estado, por melhor que seja, é sinal de fraqueza da vontade. Em outras palavras, porque ainda não há uma vontade propriamente “livre”, é que são necessárias leis positivas que regulem o jogo de interesses dos arbítrios. A análise da propriedade privada é um lugar privilegiado para observarmos este liberalismo que recua do Estado para a sociedade civil em vista de uma regulação da vida social que não fique na dependência dos interesses dados, mas se vincule a uma *Destinação*. Esta, por sua vez, deve ser fornecida por uma razão “movente” do arbítrio – por isso mesmo, uma razão que pode propriamente ser chamada de *prática*. Mas, afinal, como exatamente Fichte pensa a propriedade?

De um lado, estamos nós que somos nossa propriedade: o eu puro que está em nós, a própria razão, é o proprietário e senhor de nossa sensibilidade. Em torno de nós, de outro

³²¹ A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, idem, p.159.

lado, estão as coisas que não são propriedade de si mesmas, pois elas não são livres; porém elas não são originariamente nossas, na medida em que elas não pertencem *imediatamente* ao nosso eu³²³. Nós temos o direito de aplicar nossas próprias forças sensíveis a todos os fins que quisermos e que a lei da razão, i.e., a lei moral, não impedir. Ora, a lei da razão não nos impede de usar, como meio para nossos fins, as coisas que não pertencem a si mesmas, e as tornar próprias para nos servir de meio. Nós temos, então, o direito de aplicar nossas forças às coisas. Quando damos uma forma a algo por meio de nosso trabalho e segundo nossos fins, ninguém pode a empregar sem que seja por nossas forças, o que é originariamente nossa propriedade: “Nossa ação dura enquanto dura seu efeito”. Nós temos o direito de excluir todos os outros do uso de uma coisa que nós tenhamos modificado por meio de nossas forças e à qual demos nossa forma, este direito chama-se propriedade. Schloetzer, não é ingênuo, como pensa Rehberg, quando diz “quem não trabalha não deve comer”³²⁴; ele seria ingênuo se aceitasse como premissa a idéia de uma “matéria bruta” como elemento do direito. Mas, como quer mostrar Fichte, o direito está em contradição com a idéia de matéria bruta no sentido que é entendida genericamente pelo direito natural. Na verdade, a matéria é desde sempre apreendida por uma forma (jus-filosófica) qualquer, i.e., é tomada “como algo” por uma vontade. Como diz Goyard-Fabre, o voluntarismo de Fichte é tal que a pessoa moral e o sujeito jurídico se identificam³²⁵.

Dois aspectos precisam ser destacados desta abordagem da propriedade em função do trabalho. Em primeiro lugar, a chave dicotômica “pertencer a si mesmo” e “não pertencer a si mesmo”, o eu e as coisas, apresenta o “direito natural” de uso do que “não pertence a si” como meio. Até aí uma roupagem nova para a distinção entre coisa e pessoa (como fim em si) da *Grundlegung*, porém não vemos nenhuma palavra sobre o postulado da razão prática-jurídica; o que não impede Fichte de se aproximar, por outra via, do idealismo jurídico. Aqui, como em Kant, o conteúdo da propriedade não pode ser tomado como elemento bruto a ser lapidado pela forma da razão no Estado de direito. Algo só pode ser tomado como “conteúdo” *sob* uma forma, a “forma” da relação jurídica de propriedade qualitativamente é a mesma, dentro de uma constituição civil estatal ou fora dela; porquanto o que quer que “não pertença a si mesmo” pode ser tomado como meio, por conseguinte, como “conteúdo” do querer daquele que, por outro lado, “pertence a si mesmo”. Em outras palavras, o idealismo jurídico

³²² Por esta razão muitos críticos pensam haver uma contradição entre o “individualismo” (anti-estatal das *Beiträge*) e o estadismo de 1796. Quando “individualismo” e “estadismo” são, em Fichte, faces de um mesmo processo de “moralização da política”, de submissão do juízo político a um princípio moral.

³²³ Fichte, *Beiträge*, *SW*, vol. 6, p. 117-8.

³²⁴ Citação da Carta de São Paulo aos Romanos.

não significa um tratamento formal das relações jurídicas pressupondo uma “base” material inteiramente complacente à forma da relação jurídica – como supõe Rehberg. O sentido estrito deste idealismo jurídico – o princípio inteligível da posse – cava mais fundo a “formalidade” para revelá-la ali mesmo onde parece haver apenas a “matéria” bruta do arbítrio; porquanto tomar algo como “seu” é a forma de uma relação da qual o Estado pode ou não ser testemunha e guardião. A inflexão que Fichte dá ao idealismo jurídico é que esta comunidade entre os indivíduos é função direta da consciência moral – desta inflexão resulta o “enfraquecimento do estado”.

E segundo lugar, outro aspecto da abordagem da propriedade por Fichte que eu destacaria, diz respeito ao caráter do trabalho subjacente à propriedade privada. Fato novo em relação ao pensamento de Kant, pelo menos se considerarmos a *Rechtslehre*, a função que equaciona propriedade e trabalho também não repete a lição lockeana. Pois o trabalho não está “no começo”, como ensinava Locke, para depois ser recoberto por “convenções e leis”; trabalho é a forma fundamental da relação jurídica de propriedade, o que significa que as “convenções” jurídicas não fazem mais que tomar esta *forma* primeira da relação do eu com o mundo como *conteúdo* de uma segunda conformação. Com isto, perde sentido a imagem geológica de camadas (a forma provisória e a forma peremptória de propriedade) que se sobrepõem e, por conseguinte, sucessivamente, se suplantam. Ou seja, o trabalho não conformou a propriedade, num passado hoje inescrutável, devido ao processo de sedimentação das “convenções”, de tal forma que – interpretação de Rehberg do liberalismo inglês – não há como justificar racionalmente a propriedade sem recorrer às convenções, logo, ao seu guardião: o Estado. A esta apropriação do liberalismo em favor do Estado monárquico, Fichte responde com o formalismo “elementar” que descrevemos acima, i.e., a *forma* da relação trabalho deve ser pensada como *conteúdo* de uma nova forma, a saber, a forma de relação que é a propriedade.

Mas em que esta definição, de origem lockeana, da propriedade privada em termos de trabalho altera a compreensão do contrato em geral? Como o contrato é um ato do arbítrio, exterior à esfera da lei moral, onde podemos buscar a garantia para o seu funcionamento? A resposta clássica recorre exatamente à noção de Estado, como, de resto, o próprio Kant o fez em sua *Doutrina-do-direito*³²⁵. Mas, pergunta Fichte, como o Estado adquire um direito que

³²⁵ Simone Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, p.60.

³²⁶ Da qual tratamos já acima, Kant, *Rechtslehre*, *Werke*, vol.7, A163/B193: “Embora neste estado [de natureza] cada um possa adquirir alguma coisa exterior por ocupação ou contrato, esta aquisição é apenas provisória enquanto não contiver a sanção de uma lei pública, porque não é determinada por nenhuma justiça pública e garantida por nenhum poder que exerça este direito”.

nenhum de seus membros tem? Para responder a isto, vimos Kant manejar a noção de uma posse originária comum (*communio possessionis originaria*) e postular o princípio segundo o qual devemos tomar a “matéria” da propriedade, mesmo antes da Constituição civil, sob uma “forma” provisória de propriedade; postulação possível graças ao idealismo jurídico que garante o sentido inteligível da posse. Por outro lado, a tese de Rehberg que deve ser combatida consiste no seguinte: os contratos são concluídos no Estado, graças à sua existência, por conseguinte, tudo o que obtemos, obtemos por conta dele e graças a ele³²⁷. Assim, o conselheiro de Hanover justificava a manutenção do *status quo* monárquico, na exata medida em que o Estado seria a garantia do funcionamento da sociabilidade (entendida como contrato). E ainda que venhamos a admitir que tal ou tal Estado seja injusto, sua condição limite o torna ponto de referência inviolável para qualquer sociabilidade. Mais ainda, como o estabelecimento de qualquer Estado, na história, se dá pela força, inclusive o revolucionário, a desigualdade é um fator imanente ao seu funcionamento – por conseguinte, a Revolução contra ele é resultado de uma ignorância sobre a verdadeira natureza das relações sociais.

O pressuposto implícito no argumento de Rehberg é o princípio segundo a qual devemos assumir o caráter em si “sem dono” (*herrenlos – res nullius*) de um objeto do arbítrio, o que, afirma Kant, contraria o direito³²⁸. Paralelamente, como corolário deste pressuposto, temos o princípio da *exclusiva* realidade objetiva da posse física, que torna impossível pensar o “meu” e “teu” exteriores. Em outras palavras, Rehberg pretende reduzir a propriedade a uma *forma* que sem a sustentação do Estado não teria como se sobrepor aos *conteúdos* em si mesmos “sem dono”. Porém, ao pender a balança demasiadamente para o Estado, como constituição civil estabelecida, em detrimento da sociedade, mostrando que no interior dela a noção de propriedade não tem justificação racional, ele acaba por tornar ininteligível por completo o conceito de propriedade. Afinal, retomando a pergunta feita por Fichte acima: como o Estado pode adquirir um direito que nenhum dos membros que o compõe tem? Para evitar a armadilha, vimos Kant argumentar que, apesar de o Estado ser o conceito que transcendentalmente suporta as demais relações jurídicas, ele apenas torna *peremptória* uma relação já existente de forma *provisória*. A resposta final aos argumentos de Rehberg por parte de Fichte exige, então, deslocar o ponto de apoio dos contratos do Estado para a própria sociedade; seguindo, até aqui, trilha semelhante àquela que encontramos na

³²⁷ Fichte, *Beiträge, SW*, vol. 6, p. 128.

³²⁸ Kant, *Rechtslehre, Werke*, vol. 7, AB56.

*Rechtslehre*³²⁹. Nos dois casos, o idealismo jurídico é invocado como condição de sentido do conceito de propriedade privada, a questão é saber onde este paralelismo se rompe e permite juízos contrários sobre a Revolução por parte dos dois filósofos.

Para efetuar este deslocamento em direção à sociedade civil, Fichte vai distinguir duas noções de sociedade que, confundidas, levam aos argumentos de Rehberg. Sociedade pode significar tanto os homens unidos em geral sob um contrato, quanto os homens unidos por um contrato civil, i.e., um Estado³³⁰. Além disto, uma distinção subsidiária é necessária: aquela entre a relação física de várias pessoas entre si, que é uma relação no espaço; e uma relação moral (*moralische Beziehung*), a relação de direitos e deveres recíprocos - paralela ao idealismo jurídico contido na idéia de posse inteligível em Kant. É esta segunda relação que interessa na consideração da sociedade: a relação moral entre indivíduos numa formação que, em princípio pode ser exterior ao Estado. Como premissa básica, devemos aceitar que toda sociedade resulta e deve resultar de um contrato, sem contrato não há sociedade possível. Premissa da qual, Rehberg pretendia inferir a necessidade intransponível do Estado. Ora, esta inferência deve pressupor uma segunda premissa como condição, a saber, a idéia de um estado de natureza como guerra de todos contra todos. Em outras palavras, supondo que a ordem social é um contrato e que um estado de natureza como guerra de todos contra todos antecede todo contrato; conclui-se que apenas a existência de um Estado pode garantir o cumprimento do contrato por parte de seus membros. Em suma, mesmo que se aceite que querer a lei é querer um curador para a lei, onde está demonstrada a verdade desta premissa menor de um estado de guerra de todos contra todos?

A argumentação de Fichte para minimizar a força do estado consiste em separar dois sentidos para a relação entre os homens. Diz ele que a palavra sociedade é ambígua – deste equívoco decorreria a falsa interpretação sobre a função indispensável do estado –, ela pode significar os homens unidos por um contrato (o direito natural que corresponde à lei moral expressa no fenômeno), ou ter o sentido de contrato civil, que na linguagem do século dezoito significa estado. A esta distinção mais específica, ele acrescenta outra, a relação física entre os homens no espaço e, por outro lado, a relação moral; a organização social em geral ou, mais particularmente, esta organização com estado, é um caso da relação moral. Em outras palavras, ele pretende dizer que é possível aos homens viver em sociedade, ligados por um

³²⁹ No caso de Kant, o deslocamento para a sociedade civil está na idéia de propriedade originária comum.

³³⁰ Distinção que também está presente, como mostrei, na *Rechtslehre* de Kant.

contrato em geral, sem formar um Estado, sem estarem unidos por um contrato civil³³¹; e a razão para isso é o pressuposto de um reconhecimento recíproco entre os indivíduos:

Os homens podem viver em sociedade no segundo sentido que se dá a esta palavra, i.e., ligados por um contrato em geral, sem formar precisamente um estado, sem estarem unidos por um contrato civil. A legitimidade de um contrato em geral não é determinada por uma espécie particular de contrato, o contrato civil; isto seria um círculo vicioso manifesto – fazemos um contrato estipulando que os contratos em geral devem ser válidos, e este mesmo contrato é válido, porque, em virtude de nosso contrato, os contratos em geral também o são³³².

Destas diferenciações, sendo possível viver em sociedade sem o estado, é preciso concluir que a função atribuída ao estado – de fundamento indispensável à vida social e aos contratos – é equivocada. Mas Fichte ainda não tem um argumento decisivo para justificar esta possibilidade de comunidade pré-estatal senão afirmando que os homens se reconheceriam reciprocamente como portadores da lei moral. De passagem, vale notar o surgimento de um tema programático para os anos seguintes de sua produção, a ser desdobrado em dois passos, na *Doutrina-da-ciência* (1794) e no *Fundamento do direito natural*. Embora, sem o desenvolvimento da tese do reconhecimento recíproco das consciências, o argumento de Fichte fique, em certo sentido, inacabado, outro argumento ainda é apresentado. A legitimidade geral do contrato não pode advir de um contrato em particular, porquanto seria um círculo vicioso manifesto na argumentação. Isto significa que, para Fichte, o Estado não pode reclamar para si o fundamento do reconhecimento pelo qual a vinculação das vontades num contrato é possível, na medida em que este último só pode advir da lei moral. O Estado não pode retirar nem acrescentar direitos que são propriedade do indivíduo – enquanto *Geist* –, afinal, todas as relações entre os indivíduos – como *Mensch* – persistem na sociedade civil na qual os indivíduos se relacionam como cidadãos – como *Bürger*. Assim, a teleologia moral faz do *Mensch* uma dimensão mais importante que o *Bürger*, em nome do homem como fim em si – como *Geist*. Eu não posso possuir como cidadão (*Bürger*), enquanto tal, um direito que eu possuo como homem (*Mensch*)³³³.

Em suma, Rehberg teve de pressupor que o estado natural do homem é suprimido pelo estado civil, que ele é um estado de guerra, e que apenas um Estado poderia ultrapassar as

³³¹ Fichte, *Beiträge, SW*, vol. 6, p. 130. Cf. Philonenko, *Théorie et Praxis*, idem, p.131ss.

³³² Fichte, op. cit., p.130. Eis uma boa razão para que Kant, na *Doutrina-do-direito* afirme haver uma diferença de espécie entre o contrato civil e os outros contratos, no que diz respeito à sua execução.

³³³ Fichte, *Beiträge, SW*, vol. 6, p. 131.

vontades individuais para sobrepujá-las. É da análise deste pressuposto que Fichte extrai sua “retificação” do juízo público acerca da Revolução. A tese de Fichte é muito próxima das lições jurídicas de Kant, o traço comum é que a liberdade no campo dos fenômenos é o direito natural. No entanto, vista mais de perto, revela um deslocamento decisivo em relação ao reconhecimento recíproco dos indivíduos (embora, ambos argumentos dependam da lei moral. Enquanto em Kant ele é derivado da natureza esférica do globo terrestre, para Fichte deve ser derivado da própria estrutura da consciência; mesmo que Fichte não tenha em 1793 argumentos decisivos para justificar o reconhecimento recíproco das consciências, ele aparece como pressuposto de sua argumentação na figura da “vontade unida” no plano do *Geist* – sem as mediações que poderiam explicar como efetivamente os indivíduos se reconhecem como seres livres (como *Mensch*, portadores deste *Geist*), como podem saber que diante deles não há apenas uma coisa.

De qualquer forma, o esquema dos círculos concêntricos, apresentados anteriormente, tem um propósito claro de ancorar as condições transcendentais do juízo político na moral. Assim: no mais amplo está situado o domínio da própria consciência, no segundo (menos amplo), o domínio do direito natural, depois (mais estreitamente ainda) o domínio dos contratos em geral e, por fim, o domínio do contrato civil³³⁴. A formação do Estado por meio de um contrato é um caso específico (como contrato civil) da formação de contratos em geral que, por sua vez, não é mais que uma “permissão”, um espaço vazio deixado pelo direito natural. Mas o que é decisivo é que o argumento para tal reside na idéia da reciprocidade como mecanismo de funcionamento da própria consciência, o qual será desenvolvido na *Doutrina-da-ciência* de 1794 e no *Fundamento do direito natural* (1796-7) – como já disse acima. Mas aqui já se antevê a consciência como esfera mais ampla no interior da qual se manifesta o direito natural e, sucessivamente, a possibilidade dos contratos bem como, por fim, a possibilidade do contrato civil (Estado).

Fazendo reconhecimento recíproco dos indivíduos, algo de interno ao próprio funcionamento da consciência, a condição da “contratação” em geral, Fichte pretende mostrar exatamente que o fundamento da propriedade privada não está no Estado em geral, nem, particularmente, no Estado historicamente estabelecido. Como era esta a raiz dos argumentos de Rehberg, ficaria afastada a idéia de uma imutabilidade do contrato, por ser incompatível com o direito inalienável do homem e, por isso mesmo, estabelecida a legitimidade da

³³⁴ Ibid., p. 133.

Revolução. Afinal, pergunta Fichte, o objetivo da espécie humana é viver em sociedade civil ou viver justamente?³³⁵

Como o direito natural tem sua gênese na própria consciência, é aí que o reconhecimento que põe os indivíduos em comunidade deve ser encontrado e não no Estado (como pensa Rehberg), nem na circunstância de formação geológica da Terra que nos colocou uns ao lado dos outros (como pensará Kant). Com isso Fichte evita um esquema kantiano que é básico na *Doutrina- do- direito* deste último: o Estado como fundamento dos contratos em geral; o argumento geológico como razão suficiente para o postulado da razão prática-jurídica. Sem este deslocamento, o idealismo jurídico não seria razão suficiente para garantir a legitimidade do direito de revolução.

Posso dizer, em conclusão e resumo, que Fichte resolve o problema da implicação entre a disjunção dos imperativos, entre categórico e hipotéticos, traduzida para a idéia de que a questão de direito na se resolve em fatos, e a tese de que juízos de experiência levam a prejuízos políticos; assim como resolve o problema de *como* o juízo político pode apoiar-se na lei moral. Quanto ao primeiro, que a Revolução seja um evento no mundo dos fenômenos não decorre que deva ser *julgada* em termos de prudência e não de moral, porquanto não se trata de um fenômeno *tout court*, mas de ações humanas que, enquanto tais, são regidas, em princípio, pela lei moral. Fichte generaliza a equação que faz as ações livres dependerem da lei moral para todas as ações, do preço a ser pago por esta generalização decorre a resposta para a segunda questão. Toda esfera da consciência é regida pela liberdade como o mostram s *Considerações*, que não há outra esfera senão a da consciência é algo que ficará para a *Doutrina-da-ciência*. Mas então, a diferença entre sensível e inteligível vai mudar de sentido, e vai se iniciar o processo de dissolução daquele “resto” material irreduzível ao pensamento, que apenas uma razão que se manifesta como vontade poderia dar cabo.

Como vimos, o juízo deve apoiar-se na lei moral porquanto se supõe que apenas algo de transcendental pode servir de esteio para o ato de julgar. Ora, saber *como* o juízo apóia-se é saber que a liberdade define não só o espectro das ações mas também aquele da própria consciência; é nela que devemos encontrar o fundamento da “comunidade” dos indivíduos, mediante o qual a vinculação entre os contratantes pode ser um ato de vontade sem ser, por princípio, uma arbitrariedade unilateral só superável por Deus ou pelo Estado. Há mais que uma “sociabilidade insociável”, nos termos de Kant, anteriormente à formação do Estado, a reciprocidade entre as vontades não lhes é um acréscimo exterior, mas um princípio interno de

³³⁵ Fichte, *Beiträge, SW*, vol. 6, p. 169.

constituição, porquanto princípio de constituição da própria consciência – saber como funciona esta intersubjetividade é o que tentarei mostrar com as análises do *Fundamento do direito natural*. Em outras palavras, Fichte não resolve o problema da “aplicação” (da Lei moral ao juízo político), ele dissolve a heterogeneidade entre os termos. Enquanto Kant resolve o problema jus-filosófico em duas etapas e por meio de dois conceitos, o tema da possibilidade e o tema da aplicação, o postulado prático-jurídico e a idéia de uma propriedade originária comum; Fichte resolve no mesmo movimento que vincula o princípio de reciprocidade à própria estrutura da consciência.

Cabe agora, ainda que parcialmente, fazer a inserção destas considerações sobre a fundamentação transcendental da propriedade privada no plano mais amplo de minhas análises. Fichte, como Kant, faz do arbítrio algo de distinto do cumprimento da lei moral quando afirma que “O arbítrio (*Die Willkür*) é em si completamente liberto da lei obrigatória da razão”³³⁶. A espontaneidade do arbítrio é, por assim dizer, a “forma” primeira da liberdade; ao ser tomada como “conteúdo” pela reflexão racional na “forma” da lei moral, “forma” de segunda potência, sai de sua quase indeterminação inicial para ser determinada pela razão. Em razão desta significativa preponderância da vontade sobre o arbítrio – da autodeterminação da razão –, podemos compreender a direção, doravante, tomada por Fichte. Apenas a tese de um “Eu puro” que se põe a si mesmo ambigualmente como “consciência” e “natureza”, focalizável pela imaginação, daria cabo de um conceito tão enfático de vontade – como poder movente da razão.

Talvez porque tenha partido para a consideração do “Eu puro”, principalmente nos anos seguintes a 1793, Fichte, ainda que convincentemente tenha respondido à Rehberg, ficasse:

admirado com a profundidade política de nossos tempos modernos, aos quais foi reservado o segredo de somar ao signo universal do valor das coisas um valor particular tirado da pessoa do possuidor, e de fazer que uma soma aumente ou diminua segundo passe de uma mão para outra³³⁷

Afinal, a posse sensível é que deve ser determinada pela posse inteligível e não o contrário. A direção dos argumentos é sempre a mesma, a separação entre uma vontade (autodeterminação da razão) e o arbítrio. Por conseguinte, o idealismo jurídico implicado na postulação de uma

³³⁶ Fichte, *Beiträge*, *SW*, vol. 6, p. 160. Barni, por exemplo, traduz *Willkür* por *volonté*, o que torna a passagem incompreensível.

³³⁷ Fichte, *Beiträge*, *SW*, vol. 6, p. 229.

posse originária comum (Kant) ou na análise da consciência como estrutura intersubjetiva (Fichte), assim creio, é uma das razões que levaram a esta hipóstase da vontade como poder que se sobrepõe ao jogo de forças dos interesses imediatos do arbítrio – cujo resultado é a dissolução moral da política, pouco importa se em nome de uma reforma progressiva ou em nome da revolução³³⁸.

3.6. Reforma e Revolução

É no mínimo curioso que Kant estivesse escrevendo sua *Religião* em 1792-3³³⁹. Afinal, vários temas considerados por Kant no tratamento da questão sobre o mal radical na natureza humana aproximam suas análises das *Considerações* de Fichte. Além da identidade das afirmações sobre a distinção entre imperativos hipotéticos e o caráter categórico da lei moral (i.e., sem qualquer consideração de fim), de que o juízo sobre o bom e o mau não pode basear-se na experiência, que a sensibilidade pode nos iludir; alguns temas caminham em paralelo: a análise das “disposições” da natureza humana e o tema da *Destinação* do homem. Mas há uma diferença e ela será decisiva: enquanto na *Religião* a lei moral e liberdade coincidem, Fichte explora o uso mais amplo que podemos fazer da liberdade e, por isto mesmo, pensar a esfera da consciência – como ser livre – como um domínio mais amplo que a esfera da consciência moral propriamente dita (numa radicalização do idealismo). Destas diferenças vai derivar aquela que me interessa mais de perto, que diz respeito ao posicionamento político perante a Revolução. Kant vai subordinar, não sem admiração, os eventos Revolucionários franceses ao paradigma do “fenômeno” e julgá-los como violência e desobediência civil, um fenômeno, portanto, que contraria os princípios do direito natural; bem como apostar numa reforma progressiva das ações políticas consideradas no tempo. Por seu lado, Fichte, paradoxalmente, por entender que toda mudança política é sempre parcial – nunca absolutamente definitiva –, colocou-se ao lado dos revolucionários (pelo menos em teoria) ao pretender legitimar a Revolução contra o juízo de Rehberg. Para tanto, dois

³³⁸ Mesmo porque, a defesa do direito de revolução não significa, nas *Considerações*, incitação à revolta. Malgrado esta defesa, Fichte visa menos a ação revolucionária e mais a ação moral. M. Gueroult, op.cit., p.197, se utiliza de uma passagem do Prefácio para minimizar a posição de Fichte. No entanto, afirmar “a que a libertação sem desordem não pode vir senão do alto”, não é dizer que a libertação deve vir apenas do alto. *Beiträge*, vol.6, p.44: “die Befreiung kann ohne Unordnung nur Von oben herunter kommen”. Inspirado em Gueroult, E. Kouvélakis comete o mesmo erro de interpretação, *Philosophie et Révolution, de Kant à Marx*, Paris, PUF, 2003, p.27.

³³⁹ A primeira parte do tratado (sobre o mal radical) apareceu em abril de 1792 no *Berlinischen Monatsschrift*, a primeira edição é de 1793 e a segunda é do ano seguinte.

pressupostos são decisivos: a lei moral não recobre o campo da liberdade, e logo a *Doutrina-da-ciência* vai mostrar o quanto; o estado de natureza não deve ser caracterizado hobbesianamente (como já insisti, esta é a gênese do tema da intersubjetividade).

Na primeira parte da *Religião*, Kant não trata diretamente do imperativo moral, mas vai enfatizar que a moral, “fundada no conceito de homem como ser livre”, estabelece “leis incondicionadas”, o que significa que o dever moral não pode depender de nenhum móbil senão da própria lei. Ora, apenas porque a determinação da vontade humana exige a consideração de fins, ainda que não como “fundamento”, é que um sistema da razão exige a idéia de um objeto da vontade: o sumo bem. Do contrário, o ser racional saberia *como* mas não *para onde* vai seu agir³⁴⁰. Análise, de resto, paralela ao esquema montado por Fichte quanto aos dois pontos de vista possíveis para o juízo sobre a Revolução: aquele da prudência e aquela da moral.

Além disso, o bom e o mau em sentido moral só podem ser medidos pela escala da lei moral, o que significa tomar a lei moral como móbil do querer, porquanto as ações executadas podem ser iguais (fenomenicamente) e terem sido motivadas (no plano inteligível) tanto pela própria lei como por outro móbil, é a escolha das máximas o fator decisivo no juízo destas ações. Como não se pode observar máximas, “nem sequer em si próprio”, o juízo aqui não pode basear-se na experiência³⁴¹. Mais um ponto em favor de Fichte contra Rehberg: o cálculo dos meios e fins que a experiência pode ensinar pode ser útil, e até nos fazer agir “conforme” ao dever, porém, esta conformidade pode esconder atos perversos e, nesta medida, o juízo sobre as ações – revolucionárias ou não – deve situar-se noutro plano. Em suma, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio mediante inclinação, deve, pelo contrário, sempre ser um *ato* de liberdade: “fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral”³⁴².

Por isto mesmo, falar em propensão para o bem presente na natureza humana pode ser um engodo. A disposição para a *animalidade* do homem como ser vivo, a disposição para a *humanidade* como ser vivo e racional e a disposição para a *personalidade* como ser racional e suscetível de imputação, são meramente possibilidades da natureza humana. A não realização destas possibilidades pode resultar, em princípio, de três circunstâncias: por fragilidade na observância das máximas adotadas; por impureza na mistura dos móbeis; e, ao menos em

³⁴⁰ Kant, *Religião, Werke*, vol.7, BA VI.

³⁴¹ Ibid., BA 5.

³⁴² Kant, *Religião, Werke*, vol. 7, BA 6. Por esta razão discordar inteiramente de Eric Weil quando afirma, op.cit. p. 150: “A ausência do mal radical nas obras críticas se explica perfeitamente: sua presença seria, ao contrário,

princípio, pela malignidade na escolha de máximas más. Sabemos muito bem que a lei moral pode não ser motivo suficiente para a ação, também é bastante concebível que tenha lugar uma inversão na hierarquia dos móveis e neste caso (como se tornam necessários outros móveis diferentes da lei – ânsia de honras, amor de si, compaixão etc.) será casual que a ação concorde com a lei.

Apesar deste luteranismo extremado de Kant (o homem pode fazer só ações boas e ser, contudo, mau; pode fazer ações “conformes” ao dever, mas não ações “por” dever) não devemos interpretar esta “propensão” (*Hang*), predisposição para algo, como um instinto (*Instinkt*), uma necessidade sentida de fazer ou saborear algo que não se tem conceito algum – impulso industrioso dos animais e impulso ao sexo (respectivamente, *Kunsttrieb* e *Der Trieb zum Geschlecht*)³⁴³. Para ter sentido moral, a “propensão” ao mal deve ser um “ato”. Para não ficar numa circularidade entre as ações, um ato de escolha, e o fundamento das ações que também é um ato de escolha, Kant discrimina o ato como uso da liberdade em geral e os atos de escolha, as ações, tomadas segundo máximas. O mal no homem é um ato de escolha quanto ao fundamento formal de todos os atos, mas não deixa de ser uma escolha, apesar de “radical”.

O primeiro fundamento subjetivo da aceitação de máximas morais é insondável, porquanto a aceitação é livre, o seu fundamento não deve ser buscado em nenhum motivo impulsor da natureza, mas sempre de novo numa máxima. Ora, era este sem fundo das disposições humanas que Fichte vasculhava como *Destinação* do homem jogando com as noções de liberdade cosmológica, transcendental e política. Desta forma fazia a liberdade ser a chave para a decodificação da vida espiritual em geral, e da vida política em particular; e, por isso mesmo, abria o caminho para a desvinculação entre liberdade e lei moral. Vejamos exatamente onde se dá esta desvinculação.

Que todos pecamos em Adão, já sabemos, mas *por que*? A propensão ao mal não pode estar na sensibilidade, ainda que ela tenha sua parcela, fragilizando a vontade ao esconder os motivos que procedem da liberdade sob os móveis empíricos. Como o mal moral implica imputação, seu sentido não pode ser traçado a partir da sensibilidade; nos termos de Fichte, as ilusões dos sentidos não devem ser suficientes para nos enganar quanto aos verdadeiros propósitos morais. Em suma, a sensibilidade diz pouco, ela não nos torna responsáveis. Mas também não devemos entender o mau como corrupção da própria razão, isto já é dizer muito,

inconcebível. (...) Ele pertence à antropologia”. Sua presença poderia ser “inconcebível”, mas por outras razões, e não porque é uma noção antropológica.

³⁴³ Kant, op. cit., B20 / A18 (nota).

é falar do homem como ser diabólico. Em outras palavras, para Kant, pensar um ser que age livremente e desligado da lei que lhe é adequada, i.e., negando a obrigação que lhe seria determinante, é pensar uma causa que atua sem qualquer lei, uma vez que só há duas determinações possíveis das ações humanas, a determinação segundo leis naturais e aquela segundo leis da liberdade (a lei moral). Como as primeiras excluem a imputabilidade, não é possível pensar num ser que tenha como móbil a própria negação da lei moral – pressuposto que sem qualquer motivo impulsor não se pode determinar o arbítrio. Para Kant, podemos ser perversos, mas nunca diabólicos³⁴⁴.

Assim, a diferença entre o homem bom e o mau não pode residir na diferença dos móveis, na *matéria* de seu querer, uma vez que tanto a lei moral quanto os móveis sensíveis acolhidos pelo princípio do amor de si estão presentes em qualquer escolha (ademais, se a diferença entre o bom e o mau em sentido moral estivesse nos móveis, na matéria das máximas, o homem seria bom e mau ao mesmo tempo, o que é contraditório). Não estando na *matéria*, a diferença só pode então residir na *forma* de subordinação entre os móveis:

A malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se maldade (*Bösheit*), se esta palavra se toma em sentido estrito, a saber, como uma disposição de ânimo (princípio subjetivo das máximas) de admitir como móbil o mal enquanto mal na própria máxima (pois ela é diabólica), mas antes perversidade (*Verkehrtheit*) do coração, o qual, por consequência, se chama mau coração³⁴⁵

Conclui-se que o mal pode coexistir com uma vontade boa em geral, porquanto provém da fragilidade da natureza humana (de não ser assaz robusta na observância dos princípios que adotou) associada à impureza de não separar móveis e, portanto, em última análise, olhar só –quando muito – para a conformidade das ações com a lei, e não para a sua derivação a partir dela mesma, i.e., para a lei como único móbil. As ações más indicam, então, mais uma perversão na hierarquia dos móveis do querer, do que propriamente uma “maldade” (*Bösheit*); mais uma fraqueza do arbítrio em adequar-se à sua essência inteligível como vontade (uma insistência em ser aristotélico – supor que a razão não tem poder movente sobre o arbítrio –, do que uma impossibilidade em ser kantiano – supor que a função prática

³⁴⁴ Discordo de M. Vetö quando afirma, comentando a *Religião*, “tomamos por móvel de nossas máximas o mal enquanto mal”, *O nascimento da vontade*, Trad. A. Lorencini, São Leopoldo, Editora Unisinos, 2005, p.260.

³⁴⁵ Kant, *Religião, Werke*, vol.7, B35-6 / A32-3.

da razão é criar uma “vontade boa” a partir do arbítrio)³⁴⁶. No mesmo passo de Kant, Fichte pretenderá mostrar que a possibilidade da “razão prática” não exclui a maldade; mas sua estratégia será outra: para tanto deve mostrar que a liberdade opera no plano mais fundamental de estruturação da consciência em geral. Este passo é dado na *Doutrina-da-ciência* quando uma espontaneidade absoluta se exerce como atividade de autodeterminação da razão; atividade pela qual o sentido da idéia mesma de uma natureza sensível será inteiramente deslocado. Como a liberdade opera não mais apenas na determinação do arbítrio, como poder movente da própria razão, mas como núcleo mesmo que a define, Fichte pode pensar um sentido filosófico muito preciso para o “primado prático”³⁴⁷.

Alguns anos mais tarde, no *Das System der Sittenlehre* (1798), Fichte vai incorporar o debate sobre o mal radical de maneira explícita³⁴⁸. A dificuldade será mostrar a presença de uma disposição contrária ao funcionamento da razão que se estrutura como um “sistema da liberdade”. A estratégia geral, para tanto, será reduzir a oposição entre bem e mal àquela da atividade e passividade. Em vista da destinação do homem como ação, o mal radical é definido como passividade, mas “não como algo de simplesmente negativo”, porém como uma espécie de inércia originária diante da reflexão e ação do homem – as duas manifestações de sua atividade³⁴⁹. Isto significa que Fichte retoma a dialética especulativa entre “eu” e “não-eu” da *Doutrina-da-ciência* numa linguagem mecânica para explicar a positividade do mal sem, no entanto, perder a idéia de liberdade. Para garantir a positividade do mal, a natureza deve conter uma força de inércia (*vis inertiae*) diante da atividade de um ser livre; do contrário, fosse ela inteiramente complacente à atividade, não haveria limite para esta e, por conseguinte, também se poderia explicar porque esta atividade não se realizaria eliminando de pronto todo “não-eu”. Por outro lado, resulta da oposição especulativa entre “eu” e “não-eu”, que a natureza, como “não-eu e objeto em geral”, não é senão repouso. Portanto, não parece fazer sentido lhe atribuir qualquer “força ativa”. No entanto, afirma Fichte, para subsistir, a

³⁴⁶ Fichte cita a primeira parte da *Religião* na resenha crítica que faz de Creuzer, *Von Creuzers skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens*, *SW*, vol. 8, 415-6. O erro deste último teria sido desconsiderar o duplo caráter, sensível e inteligível, do ser racional finito; e, assim, ter imaginado que a natureza pudesse exercer alguma causalidade sobre a liberdade. Vale destacar, desta resenha, a afirmação de que a “concordância” do homem consigo mesmo, sua destinação racional como ser moral, está numa lei superior que compreende em si os dois termos, por assim dizer, numa harmonia pré-estabelecida das determinações por liberdade e determinações por lei natural, p.415. Esta direção será retomada no *Fundamento do direito natural* quando Fichte tentará fazer do direito o elemento de ligação entre a liberdade e a natureza.

³⁴⁷ J. Vuillemin, *L'Héritage kantien et la Révolution copernicienne*, p.111: “O conflito entre o ser e a liberdade é imanente à liberdade ela mesma e é ela somente que põe o ser como condição de sua própria realização. Tal é a significação do primado da razão prática”.

³⁴⁸ Fichte, *Das System der Sittenlehre*, *SW*, vol. 4, p.177ss. Fato curioso na medida em que o tema não teve boa aceitação entre os kantianos, cf. Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p.7.

³⁴⁹ Fichte, *Das System der Sittenlehre*, *SW*, vol. 4, p. 199.

natureza deve ter um certo *quantum* de tendência, para permanecer como é; ou seja, sem esta “força ativa” a natureza não subsistiria sob sua forma se transformando numa espécie de mobilismo universal³⁵⁰. Assim, quando uma força é aplicada, ela resiste e por conta desta resistência, podemos falar de “força de inércia”.

Não é lugar para desdobrarmos toda argumentação pela qual Fichte pretende assegurar que a experiência da passividade não compromete a autodeterminação do eu³⁵¹. Interessa apenas notar que, segundo Fichte, a experiência do mal é necessária por conta da oposição especulativa entre eu e não-eu. Como consequência da finitude, no homem o mal se funda sobre a liberdade³⁵². Esta espécie de disposição do eu em se pôr como coisa³⁵³, que é o mal, só pode ser explicada pela limitação recíproca entre “eu” e “não-eu”, mas também em Fichte ela não pode ser pensada como vontade diabólica. Não porém, por ser inconcebível, pois todo ato de liberdade “algo de absolutamente primeiro que não pode se vincular a nada a partir do que ele possa ser explicado”³⁵⁴, mas porque:

É absolutamente impossível e contraditório que alguém que tenha consciência clara de seu dever no momento de agir, se *decida* conscientemente a não fazer seu dever; que ele se revolte contra a lei, recuse obediência a ela e tome como máxima não fazer seu dever porque é seu dever. Uma tal máxima seria diabólica³⁵⁵.

Não sendo diabólico, o mal é apenas a possibilidade de se *obscurecer* a clara consciência da lei moral, a qual, por sua vez, decorre da “força de inércia” *transferida* ao “não-eu” no jogo dialético de limitação recíproca. Desta forma, na *Doutrina-da-ciência*, Fichte expressa a esta tese afirmando que o não-eu é uma *grandeza negativa*: “o não-eu é *pura e simplesmente nada*; oposto ao eu limitável, ele é uma *grandeza negativa*”³⁵⁶. Mas o paralelismo entre Kant e Fichte não é identidade, pois Fichte, ao pretender mostrar a possibilidade de explicar o mal a partir dos fundamentos da *Doutrina-da-ciência*, explora o duplo aspecto da liberdade com a oposição especulativa entre “eu” e “não-eu”. Isto pode justificar a separação mais decisiva

³⁵⁰ Ibid., p. 200.

³⁵¹ Deixo para o quarto capítulo a análise dos princípios da *Doutrina-da-ciência* (posição, oposição e limitação recíproca). Para uma análise da derivação dos princípios e o tema do mal radical em Fichte, cf. Paul Naulin, “L’idée de mal radical dans la première philosophie de Fichte”, in: *Cahiers philosophiques*, 37, dezembro de 1988, p.53-75.

³⁵² Fichte, *Das System der Sittenlehre*, SW, vol. 4, p. 183.

³⁵³ Paul Naulin, *idem*, p.70.

³⁵⁴ Fichte, op. cit., p. 182.

³⁵⁵ Ibid., p. 191.

³⁵⁶ Fichte, *WL-1794*, SW, vol.1, p.110. Os grifos são do autor. Curioso que Kant, no texto sobre as grandezas negativas, apresente, entre outros, o mal como exemplo de grandeza negativa. *Begriff der negativen größen*, *Werke*, vol. 2, p.795.

quanto ao fundamento do juízo político, na medida em que explora a dimensão subterrânea da liberdade, esquema que aparece em germe por meio daqueles três sentidos da liberdade em 1793.

Retomando os esquemas de Kant, vemos que as análises sobre o mal sustentam a tese segundo a qual o móbil para o bem não foi perdido e sim a pureza da lei como fundamento supremo de todas as nossas máximas, de modo que o restabelecimento da disposição para o bem é possível. Kant, como Sócrates, responde ambigualmente à pergunta de Mênon: a virtude pode ser ensinada? No plano dos fenômenos, apenas uma *reforma* contínua pode nos tornar virtuosos, mas no plano do “modo de pensamento” apenas uma *revolução* na disposição de ânimo pode fazer com que tomemos a representação do dever como único fundamento das máximas. Por isso, para o “juízo de Deus”, a transformação é uma revolução, para o “juízo dos homens”, uma reforma e transformação³⁵⁷. Quando Kant transpõe sua análise para os fenômenos políticos, ainda que outras mediações venham a intervir, a questão já estará decidida; os revolucionários são desordeiros do pacto civil. Além disso, o “Reino dos fins” só pode ser um ideal regulador por conta desta perversidade (*Verkehrtheit*) da natureza humana (perversão da ordem dos motivos da ação).

Kant esclarece que o conceito da liberdade do arbítrio não precede a consciência da lei moral em nós, mas se deduz apenas da determinabilidade de nosso arbítrio por meio desta lei, enquanto mandamento incondicionado; no fundo, uma variação da tese da *Grundlegung* segundo a qual a liberdade é *ratio essenti* da lei moral e esta, reciprocamente é *ratio cognocente* daquela. O dever ordena incondicionalmente que devemos permanecer fieis ao propósito da razão (daí se pode inferir que a razão tem poder para tanto) o que pressupõe que o arbítrio seja livre³⁵⁸.

Como adiantei acima, Fichte não sustenta esta sobreposição entre liberdade e lei moral. Que temos consciência da liberdade pela “lei moral”, Fichte aceita, mas nem por isso só podemos ser livres *na* “lei moral”; aqui está o ponto chave, apenas uma dedução genética da liberdade pela autodeterminação do “eu” poderá justificar, mais tarde, esta desvinculação entre “lei moral” e liberdade. Quando então, a esfera da liberdade será a da própria consciência, de onde se deriva nossa *Destinação* como liberdade. Que esta ampliação exigirá de Fichte uma “dedução genética” da própria consciência é algo que ficará para a *Doutrina-da-ciência*, mas a tentativa de “retificação” do juízo público sobre a Revolução já indica o programa de pesquisa subsequente. Em outras palavras, a Revolução francesa não foi apenas

³⁵⁷ Kant, *Religião, Werke*, vol.7, B53 / A51.

³⁵⁸ Kant, *Religião, Werke*, vol.7, B58 / A55 (nota).

uma indicação geral para o pensamento alemão, caso estes argumentos estejam corretos, dela derivou um conteúdo programático – pelo menos para Fichte. Enquanto Kant, nos textos práticos, vincula a razão e vontade por meio da lei moral – mantendo, portanto um sentido preciso para o “primado prático” –, Fichte garante um primado, não da razão prática, mas da própria liberdade – como núcleo mesmo da razão. Este programa de pesquisa em torno de uma liberdade total, espécie de cruzamento entre a espontaneidade do “eu penso” e a autonomia, aparece explicitamente em famosa carta a Baggesen em abril de 1795:

Meu sistema é o primeiro sistema da liberdade. Assim como esta nação libertou a humanidade das cadeias materiais, meu sistema o liberta do jugo da coisa em si, das influências exteriores, e seus primeiros princípios fazem do homem um ser autônomo. A *Doutrina-da-ciência* nasceu durante os anos nos quais a nação francesa fez, sob o preço da força, triunfar a liberdade política (...) Enquanto eu escrevia uma obra sobre a Revolução, os primeiros pressentimentos de meu sistema surgiram em mim, como um tipo de recompensa³⁵⁹.

O que pretendi mostrar até aqui, basicamente, é o deslocamento operado por Fichte acerca do primado prático de Kant. Embora Kant tenha contribuído bastante com a doutrina da autonomia da *Fundamentação*, afinal o “destino prático” da razão não é outro, como vimos, senão o de “produzir” uma “boa vontade”. O vínculo entre vontade e razão, liberdade e finalidade, de alguma forma já anunciava o movimento de livre determinação do “eu”, porquanto era o vínculo com a razão que tornava livre a vontade³⁶⁰.

³⁵⁹ Carta a Baggesen, abril de 1795, in: *Fichtes Briefwechsel*, H. Schultz, Leipzig, 1925, p.142.

³⁶⁰ Neste sentido lemos em Heinrich, “À concepção de liberdade, sobre a qual toda ordem pública deve ser fundada, corresponde o pensamento kantiano de que o saber se desdobra a partir da atividade espontânea da razão”, *Eine Republik Deutschland*. Reflexionen auf dem Weg aus der deutschen Teilung, 1990, p.80, apud, Ricardo R. Terra, *A política tensa*, p.104.

4. Socialismo ou Barbárie

Beide Welten sind versöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt.
(Estão reconciliados os dois mundos, e o céu baixou e se transplantou para à terra)

Hegel

4.1. Política e reconhecimento do outro

Qual será a posição básica de Fichte no *Fundamento do direito natural*? Para dizer numa palavra, ele vai recusar a tese, defendida por Kant na *Rechtslehre*, segundo a qual o direito deve ser fundado na moral. De fato, já nas *Beiträge* de 1793, a legitimação do direito de revolução depende da exclusão do domínio jurídico-político do domínio moral. Como mostrei no capítulo anterior, a esfera dos contratos, e do contrato civil (estado) em particular, não é determinada pela esfera moral; de modo que a obediência ao contrato político fica relegada ao arbítrio de cada um. Em outras palavras, a obediência civil não é um dever moral, o que não significa que a ordem política não deva ser corrigida em vista da liberdade como destinação moral da vida espiritual dos homens³⁶¹.

Mas, de fato, em 1793 Fichte oscila entre a exclusão da política do domínio moral de um lado, e a manutenção da lei moral como fundamento último de organização do domínio prático de outro. Assim, os círculos concêntricos pelos quais Fichte representa os planos da consciência (como *Geist*, *Mensch* e *Bürger*) podem dar a impressão contrária da exclusão entre moral e direito (e política), pois o círculo do contrato civil fica – segundo a representação gráfica apresentada por Fichte³⁶² – contido no círculo da consciência da lei moral. Nesta direção, vemos que o direito natural que o indivíduo tem como homem (*Mensch*), que é a manifestação fenomênica da lei moral, não é perdido quando este indivíduo entra no contrato político como cidadão (*Bürger*)³⁶³. Ademais, o juízo público sobre a revolução é retificado em vista da lei moral como escopo que deve orientar o processo de libertação do homem. Mas esta ambigüidade permitia garantir o direito de revolução, mostrando que a

³⁶¹ Tese que será mantida no *Fundamento do direito natural*: “pertence originalmente ao livre arbítrio de cada um querer ou não viver neste estado determinado”, Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, *SW*, vol.3, p.14. (Doravante citado apenas como *Grundlage des Naturrechts*).

³⁶² Fichte, *Beiträge*, *SW*, vol. 6, p.133.

obediência ao estado não é uma obediência moral, e corrigir a forma de organização política em vista da liberdade como autodeterminação da razão.

Agora, em 1796, já não resta a menor dúvida: o direito não se funda na moral. Portanto, é preciso mostrar a natureza do direito em geral, e do direito político em particular, para manter estas duas teses das *Beiträge*. Gostaria de explorar as implicações desta recusa para mostrar como Fichte pretende esclarecer o tema da intersubjetividade, que também ficara, de certo modo, inacabado em 1793 – atuava mais como pressuposto do que como uma tese suficientemente fundamentada. Pois, a idéia de uma “comunidade” entre os indivíduos, congênita ao funcionamento da consciência, além de ser de capital importância em vista do direito de resistência, desdobra a relação entre vontade e razão de outra forma.

O argumento básico para recusar a relação de fundação entre direito e moral advém da própria indicação kantiana quanto ao caráter “permissivo” das leis jurídicas, isto seria a razão suficiente, segundo Fichte, da impossibilidade de fazer da lei moral, que comanda incondicionalmente, a fonte do direito³⁶⁴. O que, aliás, não é inteiramente contrário ao texto sobre a *Paz perpétua* onde Kant concebe a realização do direito sem fazer intervir o conceito de “vontade boa”, na medida em que mesmo um povo de demônios poderia, em princípio, realizar a tarefa de constituir uma comunidade política³⁶⁵. A tentativa de Fichte é pensar o direito mediante um duplo recuo: de lado, não derivar o direito da moral, e de outro, nem fazê-lo surgir de um mecanismo imanente à natureza. Diante deste desafio, o direito vai ser pensado no cruzamento entre liberdade e natureza, entre seu “conceito” e sua “aplicação” política, por isso o direito político “é o direito natural realizado”³⁶⁶. Mas isto não significaria uma defesa do absolutismo? Ou, pelo menos, uma defesa da necessidade incondicional do estado que Fichte recusara veementemente em 1793? De fato, a separação radical entre sociedade e estado perde espaço para uma separação entre o conceito do estado e sua realização efetiva. A decisão unilateral da vontade nos contratos, que caracteriza o “individualismo” de 1793, perde espaço para uma dinâmica sócio-política pensada como realização da razão como liberdade em 1796-7. Mas a idéia de que a comunidade política é o

³⁶³ Cf. E. Cassirer, *Freiheit und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p.338: [Fichte nas *Considerações*] “alcança a dedução de direitos inalienáveis no conceito de ‘eu puro’, os quais nenhum contrato pode suprimir”.

³⁶⁴ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p. 54.

³⁶⁵ Na “Introdução” Fichte faz referência direta ao texto de Kant sobre a paz perpétua, *Werke*, vol.3, 12 ss.

³⁶⁶ Fichte, op. cit., p.149: “o estado mesmo se torna o estado de natureza do homem, e suas leis não são mais que o direito natural realizado”.

direito natural realizado, não deve significar uma defesa do direito positivo dos governos estabelecidos³⁶⁷.

Diante destas questões, a dedução do conceito do direito, no *Fundamento do direito natural*, terá dois propósitos básicos e correlatos: mostrar como a verdade do direito natural está no direito político (mostrar que a política deve ser concebida como *tópica* jurídica) e deduzir as condições sob as quais o direito político pode efetivar o direito natural (não é qualquer organização política que realiza o direito natural). Ao separar o direito e a moral e, ao mesmo tempo, evitar a visão da história como “astúcia da natureza” para a realização dos fins da liberdade, Fichte vai pensar a realização do direito a partir da política. Mais ainda, ao assumir a mediação entre a natureza e a liberdade, o direito pode ser tomado agora como “filosofia real”³⁶⁸. É bem verdade que suposição de A. Renaut, de que neste texto de Fichte podemos ver a emergência da filosofia como filosofia do direito³⁶⁹, é um tanto exagerada. Mas a dificuldade que era empurrada para a sombra de um pressuposto tácito nas *Beiträge*, aqui é sistematicamente enfrentada, a saber, o reconhecimento do outro como ser livre é o princípio pelo qual a consciência de si se constitui a si mesma. Uma vez que a doutrina do direito se configura como o processo de realização da razão como liberdade, pela limitação da força física dos homens, minhas análises vão se concentrar em dois pontos fundamentais: mostrar a emergência da intersubjetividade como estrutura fundamental da consciência e, por conseguinte, da vida política; e analisar como este processo configura uma nova relação entre vontade e razão.

4.2. O direito como mediação entre natureza e liberdade

Em sua célebre análise da filosofia de Fichte, M. Gueroult afirma haver uma inconsistência entre a parte teórica e a parte prática da *Doutrina-da-ciência*. Segundo ele o ponto de vista genético (teórico) “não somente não demonstra a realidade dos elementos sobre os quais se apóia a filosofia prática”, como “demonstra sua não realidade”. Diante desse

³⁶⁷ Cf. A. Renaut, *Le système du droit*, p.119.

³⁶⁸ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol.3, p.7.

³⁶⁹ A. Renaut, *Le système du droit*, p.174: “Não me parece excessivo ver no *Fundamento do direito natural* o lugar onde a reflexão sobre o direito adquire sua maior dignidade filosófica, ou se se preferir: o lugar de uma verdadeira emergência da filosofia como filosofia do direito”. Para uma crítica desta posição, cf. Ives Radrizzani “Droit et nature: le droit naturel chez Fichte”, in: *Fichte: idéalisme, politique et histoire*, Recherches sur la philosophie et Le langage, número 22, 2003, (Atas do colóquio organizado pelo centro Alpino de filosofia alemã), dir. Jean-Marie Lardic, p.131.

diagnóstico, ou assumimos a validade da gênese, de modo que “as afirmações práticas não tem valor”, ou que “as afirmações práticas devem ser mantidas” e a gênese é ilusória³⁷⁰. Quando tomamos em consideração esta “filosofia real”, o *Fundamento do direito natural*, este diagnóstico pode ser dissipado ou apenas confirma a impressão deixada pela *Doutrina-da-ciência*? Vejamos se a dedução da inter-subjetividade como condição da subjetividade, da consciência de si, pode ou não eliminar uma inconsistência tão gritante.

A descrição de duas operações paralelas é suficiente para entendermos porque o traço entre liberdade e natureza para Fichte passa pelo direito (e, por conseguinte, como a dedução do direito leva à política). Sem reconstruir todas as mediações dedutivas aí presentes, ficando no delineamento geral do argumento, podemos dizer que o cruzamento entre os dois sentidos de dedução tirados de Kant, metafísico e transcendental, permite a exposição do conceito de direito “junto com seu objeto”. Portanto, nos termos de uma dedução metafísica, é preciso fundar o conceito de direito numa ação necessária do “eu”, i.e., num ato sem o qual não haveria consciência de si; depois, mostrar *que e como*, transcendentalmente, o conceito assim deduzido é aplicável à natureza³⁷¹. Destas duas operações deriva uma segunda “aplicação”: a passagem da possibilidade transcendental de aplicação para a aplicação efetiva – que exige a consideração do horizonte político. Assim o conceito do direito, i.e., o conceito da relação necessária dos seres livres uns com os outros, é deduzido (metafísicamente) ao ser vinculado a um ato constitutivo da consciência de si, do “eu”, a saber, o ato de reconhecimento do outro como ser livre. Depois é ainda deduzido (transcendentalmente) ao se mostrar *que e como* o conceito é aplicável ao mundo sensível em geral, o que significa passar ao direito político como possibilidade de coação. Finalmente, desta possibilidade transcendental de aplicação é derivada uma “aplicação efetiva”, o que significa pensar nas determinações próprias ao estado que corresponde ao seu conceito. Desta forma a política é pensada como *tópica* jurídica – no sentido indicado no capítulo anterior de “moralização da política” – e o direito, por sua vez, realiza a passagem entre liberdade e natureza na medida em que o direito natural é realizado no direito político.

³⁷⁰ M. Gueroult. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Strasbourg, Les Belles lettres, 1930, I, p. 342. Rubens R. Torres Filho chama a atenção para o perigo de uma leitura “evolucionista”, ainda que seja “sempre com proveito que se consulta o comentário clássico de Gueroult”, idem, p.128. A. Renaut mostra, apesar da “clareza” do argumento de Gueroult, o quanto é inconveniente imputar “uma contradição manifesta e desastrosa” a um grande filósofo, *Le système du droit*, p.153.

³⁷¹ É preciso dizer que temos aqui uma concepção de conceito que ultrapassa aquela de “representação geral” (Cf. R. Eisler, *Kant-lexikon*, idem, verbete *Begriff*, p.58) trata-se de uma espécie de sedimentação da atividade do eu. Daí decorre a relação recíproca entre o conceito de direito como condição de possibilidade da consciência de si, de um lado, e esta ação do eu (de se pôr como livre) como fundamento do próprio conceito. Cf. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, *SW*, vol.3, p.4.

O debate entre Fichte e Schiller pode esclarecer este ponto. Ambos partem do pressuposto comum segundo o qual, na terceira *Crítica*, Kant apenas indica como, segundo o funcionamento das faculdades, podem surgir eventos para o espectador da história, interpretáveis *como se* fossem a realização dos fins da liberdade. Além disso, também concordam – inspirados em Kant – que a ligação entre natureza e liberdade está na cultura³⁷². Não por acaso, portanto, que Fichte vai se expressar na linguagem da terceira *Crítica*: “Ela [cultura] é o último e supremo meio para o escopo (*Endzweck*) do homem, a completa coincidência consigo mesmo – como ser racional sensível”³⁷³. E, mas abaixo acrescenta, esta coincidência do homem consigo mesmo – de todas as coisas fora dele com o conceito de sua necessidade prática – é “na terminologia da filosofia crítica” o que Kant chama de *sumo bem*³⁷⁴. Assim, a concordância do homem consigo mesmo, que define a razão como liberdade, só pode se cumprir quando a sociedade estabeleça a unidade dos homens, daí o deslocamento da estética para o direito como “mecanismo” de articulação entre liberdade e natureza.

Mutatis mutandis, a crítica que Rehberg endereçava aos defensores da revolução era, basicamente, a confusão entre a vontade geral e a vontade de todos; contra ele, era preciso mostrar como tornar efetiva a passagem dos arbítrios singulares para a vontade geral. Em 1793 como agora, no *Fundamento do direito natural*, o desafio é mostrar a transição entre vontade de todos e vontade geral. A questão continua sendo a da possibilidade de transição entre o “caráter empírico” e fenomênico (para usar os termos de Kant), e a autonomia *noumênica* da vontade, a qual, no plano político, é expressa na idéia de “vontade geral”³⁷⁵. Mas enquanto nas *Beiträge* a lei moral garantia, em última instância, a unidade da vontade – pela consciência da lei moral – do ser racional como *Geist*; agora, Fichte não vai pressupor a consciência moral como fundamento a partir do qual a comunidade política pudesse se erigir. É nesta direção, portanto, que a dedução do conceito do direito e a dedução de sua aplicabilidade no mundo sensível, para Fichte constituem o vínculo entre liberdade e natureza. Daí o plano geral da obra que tentei resumir acima: i) a dedução do conceito do direito; ii)

³⁷² Cf. X. Leon, *idem*, tomo 1, p.339-362. Destacam-se nesta polêmica dois textos de Fichte de 1794: *Einige Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten*, *SW*, vol.6, p.291-346; e *Über Geist und Buchstab in der Philosophie*, *SW*, vol. 8, p.270-300. Segundo X. Leon, as *Cartas sobre a educação estética da humanidade* constituem uma resposta ao primeiro destes textos, p.348. Para uma análise comparativa instigante cf. E. Cassirer, *Freiheit und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p.302 que conclui: “O princípio originário da literatura clássica alemã e da filosofia clássica alemã é o mesmo: é, com efeito, a mesma oposição fundamental entre “liberdade” e “forma” que reina nas duas e que encontra, graças a uma tendência idêntica, sua solução”.

³⁷³ Fichte, *Einige Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten*, *SW*, vol. 6, p.298.

³⁷⁴ *Ibid.*, p.299.

dedução da aplicabilidade do conceito do direito; iii) aplicação sistemática do conceito de direito – a qual se divide em, (a) dedução do direito originário, (b) sobre o direito de coação e (c) o direito político (síntese entre direito natural e coação que constitui a comunidade política)³⁷⁶.

Podemos dizer, então, com Cassirer, que uma tendência geral alinha a reflexão política de Fichte em torno do mesmo eixo, nos textos aqui analisados, a dificuldade de sempre é equacionar a liberdade, como princípio absoluto de um lado, e a “forma” objetiva do estado de outro³⁷⁷. Para evitar uma supressão da liberdade pelo estado, a primeira estratégia de Fichte foi uma crítica contundente ao estado, nesta medida ele opunha esta forma de organização e o princípio de sua constituição:

Na medida em que se visa a grande sociedade, a humanidade inteira, ou, se se quiser, todo o reino dos espíritos, que não é senão em vista da lei moral, é preciso considerá-la como indivíduo. A lei é mesma e no seu domínio não há senão *uma* vontade. Só começa haver vários indivíduos apenas quando esta lei nos faz passar ao campo do livre arbítrio. Este campo é o domínio do contrato, é preciso muitos indivíduos para concluí-lo³⁷⁸.

Ainda que no *Fundamento do direito natural* a separação entre direito e moral seja taxativa, a concepção de conjunto é mantida no sentido que a liberdade como autodeterminação da razão deve plasmar a forma do estado. Nesta direção, podemos ler no *Fundamento do direito natural* que a natureza reúne o que separou na produção da vários indivíduos, pois “a razão é uma, e sua apresentação no mundo sensível não é senão uma; a humanidade é um todo único, organizado e organizador da razão³⁷⁹. Daí a imagem do estado como “árvore”, velha metáfora

³⁷⁵ Segundo o espírito da *crítica*, a vontade geral funciona como *idéia*; espírito que Creuzer – na linha de Rehberg – não teria entendido. Cf. *Von Creuzers skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens*, SW, vol. 8, p.416.

³⁷⁶ Cf. A. Renaut, *Le système du droit*, p.135. Segundo sua interpretação, no *Fundamento*, Fichte apresenta uma dedução metafísica na Seção I da Primeira parte, uma dedução transcendental na Seção II ainda da Primeira Parte e a “aplicação” do conceito na Seção III da mesma Primeira parte e em toda Segunda parte. Seu esquema pretende explicar porque Fichte falaria duas vezes em “Aplicação”, na terceira Seção da Primeira Parte e no título de toda a Segunda Parte. Uma solução mais simples, me parece ser a de J. Vuillemin: “A passagem da série derivada (condição de aplicabilidade do direito) a série originária (condição de aplicação do direito) representa bem a transmutação do direito ‘provisório’ em direito ‘peremptório’ (...) Mas esta dedução da pluralidade das pessoas é, doravante, inteiramente genética. A existência social não é mais que a reflexão originária do querer por ele mesmo. O conceito de individualidade é um conceito recíproco”, *L'Héritage kantien et la Révolution copernicienne*, p.104.

³⁷⁷ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, *idem*, p.311.

³⁷⁸ Fichte, *Beiträge*, SW, vol. 6, p.108.

³⁷⁹ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p.203.

kantiana, pela qual “forma” do estado, mantendo certa independência de seus membros – o que explica a possibilidade do enxerto –, garante ao mesmo tempo a idéia de comunidade congênita de seus membros.

E, o mais importante, a diferença entre as *Beiträge* o *Fundamento do direito natural* pode ser medida pela *Doutrina-da-ciência* de 1794, pois ela reformula a epistemologia de fundo da filosofia política. Com ela, a noção de objeto decorre da limitação que a inteligência livre (*frei Intelligenz*) exerce sobre si mesma no cumprimento de seus atos. Assim, o objeto, no sentido teórico, “não é o fundamento absoluto deste limite, mas é o limite mesmo na medida em que é intuído sob a forma objetiva”³⁸⁰. Antes de analisarmos esta tese fundamental da *Doutrina-da-ciência*, para mostrar a configuração deste projeto de uma liberdade total na gênese da razão, importa sua consequência política, a saber, que não se pode pressupor uma pluralidade de sujeitos de direito – numa espécie de atomismo social –, mas se deve apresentar o conceito (e seu objeto) que pode fundar e justificar esta pluralidade.

Com o *Fundamento do direito natural*, Fichte opera uma espécie de reformulação da epistemologia do direito ao mesmo tempo em que formula sua *doutrina do direito*; mais exatamente, apresenta os *fundamentos* de uma doutrina do direito no sentido de deduzir seus conceitos fundamentais. Por isso, como disse acima, primeiramente, Fichte apresenta uma dedução metafísica³⁸¹ do conceito do direito, i.e., mostra a relação entre o conceito e a operação que o constitui no espírito humano. Da mesma maneira que as categorias foram derivadas das funções lógicas do juízo, o conceito do direito deve ser vinculado a uma atividade necessária do eu, i.e., um ato sem o qual não haveria consciência de si. Como o conceito do direito é “conceito da relação necessária dos seres racionais uns com os outros”³⁸², é preciso extrair a idéia da relação necessária entre os seres racionais de sua auto-consciência. Esta tarefa de uma doutrina do direito exige uma epistemologia muito particular. Ao mesmo tempo em que o conceito é deduzido ele deve ser determinado, referido ao objeto que o torna necessário: “a comunidade dos seres livres”³⁸³. Como diz Cassirer:

a consistência do direito não é função do ser-aí (*Dasein*) dos diferentes sujeitos dotados de razão, mas o reconhecimento da necessária validade de uma norma que é ela mesma a condição para que o eu admita fora de si não apenas coisas empíricas, mas também seres racionais livres que se auto-determinam”³⁸⁴.

³⁸⁰ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, idem, p.340.

³⁸¹ Kant, *KrV*, *Werke*, vol.3, B159.

³⁸² Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, *SW*, vol. 3, p.8.

³⁸³ Ibid., p. 9.

³⁸⁴ E. Cassirer, op. cit., p.342.

Assim, a transformação epistemológica da *Doutrina-da-ciência* de 1794 é decisiva, alterando a relação entre sujeito e objeto do conhecimento, como “resíduos” de uma atividade originária do “eu”, ela exige uma reformulação paralela no âmbito político, porquanto também a relação com o “outro” deve ser repensada, afinal “o querer é o caráter próprio e essencial da razão”³⁸⁵.

4.3. A dedução metafísica e transcendental do conceito do direito

Grosso modo, a dedução do *conceito* de direito e a determinação de seu *objeto* pode ser dividida em três passos que constituem a demonstração de três teoremas: (i) um ser racional finito não pode se pôr a si mesmo sem se atribuir uma livre causalidade; (ii) o ser racional finito não pode se atribuir a si mesmo uma causalidade no mundo sensível sem atribuí-la ao mesmo tempo aos outros, por conseguinte, sem admitir outros seres racionais fora de si; (iii) o ser racional finito não pode admitir seres racionais fora de si sem se pôr como estando com eles numa relação determinada que se chama relação jurídica. Em suma, a dedução da relação jurídica consiste em mostrar que o *conceito* do direito (relação necessária dos seres racionais uns com outros) e seu *objeto* (a existência da comunidade entre seres livres limitando-se reciprocamente) se constituem como condição de possibilidade da própria consciência de si. Na medida em que o condicionado, a consciência de si, é um *Faktum*, a condição de possibilidade deste *Faktum*, que é a inter-subjetividade, deve ser pressuposta; bem como a condição desta condição, o *conceito* e o *objeto* do direito.

Retomando o círculo da razão finita (teórica), que opõe realismo e idealismo, Fichte quer refazer a gênese da consciência de si segundo o traço da liberdade. De um lado, o realismo, fazendo da consciência um puro reflexo da “exterioridade”, não pode explicar como a consciência percebe em si mesma a passividade; de outro, o idealismo, tomando a consciência de objeto como um “modo” da consciência de si, pois segundo ele não há “exterioridade”, não explica o fato psicológico da impressão que a consciência tem, mesmo que seja ilusória, de passividade em relação a algo exterior³⁸⁶. Por isso, é preciso retomar o tema da representação: como a instância que se representa alcança a convicção de que fora de sua representação existe um objeto para esta representação que é, em suas propriedades, tal

³⁸⁵ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p.20-1.

³⁸⁶ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* – 1794, SW, vol. 1, p.155.

como é representado?³⁸⁷ Sabemos, pela *Doutrina-da-ciência*, que o “eu” põe a existência de um *Anstoß* como limite de sua atividade, e isto seria suficiente para explicar a representação e o tema da passividade vinculado a ela; mas nos limites teóricos não seria possível explicar *por que* o “eu” assim procede³⁸⁸. O problema é saber por que o ser racional finito *não pode* se por a si mesmo sem se atribuir uma liberdade e ao *mesmo tempo* se limitar. Em outras palavras, se esta auto-limitação é uma atividade necessária do “eu”, é porque ela é uma das condições de possibilidade da consciência, i.e., não pode haver consciência sem auto-limitação da atividade de auto-posição. Tudo isso foi apresentado na *Doutrina-da-ciência*, mas por que o “eu” não pode se pôr sem se pôr um limite? Para Fichte, apenas a dimensão prática da razão pode responder a esta questão.

A questão toda nos leva para o tema kantiano da finalidade que perpassa as formulações do imperativo categórico da *Fundamentação*, analisadas no primeiro capítulo. Pensando a relação entre vontade e representação, Fichte afirma que o ser racional não pode se atribuir uma causalidade livre, não tem consciência de si (como livre) sem pôr (e depois, representar) um objeto sobre o qual a liberdade possa se exercer, um objeto que ele possa transformar conforme seus fins. E Kant mesmo ironizava na *Crítica* a pomba que poderia imaginar que seria mais livre em seu vôo caso não tivesse a resistência do ar. Aqui Fichte radicaliza o argumento na direção já indicada, a saber, de explorar a liberdade contida no “eu penso”: o “eu” não pode nem mesmo ser autoconsciente (e apenas, não ter consciência da liberdade) senão pondo um “não-eu” (um mundo) que ele representa, uma alteridade que sua vontade se esforça por suprimir³⁸⁹. Em outras palavras, tomando como *Faktum* a atividade ponente do “eu”, devemos dizer que o “eu” põe a si mesmo como consciência (e, nesta medida em que se põe, o ser racional não pode pensar a si mesmo sem se atribuir uma

³⁸⁷ Talvez não seja demais lembrar que foi em termos de antinomia que o problema da representação apareceu para Kant em 1772 e, mais importante, seria preciso a descoberta do caráter sintético do entendimento puro (que na Dissertação de 1770 ainda era pensado como analítico) para uma resposta ao problema, i.e., a solução da questão da representação dependeu em Kant da teoria da objetividade como síntese de representações. Em Fichte este caráter sintético será conduzido à gênese da atividade ponente do eu, e aí temos o deslocamento mesmo da postulação da razão prática para a dedução de seu primado. Este deslocamento é significativo da tese adiantada mais acima, em referência a Delbos, de que Fichte vai explorar a liberdade contida na espontaneidade do “eu penso” em sua relação com seu outro sentido como autonomia.

³⁸⁸ A. Renaut, *Le système du droit*, p. 166: “A filosofia teórica se limita a desconstruir as ilusões do dogmatismo (idealista ou realista) ao pôr em evidência o círculo onde os pontos de vista reenviam um ao outro manifestando a necessidade de se ultrapassar sua unilateralidade. Mais do que uma síntese, somos conduzidos para a destinação prática da filosofia. A filosofia prática, na Doutrina da Ciência, muda seu estatuto: ela ao é a aplicação de uma filosofia teórica prévia, mas o terreno mesmo onde as questões tradicionais da filosofia teórica encontram respostas. Operando este deslocamento, Fichte se entendia como continuador do espírito de Kant”.

³⁸⁹ Mas Fichte não diz que o “eu” põe o “não-eu” para suprimi-lo e *então* ser livre (talvez esta seja a interpretação que tenha levado Gueroult ao diagnóstico supracitado); seu argumento é que o “eu” *não pode* se pôr como livre, se representar sua liberdade, a não ser se representando em face da alteridade do “não-eu”. Cf. A. Renaut, *Le système du droit*, p.117.

causalidade livre – TEOREMA I). A novidade introduzida pela *Doutrina-da-ciência* permite pensar a gênese da consciência de si na medida mesma em vontade e representação devem ser aproximadas:

Querer e representar estão numa contínua e necessária relação de ação recíproca, e nenhum deles é possível sem o outro. Que cada querer seja condicionado por um ato de representação, pode-se aceitar sem dificuldades e desde muito tempo: eu devo me representar o que quero. O inverso, a afirmação de que todo ato de representação é condicionado por um querer já encontra dificuldades. Mas um ato de representação não pode intervir sem um representante e não pode ser posto com consciência sem que o representante seja posto.³⁹⁰

A posição da consciência de si é função da ação recíproca entre querer e representar (*Wechselwirkung*), não apenas em sua atividade prática – que ao querer, precisa representar –, mas também, e fundamentalmente, em sua atividade teórica. Entre a espontaneidade do “eu penso” e a autonomia da vontade, Fichte encontra o traço comum de acordo com o qual, se função prática da razão é uma autodeterminação (uma auto-posição de si mesma) é porque, já em sua função teórica de representar ela se apresenta como vontade: “O querer é o caráter próprio e essencial da razão”. Não há consciência sem esta atividade ponente geneticamente inscrita na razão. E isto é o que justifica o primeiro teorema do *Fundamento do direito natural*: o ser racional não pode se pôr sem se atribuir uma livre causalidade (a saber, um poder de autodeterminação). Mas por que ele não pode se pôr como livre, sem atribuir a mesma causalidade livre a outros seres fora dele (Teorema II) ?

Agora Fichte vai explorar o argumento segundo o qual o ser racional só pode se atribuir uma causalidade livre pondo um objeto sobre o qual esta causalidade possa se dirigir. A questão é que a liberdade não pode ser pensada sem um entrave e sem, ao mesmo tempo, a supressão deste entrave. Preso como o algoz à sua vítima, o querer só é livre quando *se liberta*; sem um entrave qualquer ante sua atividade que possa ser superado, o agente não pode se ver como livre. O que não é senão uma maneira de explorar a indicação já presente em Kant, de que sem a representação de fim não há qualquer determinação da vontade no homem. Agora, porém, como vimos acima, este modelo de compreensão de funcionamento da faculdade de desejar, entre a representação de um fim e a vontade, é expandido para explicar o funcionamento geral da razão. De outra maneira, Kant também havia indicado esta relação finalizada da razão no *Começo presumível da história humana*, ao afirmar que a razão é a

capacidade de “prever e preparar o futuro”. Viver em vista de um fim não imediato é se pôr numa distância de si mesmo, entre o que se é de modo imediato, na “superfície”, e a realização final de si mesmo. A novidade de Fichte é mostrar que esta estrutura opera não apenas na constituição dos desejos humanos, mas na formação de sua própria consciência; ou, o que vem a ser o mesmo, é pensar a consciência a partir do funcionamento da vontade. Da mesma forma que a vontade em Kant, como mostrei no primeiro capítulo, não pode ser determinada sem a “referência a fim”, a posição do ser racional como livre implica a projeção de algo cuja superação é constitutiva desta mesma liberdade. Disto resulta que:

O idealismo transcendental reúne a atividade teórica e a atividade prática as compreendendo como atividade em geral e deste modo atinge necessariamente o resultado – na medida em que não há passividade no eu de qualquer modo que seja – que todo sistema de objetos deve ser produzido pelo eu e para o eu³⁹¹.

Pensando a consciência a partir do cruzamento entre a espontaneidade do “eu penso” e a autodeterminação da autonomia, entre a atividade teórica e a atividade prática, Fichte reúne os dois usos da razão a partir da idéia de uma liberdade total – que reúne vontade e razão de uma forma inusitada. Porquanto, mesmo que Kant pretendesse pensar uma razão capaz de determinar a vontade, nunca poderia admitir que querer e representar são ações recíprocas³⁹².

Mas a contradição entre a posição da consciência como livre e a necessária referência a outro – um obstáculo que dá consistência à própria liberdade – não dissolve a própria consciência? Em outras palavras, se para se pôr como livre a consciência precisa da posição simultânea de um obstáculo – cuja superação de lhe garante a consciência da liberdade –, então não haveria um curto-circuito entre a condição da consciência (se pôr como livre) e a condição desta condição (pôr um entrave, diante de si mesma)? Por isso mesmo a questão que nos leva ao segundo teorema é esta: qual limitação da liberdade não suprimiria esta mesma liberdade, já que o *Anstoß* em geral me dá objetos a serem representados independentemente

³⁹⁰ Fichte, *Grundlage des Naturrechts, SW*, vol. 3, p.21-2.

³⁹¹ Fichte, *Grundlage des Naturrechts, SW*, vol. 3, p.27.

³⁹² Na medida em que um “resto” sempre escapa ao pensamento, a coisa em si, ainda que o querer sempre dependa da representação de algo, como fim, a recíproca não é verdadeira. Representar não é uma forma inconfessada de querer, porquanto por mais que seja preciso admitir um “ato” de representação (que subsume o múltiplo às formas etc.) sempre é um ato a partir de uma passividade congênita ao ser racional finito. A possibilidade de se pensar uma liberdade total depende da eliminação deste “resto” e desta passividade. Paralelamente, pois, é que se desenvolve o tema da intersubjetividade: “a liberdade do homem num sistema que rejeita a coisa em si não pode ser pensada senão no horizonte da intersubjetividade”, Agnès Cassagne, *Une idée d’un ‘système de la liberté’, Fichte et Schelling*, p.34. Mais diretamente: “A idéia que eu gostaria de esboçar (...) é que a rejeição da coisa em si tem por corolário a onipresença da liberdade n seio do sistema fichtiano”, p.35.

de meus fins? Numa formulação segundo as *Grandezas Negativas* (de Kant), qual limitação poderia não apenas permitir (pensar sem contradição) a atribuição da causalidade livre ao ser racional, mas que a torne *necessária* (de modo que o resultado não seja um *nihil privativum*)?³⁹³ Nesta camada de argumentação, o *Anstoß* deve ser tal que sua apreensão certamente limite a atividade livre, entretanto, e *ao mesmo tempo*, apareça como *devendo ser* uma restrição, como uma “*destinação*”³⁹⁴. Para Fichte, apenas a relação intersubjetiva pode aprofundar o tema *crítico* da passagem entre a natureza e liberdade³⁹⁵.

A dedução do conceito do direito (a relação jurídica) está vinculada a uma epistemologia do ser social que se arma entre o realismo e o idealismo. A relação entre a consciência e o mundo pode ser pensada, segundo os três títulos da categoria de relação, como substância e acidente, causa e efeito, e ação recíproca. O idealismo adota o ponto de vista da substancialidade, fazendo do “não-eu” um acidente do “eu”, o realismo adota o ponto de vista da causalidade fazendo do “não-eu” a causa da afecção do “eu”. O desafio epistemológico é evitar este duplo dogmatismo:

O resultado da primeira maneira de refletir funda um idealismo dogmático: *toda realidade do não-eu é exclusivamente uma realidade transferida do eu [übretragene]*. O resultado da segunda maneira de refletir funda um realismo dogmático: *não pode haver um transferir, se já não está pressuposta uma realidade do não-eu independente, uma coisa em si*. A síntese a ser agora estabelecida não tem a seu cargo nada menos que solucionar esse conflito e indicar o meio caminho entre idealismo e realismo³⁹⁶.

No plano da dedução do conceito do direito, a solução “*sintética*” é pensar a relação a partir da ação recíproca. O que significa, transpor o tema da objetividade para a inter-subjetividade; como diz A. Renaut, esta categoria de ação recíproca nos impõe pensar, no “não-eu”, um outro eu que reconhece minha liberdade na medida em que reconheço a sua³⁹⁷.

³⁹³ Cf. A. Renaut, *Le système du droit*, p.177.

³⁹⁴ Ibid., p.167: “O que deve ser o *Anstoß* que só seja possível se o eu for ativo? Quais são as condições de possibilidade de uma atividade emanando do não-eu a qual não implica uma simples passividade do eu?”

³⁹⁵ Acrescente-se, de passagem, que será o corpo humano que desempenhará a função de passagem enquanto signo da liberdade, porquanto ele não pode ser compreendido senão sob o conceito de liberdade. Fichte, *Grundlage des Naturrechts, SW*, vol. 3, p. 33: “Isto não é possível senão na medida onde se encontra a postura de alguma coisa que poderia agir, que é chamada a agir, mas que pode sempre se dispensar [de agir]”.

³⁹⁶ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, SW*, vol.1, p.172. Trad. Rubens R. Torres filho, São Paulo, Abril, 1980, Coleção “Os Pensadores”, p.91.

³⁹⁷ A. Renaut, op. cit., p.167-170.

Mas apresentação do conceito de uma livre causalidade recíproca (*Begriff der einer freien Wechselwirkung*) não é ainda uma análise *dedutiva* (*an folgernd*), mas apenas uma análise *explicativa* (*erläuternd*)³⁹⁸. A efetiva dedução depende do esclarecimento da relação fundamental entre a consciência de si e a posição de outros seres racionais fora desta mesma consciência. Em outras palavras, para vincular a posição da consciência de si e sua condição (a posição de outros seres livres), é preciso perguntar “quais efeitos não são explicáveis senão por uma causa racional?”³⁹⁹. Ou, quais efeitos não podem ser julgados senão como possíveis segundo um conceito previamente forjado? O Kant pretendia responder com a faculdade de julgar reflexionante, pela qual o observador introduz uma unidade no diverso que torna pensável “um efeito” (segundo a interpretação de Fichte)⁴⁰⁰, serve de premissa para a dedução da intersubjetividade como condição da consciência de si. Assim, uma causa racional (o ser racional) forja um conceito que deve ser realizado por sua atividade e “segundo o qual ele direciona sua ação”, portanto, uma causa racional – intrínseca à atividade ponente do “eu” – está vinculada ao conceito de fim⁴⁰¹. Mas por que “relação finalizada” implica uma relação recíproca entre seres racionais e não apenas a relação entre um sujeito que age e um mundo complacente à sua atividade? Porque, responde Fichte, esta atividade só é livre se exercendo como superação de um obstáculo; para que este obstáculo, por sua vez, não torne o “eu” apenas uma passividade, é preciso supor uma atividade do “não-eu” que “suscita” (faz “apelo”, *Aufforderung*) uma atividade do “eu”. Portanto, é preciso pressupor o ser racional livre fora da consciência de si como causa do “apelo” que o faz agir.

Ainda que as mediações pretendidas por Fichte estejam longe de serem claras, o resultado epistemológico para a filosofia social e política é bastante claro. A consciência de si é um fato, sua condição é que ela se ponha como livre, ela não pode ser pôr como livre sem pôr fora dela mesma, ao mesmo tempo, outros seres racionais livres. De onde Fichte poderá extrair o terceiro teorema, a possibilidade desta relação finalizada entre os seres racionais os coloca numa comunidade, cuja condição é, exatamente, o conceito do direito – a relação jurídica – e seu objeto, a comunidade política. Desta base epistemológica, podemos extrair teses importantes no plano político. Em primeiro lugar, disto se segue, que “o homem não se torna homem senão entre homens”⁴⁰². O que significa que, se deve haver homens, é preciso que sejam muitos; isto é, “o conceito de homem não é o conceito de um indivíduo, pois isto

³⁹⁸ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p. 34-5.

³⁹⁹ Ibid., p. 36.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 37.

⁴⁰¹ Idem, ibidem.

⁴⁰² Ibid., p.39.

seria algo de impensável, mas é aquele de um gênero”. O que repõe o esquema geral das *Beiträge* da “vontade única” do *Geist* que se dispersa na consciência moral do *Mensch*, mas que agora incorpora a estrutura especulativa da *Doutrina-da-ciência* de 1794 e, por isso mesmo, afasta de modo mais sistemático o pressuposto tácito de uma “guerra de todos contra todos”.

Em segundo lugar, estas análises de Fichte elevam a filosofia social e política a um novo registro. Tudo se passa como se aplicasse a lição *crítica*, de modo muito próprio, de transferir a questão do objeto para as condições de possibilidade dele. Disto resulta que:

Se há um homem, há necessariamente também um mundo, e precisamente um mundo tal que é o nosso, que contém nele os objetos desprovidos de razão e de seres racionais (...). A questão, portanto, sobre o fundamento da realidade dos objetos está resolvida. A realidade do mundo – bem entendido: para nós, i.e., para toda razão finita – é condição da consciência de si⁴⁰³.

Mas a condição da realidade do mundo é a existência do outro. Isto exige que se pense o homem a partir da idéia de comunidade, o que nos leva ao terceiro teorema.

Agora, se é preciso reconhecer o ser livre fora de mim (TEOREMA II), será preciso também, como condição, limitar minha liberdade pelo conceito da possibilidade de sua liberdade (TEOREMA III): o ser racional finito, portanto, só pode existir – admitindo seres racionais fora de si – se pondo numa relação determinada com eles, i.e., só existe numa relação jurídica. E assim, Fichte diz que está deduzido o conceito de direito⁴⁰⁴. A liberdade não pode ser limitada no sentido de ser suprimida, e o entrave da liberdade do “eu” que se põe, sem que esta mesma seja destruída, é a liberdade de “outro” eu se pondo. O que não é senão uma interpretação dialética do mecanismo clássico da compreensão negativa da liberdade no pensamento liberal: a limitação recíproca entre as liberdades. Ora, o reconhecimento da liberdade de “outro” ser racional exige que o exercício destas liberdades se dê numa *relação*; a saber, a relação jurídica.

Feita a dedução metafísica do conceito de direito e de seu objeto (as relações sociais que efetivam a “relação jurídica” de reconhecimento recíproco das liberdades), talvez fique mais claro o seguinte ponto: porque a dedução deve acompanhar a determinação do conceito. O conceito é deduzido (metafisicamente) e paralelamente determinado, i.e., referido ao objeto

⁴⁰³ Fichte, *Grundlage des Naturrechts, SW*, vol. 3, p. 40.

que o torna necessário, “uma comunidade entre seres livres como tais”⁴⁰⁵; de modo que se o conceito não é separável, salvo por abstração, de seu objeto, o seu objeto (a comunidade de seres livres enquanto tais) também é deduzido como condição necessária da consciência de si⁴⁰⁶. Não se trata de garantir, portanto, a compatibilidade entre liberdades, como uma “filosofia de fórmulas” (na ironia de Fichte: onde se demonstra mostrando apenas que se pode representar, sem se preocupar com objeto), mas de mostrar a gênese que torna necessária a própria consciência de si. Desta estratégia epistemológica de deduzir o conceito junto com seu objeto, acaba por reformular a crítica à idéia, de matriz hobbesiana, segundo a qual fora do estado político teríamos uma guerra de todos contra todos (premissa maior, por assim dizer, para os argumentos anti-revolucionários). Agora, a tese da insociabilidade humana é afastada de outro modo. Enquanto, nas *Beiträge* a identidade da consciência moral vinculava os indivíduos (*Mensch*) antes deles se organizaram em sociedade civil – estado – como cidadãos (*Bürger*), agora o reconhecimento do outro é condição da consciência, antes mesmo que ela seja consciência moral. O que significa que a lei moral não precisa ser pressuposta na base da sociabilidade humana.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que a antropologia pessimista (que comparecia nos opúsculos sobre a história) de Kant é afastada, a relação entre liberdade e finalidade também é inteiramente re-configurada; o que era de se esperar, na medida em que o vínculo entre razão e vontade também foi alterado. De fato, o conceito do reino dos fins, que é traduzido no plano político pela idéia de uma constituição republicana, não é pensado genuinamente como idéia. A constituição republicana não poderá mais ser uma Idéia porquanto, se a consciência existe, a comunidade jurídica dos homens deve possuir uma realidade fenomenal qualquer. Ainda que certa distância entre a realidade e a racionalidade seja mantida, já podemos entrever a manobra pela qual o conceito do reino dos fins começa a descer à Terra.

A contraparte disso é que, ainda que a relação jurídica não possa estar totalmente ausente do mundo sensível, na medida em que é condição da consciência de si, desde sempre atuante, não se segue que o objeto do direito já esteja totalmente constituído, como se Fichte advogasse uma alguma forma de positivismo jurídico⁴⁰⁷. Por outro lado, como o conceito do direito não foi deduzido da lei moral, mas da forma da razão, então a submissão à regra do

⁴⁰⁴ Ibid., p. 52-3: “o conceito de individuo foi demonstrado inicialmente como condição da consciência de si; então o conceito do direito é ele mesmo condição da consciência de si. Por conseguinte, este conceito foi devidamente deduzido *a priori*, i.e., a partir da pura forma da razão, a partir do Eu”.

⁴⁰⁵ Ibid., p.9.

⁴⁰⁶ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p.11.

direito não pode se fundar na consciência moral na medida em que esta já pressupõe a consciência e a possibilidade mesma dela tem como condição, ao lado do conceito de direito, seu objeto, a comunidade jurídica⁴⁰⁸. O que se vê, portanto, é a importância a ser dada ao funcionamento intersubjetivo da razão ao se pôr como livre, i.e., como consciência que se põe no movimento de superação de si mesma em vista da liberdade como “fim-em-si”. Nada mais natural, pois, do que chamar a este mecanismo de “princípio de reciprocidade”.

4.4. Fenomenologia da liberdade e corpo próprio

Entre outras, a inovação mais nítida desta filosofia é a inversão quanto ao tratamento tradicional dado à relação entre teoria e prática: não se trata de formular uma filosofia teórica que depois é aplicada ao campo prático, mas de uma *Doutrina-da-ciência* que estabelece o “espaço” mesmo (prático?) onde as questões teóricas podem ser resolvidas⁴⁰⁹ – o que não é senão outra maneira de responder aos argumentos de Rehberg que punham teoria e prática numa distância incontornável. Como diz A. Renaut, com o tema da “aplicação” do conceito do direito, a dedução vai tomar a forma de uma fenomenologia da liberdade⁴¹⁰. Enquanto a dedução transcendental mostrou *que e como* o conceito do direito tem legitimidade – por meio do conceito de relação jurídica e de seu objeto, a comunidade jurídica –, porquanto só há consciência com o reconhecimento recíproco dos indivíduos, é preciso mostrar sua “aplicabilidade”. Esta argumentação vai se desdobrar em dois movimentos: a primeira “aplicação” é o que podemos chamar de fenomenologia da liberdade, a qual consiste em mostrar que, de fato, o ser racional finito pode reconhecer outro ser fora de si; a segunda “aplicação” é a passagem ao direito político, como síntese do direito natural e do direito de coação. Nesta seção pretendo analisar a primeira destas “aplicações”, na qual o corpo do homem se apresenta como a instância que manifesta a liberdade e, por conseguinte, pela qual os homens se reconhecem reciprocamente como livres. Na próxima seção, mostrarei os mecanismos institucionais pelo quais um estado poderia coincidir com seu conceito, basicamente a constituição republicana e o Eforado. Nos dois casos, temos os argumentos

⁴⁰⁷ A. Renaut, *Le système du droit*, p.119.

⁴⁰⁸ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p.52-3.

⁴⁰⁹ Ao ponto de Philonenko defender a tese de que a própria *Grundlage-1794* falaria “sobre” a liberdade, *La Liberté humaine dans la Philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966. Sobre o perigo desta interpretação, que desconsidera o deslocamento feito na própria noção de razão prática, Rubens R. Torres Filho, op. cit., p.244-5.

⁴¹⁰ A. Renaut, *Le système du droit*, p.189.

pelos quais poderia, segundo Fichte, ser efetuada a tão sonhada síntese entre liberdade e natureza.

Fichte apresenta toda uma argumentação para demonstrar o teorema 4, “o ser racional não pode se pôr como indivíduo agindo causalmente sem se atribuir um corpo material e sem, por isso mesmo, determinar este [corpo material]”⁴¹¹. Sem que possamos desenvolver em detalhes os meandros desta demonstração, é possível ver aí a retomada de alguns argumentos da *Doutrina-da-ciência-1794* que possam justificar a passagem entre o jogo “lógico” entre o “eu” e o “não-eu”, para a descrição fenomenológica do “mundo” como esfera da liberdade. A posição do “eu”, como consciência de si, é vinculada à oposição do “não-eu” – como mostrei acima – da mesma forma que o sujeito lógico na proposição está oposto ao seu predicado⁴¹². Do jogo lógico, no qual “a posição é oposição”, é preciso extrair uma fenomenologia pela qual o mundo aparece como *esfera* da ação livre. A possibilidade desta fenomenologia da liberdade se funda na passagem do ato “lógico” de oposição do “não-eu” para o mundo como conjunto de forças. Em outras palavras, passamos do “não-eu” a esta esfera (posta por uma atividade originária e necessária do “eu”) que é intuída (*angeschaut*) como “algo de real”(*einem Reellen*).

Esta passagem só não é uma operação “idealista”, no sentido dado por Fichte ao “idealismo dogmático”, por conta da doutrina desenvolvida na *Doutrina-da-ciência-1794* da imaginação produtiva (*productive Einbildungskraft*)⁴¹³. Do contrário, a dedução do corpo material não passaria de uma espécie de realismo fantástico, como acontece:

Quando se crê que, no ato de intuir (*Anschauen*) há, além do intuir e da intuição, ainda uma coisa, como uma matéria (*Stoff*) sobre a qual a intuição se dá, do mesmo modo pelo qual o pensamento comum habitualmente se representa o ato corporal da visão. [Na verdade] É o ato de intuir ele mesmo, e exclusivamente dele, que procede o intuído: o eu volta-se sobre si mesmo; a razão (o eu) não é simplesmente, na intuição, passiva, mas ao contrário ela é absolutamente ativa, ela é *imaginação produtiva*⁴¹⁴.

⁴¹¹ Fichte, *Grundlage des Naturrechts, SW*, vol. 3, p. 56-61.

⁴¹² Ibid., p. 57.

⁴¹³ O papel da imaginação (*Bildungskraft*) – “forma formante”, na expressão de Rubens R. Torres Filho, Cf. Cap. II “A imaginação radical” in: *O Espírito e a letra*, que mostra como esta dialética de “determinação recíproca” entre “eu” e “não-eu” será de capital importância na *Doutrina-da-ciência*.

O mundo que se manifesta é algo de “posto” e determinado como esfera de atuação do eu. Estamos longe do dualismo cartesiano (*res cogitans* e *res extensa*), pois o corpo material, antes de ser um dado irreduzível, é o “resíduo” da atividade da razão no jogo entre *cogito* e *cogitatum*. Por isso, Fichte pode dizer que o corpo material “é posto como *o que inclui todas as ações livres possíveis da pessoa; e nada mais*”⁴¹⁵. Mas este jogo de determinação se desdobra em dois planos: a matéria em geral e o corpo “articulado”. Tudo se passa como se “atividade” pela qual a razão (por meio da imaginação produtiva) põe um “não-eu” se desdobrasse na “oposição” de uma matéria em geral, de um lado, e no corpo articulado, de outro⁴¹⁶. Assim, o corpo cuja “identidade e persistência” se vinculam com a “identidade e persistência” de nossa personalidade, no qual podemos exercer uma causalidade de modo “imediato” é o “nosso corpo”. Com isso⁴¹⁷ Fichte chega ao quinto teorema: “A pessoa não pode se atribuir um corpo sem o pôr como se encontrando sob influência de outra pessoa fora dela”⁴¹⁸.

O mundo que se configura como esfera de atuação está numa oposição ao eu puro, mas faz parte deste a manifestação da liberdade do eu na forma do “nosso corpo”. O corpo aparece, portanto, como ponto de articulação entre liberdade e natureza, como a manifestação no “não-eu” da atividade livre do “eu”. Por isso, na relação do eu puro com o mundo, o corpo articulado do homem tem “sentido” (*Sinn*) – por conta da relação finalizada que ele manifesta. O corpo articulado do outro não pode ser interpretado apenas segundo a lei da causalidade, ele se manifesta como signo da liberdade na medida em que ele pode ter *sentido*. Como diz A. Renaut, a dedução do corpo articulado, como manifestação da liberdade, constitui uma contribuição importante do ponto de vista de uma “arqueologia” das ciências da cultura⁴¹⁹. Afinal, não há como conceber o fenômeno do corpo humano senão admitindo que se trata do

⁴¹⁴ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p. 57-8. Lemos ainda: “O eu que se intui a si mesmo como ativo intui sua atividade como um *ato consistindo a traçar uma linha*. É o esquema originário da atividade em geral”.

⁴¹⁵ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p. 59.

⁴¹⁶ Fichte, *Sittenlehre – 1798*, SW, vol. 4, p.11: “a vontade deve possuir uma causalidade imediata sobre meu corpo (...) Por conseguinte, a vontade se distingue também do corpo, ela não aparece como idêntico a ele. Entretanto, esta distinção não é senão uma nova separação do subjetivo e do objetivo ou, de modo mais preciso, um aspecto desta separação originária. A vontade é, sob este aspecto, o subjetivo e o corpo o objetivo”. (tradução com modificações).

⁴¹⁷ Evidentemente, não reconstruí todas as mediações pelas quais pretende demonstrar o teorema 4. Tanto porque esta demonstração tem uma importância relativa no meu argumento, quanto porque a passagem dos fundamentos “epistemológicos” da *Doutrina-da-ciência* para uma doutrina da natureza não tem seu lugar sistemático nos *Fundamentos do direito natural*. Prova disso é o livro de R. Lauth “*La doctrina transcendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la doctrina de la ciencia*”, trad. Alberto Cira & Jacinto Rivera de Rosales, Madri, UNED, 1999.

⁴¹⁸ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p. 61.

⁴¹⁹ A. Renaut, *Le système du droit*, p.189ss. Cf. Franck Fischbach, *Fichte et Hegel: la reconnaissance*, Paris, Puf, 1999, p.19.

corpo de um ser racional, pois conceber ou compreender (*verstehen, begreifen*) é fixar, determinar quando se obtêm uma totalidade fechada que está fundada em suas partes⁴²⁰. Nesta medida podemos compreender um fenômeno na medida em que podemos ordenar suas partes e reuni-las numa totalidade. Exatamente o que não pode ser feito em relação ao corpo humano, pois não se pode “parar de reunir partes de seu fenômeno”, uma vez que é capaz de movimento indeterminado. Por isso mesmo o corpo humano deveria ser objeto de uma ciência específica, a “antropologia”. Diante do corpo humano, estamos diante da manifestação mais imediata da atividade livre do eu puro, como ele não é um todo fechado, mas a manifestação da “indeterminação” livre, ele nos faz ver o *sentido* da relação finalidade de outro ser racional.

Resumidamente, podemos escandir os argumentos de Fichte sobre a tese do corpo como signo da liberdade em quatro passos fundamentais: (i) compreender é obter uma totalidade; (ii) os organismos são totalidades cujas partes se implicam reciprocamente; (iii) mas no homem o fim não está dado desde o início, de tal sorte que ele não pode ser “compreendido” segundo leis de organização; (iv) podemos pensar em dois tipos de movimentos articulados, o primeiro deles é o “movimento livre determinado” (*bestimmte freie Bewegung*)⁴²¹, pelo qual o homem é um animal; (v) mas o homem é capaz de um movimento sem “nenhuma determinidade (*Bestimmtheit*) na articulação”, no qual há apenas uma determinabilidade ao infinito (*Bestimmbarkeit ins Unendliche*)⁴²². Philonenko apresenta uma interpretação deste problema a partir da “hierarquia das ordens do real”. Assim, o corpo humano apareceria, sucessivamente, como coisa, como produto organizado da natureza, como articulação e, por fim como razão; reproduzindo as ordens do real, coisa, vegetal, animal e ser racional⁴²³. Para tanto ele teve de recorrer a diferentes textos para articular sua interpretação, no que diz respeito especificamente ao *Fundamento do direito natural*, o corpo humano é visto apenas como signo da liberdade, o que permite que ele cumpra sua função mediadora entre a liberdade e a natureza⁴²⁴.

⁴²⁰ Fichte, *Grundlage des Naturrechts, SW*, vol. 3, p. 77. M. Vetö, *O nascimento da vontade*, Trad. A. Lorencini, São Leopoldo, Editora Unisinos, 2005, p.268: “o corpo do ser livre não é percebido, mas pensado”.

⁴²¹ Fichte, *Grundlage des Naturrechts, SW*, vol. 3, p. 79. Em nota à sua tradução, A. Renaut afirma que “determinado” deve ser entendido em oposição aos “movimentos que podem ser pensados no homem” numa variação ao infinito. *Fondement du droit naturel*, p.406, nota 29.

⁴²² Fichte, op. cit., p. 79.

⁴²³ A. Philonenko, “Problèmes biologiques et politiques chez Kant et Fichte la greffe et le contrat”, p.130-134.

⁴²⁴ J. Vuillemin, *L'Héritage kantien et la Révolution copernicienne*, p.103: “Enquanto o animal realiza, além da finalidade imanente da planta, a articulação do corpo (seus movimentos livres), sem possuir, entretanto, propriamente estes movimentos, porquanto são determinados pelo instinto, de saída perfeitos e completos, o homem se apropria de seu corpo educando-o pela inteligência”.

Com isto Fichte pretende ter deduzido o conceito do direito, junto com seu objeto. Percurso que podemos resumir da seguinte forma: a existência da comunidade jurídica e seu conceito (de relação jurídica) constituem a condição da intersubjetividade a qual é a condição, por sua vez, da consciência de si. O conceito do direito, desta forma, está vinculado a uma operação necessária da consciência. Para meus propósitos, é mantida a tese do reconhecimento recíproco dos indivíduos (pelo qual eles se colocam numa comunidade fundamental) pela qual Fichte afasta o pressuposto de uma “insociável sociabilidade” da guerra de todos com todos do estado de natureza⁴²⁵. Ao projeto kantiano de uma filosofia política erguida a partir de uma antropologia, que tenho chamado de “pessimista”, e que, apesar de certo otimismo, projeta a realização última da liberdade na *Idéia*, Fichte contrapõe uma antropologia do reconhecimento como base de sustentação da filosofia política. É certo que a história ainda mantém o privilégio de efetivação da liberdade, como também o “reino dos fins” ainda fica projetado para um futuro “distante”, mas o primeiro passo já foi dado no sentido de torná-lo terrestre. Com a dedução do conceito do direito, a constituição republicana deixa de ser, como era em Kant, o mecanismo efetivo – ainda que não “atual”, como mostrarei abaixo – de organização da vida espiritual dos homens.

4.5. A política como *tópica* jurídica

Mas como responder a questão quanto ao que é *de direito*? Qualquer comunidade jurídica (inclusive a despótica) é o objeto do conceito do direito realizado? Rigorosamente, Fichte não diz que as leis positivas existentes são o direito natural tornado efetivo, diz apenas que as leis do Estado não devem ser outra coisa senão o direito natural realizado⁴²⁶. Mas, de qualquer forma, onde traçar o limite entre o racional e o real? O segundo sentido de “Aplicação” (do conceito do direito que foi deduzido) poderá indicar o quadro geral do tratamento do assunto, com ele entramos no domínio do direito político: se o conceito do direito não é um Ideal regulador (na forma da Constituição republicana) para o qual a “providência” faria a história caminhar, nem tem seu fundamento no conceito moral de

⁴²⁵ I. Radrizzani, “La Doctrine de la science et l’engagement historique”, p.28: “o homem é um ser necessariamente social, que não pode se por senão como individuo face aos outros, fonte da solicitação (*Aufforderung*) ao despertar de sua consciência”.

“vontade boa” (porque a consciência moral é também consciência e sua condição de possibilidade é o conceito e o objeto do direito); então, será na política que teremos a armação sensível da liberdade. Podemos até concluir depois (com Hegel) que o Estado de Fichte é autoritário, mas é inegável a precisão de seu diagnóstico quanto ao elemento básico, pelo menos de início, do projeto revolucionário moderno: a política como *meio* pelo qual a ampliação da esfera da liberdade pode se tornar efetiva. Visivelmente, a “moralização da política” em Fichte é feita na direção contrária de Kant, embora no mesmo sentido geral: não há mais uma fundação moral da política a partir da consciência da lei moral – versão das *Beiträge* – nem mesmo a derivação de um imperativo jurídico a partir do imperativo categórico – versão da *Rechtslehre* de Kant –, mas uma auto-fundação do direito na consciência. Porém, como esta consciência é uma razão estreitamente vinculada à vontade (“sua característica mais essencial”), o processo pelo qual ela se instaura, a relação finalizada entre o “eu” e o que ele representa, não deixa de ser outra forma de recusa da “prudência” política. Isto porque o resultado desta armação conceitual – como mostrarei abaixo – é a configuração de um estado cujos mecanismos de funcionamento são pensados para o que “indivíduo” desapareça a vontade unida de todos.

Do que foi dito sobre a dedução metafísica e transcendental do direito, devemos ficar com o seguinte resultado: a comunidade política é o elemento a partir do qual o homem é homem, i.e., pode ter consciência de si; uma vez que nela ele pode administrar direitos, limitar e determinar a vontade, na relação com o outro “eu”. Em outras palavras, os argumentos que abrem a terceira seção do livro, “Aplicação sistemática do conceito do direito” são os seguintes. Do que se segue da dedução do conceito do direito, a realização da razão – como intersubjetividade – pressupõe a coexistência de seres livres “uns ao lado de outros”⁴²⁷. O que, por sua vez, só é possível na medida em que cada ser livre se dá uma lei de limitação de sua liberdade. Duas questões precisam ser analisadas: por meio de quais argumentos temos a passagem do direito ao direito político; e, qual Estado deriva desta gênese? Para uma resposta direta, podemos dizer com A. Renaut: o estado republicano aparece como a síntese entre a tese liberal e a antítese absolutista⁴²⁸. No plano histórico, podemos dizer, com F. Meinecke, que aqui pretende resolver a seu modo a dificuldade básica

⁴²⁶ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p. 148. A. Renaut, *Le système du droit*, p.250: “Se o direito é autônomo em relação à moral quanto ao funcionamento, nada impede que, quanto ao seu valor, esteja subordinado ao imperativo categórico (...) O que é suficiente para recusar qualquer interpretação positivista”.

⁴²⁷ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, 92.

⁴²⁸ A. Renaut, *Le système du droit*, p.19.

que se punha aos “reformadores” na Prússia dos primeiros anos do século dezenove. O conflito entre os direitos do indivíduo e a autoridade central, foi resolvido no começo da Revolução francesa pela subordinação do estado aos postulados dos direitos do homem, mas logo em seguida ela enfrentou uma terrível reação. Diante disso, os “reformadores” na Prússia estavam diante de duas forças em conflito que se absorviam reciprocamente dificultando qualquer reconciliação futura⁴²⁹.

Para uma análise desta resposta e, por conseguinte, o devido esclarecimento sobre qual estado deriva da dedução do conceito do direito no *Fundamento do direito natural*, é preciso considerar, em primeiro lugar, que a limitação recíproca das liberdades é uma “livre limitação”, de modo que sempre temos a possibilidade de se ver perturbada e negada a liberdade dos seres racionais em geral. Em outras palavras, na exata medida em que é possível negar a liberdade do outro, está posto também que admitir a limitação da liberdade só pode ser uma livre decisão. Compreenda-se: o conceito do direito só pode ter sentido (*Bedeutung*⁴³⁰) numa comunidade política, mas a decisão de “entrar” ou não na comunidade não pode ser jurídica, do contrário andaríamos em círculo. Esta decisão só pode ser ética e será objeto da *Sittenlehre* de 1798⁴³¹.

Daí o problema: como tornar a possibilidade de transgressão uma impossibilidade (jurídica) sem que a própria possibilidade de transgressão seja abolida como tal (o que poria por terra o direito de revolução)? A resposta de Fichte mostra que, para ele, a coação está analiticamente contida no conceito do direito, o que apenas afasta a questão sem resolvê-la, pois até onde a coação é legítima, ou seja, está conforme ao conceito do direito? Vejamos o argumento de Fichte⁴³²: a condição de pôr um termo na coação dependeria um juízo sobre a totalidade da experiência futura; entretanto, mesmo que fosse possível uma experiência desta totalidade, este juízo estaria condicionado ao fato de que apenas a liberdade do agressor poderia mostrar se, daí em diante, ele se submeteria ou não à lei da limitação recíproca das liberdades. Esta circularidade é expressa pode ser expressa nestes termos: “O que é fundado

⁴²⁹ F. Meinecke, *The Age of German Liberation-1789-1815*, p.67-8. Além disso, o autor argumenta que estas tentativas misturam de tal forma o homem e a nação, caracterizando novas idéias políticas, que disto vai resultar um “novo tipo de individualismo moderno”, cuja melhor expressão será Schleiermacher, p.29-30.

⁴³⁰ Podemos dizer que o sentido do direito (*Sinn*) deriva do funcionamento mesmo da consciência de si.

⁴³¹ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p.12: “O único absoluto sobre o qual se funda toda consciência e todo ser é a pura atividade (...) Tudo que está contido neste fenômeno, desde o fim que eu ponho para mim, absolutamente por mim mesmo, numa de suas extremidades, até a matéria bruta do mundo, de outro, são elementos intermediários do fenômeno e não são senão fenômenos. A única coisa puramente verdadeira é minha autonomia”. Que se diga: o direito e a política se desdobram no plano dos fenômenos.

⁴³² Fichte, op. cit., p.100.

não é possível sem o fundamento; e o fundamento não é possível sem isto que ele funda”⁴³³. A possibilidade de sairmos deste círculo quanto à coação estaria no sistema de garantias que pode ser pensado como mecanismo de funcionamento da comunidade política. Quando temos a coação, aquele que a sofre deve poder *confiar* que sua liberdade será restituída após a reparação do mal que causou; por outro lado, pôr termo à coação depende da *confiança* de que no futuro o agressor não ameaça mais a liberdade limitada de cada um. Ora, como é possível tal sistema de garantias recíprocas? Esta confiança entre os agentes?

Esta questão recupera as dificuldades de três anos antes acerca do direito de resistência. Fichte percebe agora as conseqüências de se deixar ao arbítrio do indivíduo a decisão de limitação das liberdades. Na verdade, sua resposta é paralela àquela que Kant vai oferecer na *Rechtslehre*, o meio termo entre a autonomia do indivíduo e a absorção do indivíduo no estado é constituição republicana. Paralela, mas não idêntica, pois o republicanismo não pode ser uma *Idéia* reguladora, mas mecanismo efetivo de funcionamento do fenômeno político. Mas o recuo da sociedade para o estado, não tornaria o direito de resistência uma contradição? Como é possível a revolta contra o guardião da limitação recíproca das liberdades, o estado, sem o perigo de anarquia? É, em primeiro lugar, porque a vinculação entre os indivíduos é congênita ao funcionamento da própria consciência – o reconhecimento intersubjetivo mediante o corpo –, o que afasta a hipótese de uma “guerra de todos com todos”. Em segundo lugar, é possível pela natureza deste estado.

Fichte mantém o esquema contratualista clássico, pelo qual os indivíduos alienam sua atividade (potência) irrestrita, sua liberdade, a um terceiro no qual todos devem poder confiar, o estado⁴³⁴. Mas esta dedução do Estado coloca Fichte ao lado de Hobbes ou de Locke? Junto de Sieyès ou de Robespierre? O problema é mais delicado, pois ainda que Fichte repita o esquema clássico segundo o qual não há nenhuma aplicação possível do direito de coação, analiticamente tirado do conceito de direito, salvo numa comunidade; ele também sustenta, o que talvez o afaste da tradição contratualista, que, a rigor, não há nenhum direito natural senão numa comunidade e sob leis positivas. Daí a formulação em termos antinômicos:

Tese: o indivíduo é seu juiz, fora a transgressão aos direitos de outrem. O único limite para a liberdade de cada pessoa é a possibilidade da liberdade dos outros.

Antítese: cada um deve alienar incondicionalmente sua faculdade de dizer o direito (*Rechtsurtheil*) ao estado.

⁴³³ Ibid., p. 99.

⁴³⁴ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p.101: “Cada um deve incondicionalmente submeter todo seu direito a este terceiro, à sua força física e ao seu juízo sobre o direito (*Rechtsurtheil*)”.

Comentário de Fichte:

A última proposição contradiz (*widerspricht*) a primeira. A primeira é a lei jurídica ela mesma; a segunda um conseqüência deduzida com rigor desta lei. Então a lei jurídica se encontra em contradição com ela mesma. Esta contradição deve ser superada⁴³⁵.

A relação jurídica é condição da intersubjetividade (e esta, por sua vez, é condição da consciência) e sua possibilidade depende de uma alienação que a contradiz. A antinomia deve ser resolvida na medida em que a consciência é um fato cuja possibilidade supõe esta solução. Este paradoxo entre a premissa que afirma a relação jurídica e a conseqüência que se deduz dela (como sua condição!), a alienação da liberdade ao estado, só pode ser dissolvido mostrando-se que esta conseqüência é uma meia verdade. Dito de outro modo, a submissão ao estado – que resulta da alienação da liberdade – não é completa. O que significa que ela não segue o modelo de Hobbes, pois, nos termos de Fichte, “é preciso que eu me submeta com inteira liberdade”. Como é possível esta submissão livre? Compreendamos: não se trata de livremente se submeter, não é isto que está em jogo; mas de pela submissão ser livre!

Do ponto de vista formal o conflito entre duas teses numa oposição contraditória, em virtude do princípio do terceiro excluído, uma tese só pode ser verdadeira na medida em que a outra é falsa e vice-versa. Caso as teses sejam tomadas como *contrárias*, ambas podem ser falsas e a solução é uma terceira alternativa (o mundo não é finito nem infinito, é indefinido⁴³⁶); caso sejam *sub-contrárias*, ambas são verdadeiras, sob dois pontos de vista distintos (causalidade natural e causalidade livre). A primeira alternativa, tomar os termos antinômicos como contrários, está afastada pois nem a tese (a lei jurídica) nem a antítese (a conseqüência que dela se deriva, a alienação da liberdade) podem ser falsas. Pois a tese enuncia a essência da relação jurídica como condição da coexistência dos seres racionais, bem como o que é deduzido da tese, a antítese, não pode ser falsa na medida em que é sua condição de possibilidade. Resta, portanto, a segunda alternativa, é preciso sustentar, por mais paradoxal que pareça, que a pessoa é livre e não livre ao mesmo tempo: “é preciso que eu me submeta com inteira liberdade”.

Enfim, o conceito do direito só pode se realizar graças a uma alienação da liberdade que deve ser pressuposta a qual, paradoxalmente, põe em risco a própria liberdade. Como diz A. Renaut, “eis o dilema quando se recusa recorrer à boa vontade como fundamento do

⁴³⁵ Ibid., p.102.

direito”⁴³⁷. Entre o perigo da anarquia e do despotismo, a forma política deve se equilibrar de tal forma que:

Longe de perder meus direitos por conta desta submissão, eu os conservo na medida em que somente por esta submissão eu preencho a condição sob a qual alguém pode ter seus direitos. A quem quer que eu esteja submetido, permaneço submetido à *minha vontade*. Meu direito de julgar eu poderei exercê-lo por toda minha via e em todos os casos possíveis, apenas a providência de executar minhas sentenças por meio de minha força física é que me foi retirada⁴³⁸.

A contradição é superada na medida em que a idéia de alienação da liberdade é corrigida. Entre a alienação à “vontade necessária e incapaz de exceção” e a “vontade humana livre e cambiante em suas decisões”, apenas a primeira é requerida pela lei jurídica.

Assim como na dedução do conceito do direito, onde o “eu” é “primeiro” mas só pode se pôr pondo um “não-eu”, um entrave pelo qual ele se põe como consciência (de si e livre), também na determinação do Estado aparece o mesmo jogo de luz e sombras que expressa a figuração do mundo. Como a comunidade de seres racionais é a configuração de um limite que torna possível a própria liberdade, e sabemos que esta limitação é inevitável, o conceito clássico de Estado deve ser transposto para a ordem pré-estatal, para o estado de natureza do homem, de tal forma que suas leis nada mais são que o direito natural realizado⁴³⁹. Mas sem confundir, bem entendido, o transcendental e o empírico.

Vimos acima o argumento de Fichte contra o pressuposto de um Estado de natureza em termos de guerra. Caso a força fosse precípua na relação entre os homens, a passagem para uma relação intersubjetiva não seria possível. No caminho contrário ao pressuposto de uma guerra de todos contra todos, ele pretende sustentar que o primado de uma interação intersubjetiva de reconhecimento do outro, e de sua posição como ser livre, instala uma limitação recíproca desde sempre. Ainda que, bem entendido, esta interação não exclua a violência e nem torne a vida social e política o melhor dos mundos possíveis. Por outra via podemos perceber o mesmo argumento básico. O impulso (*Trieb*) que leva o homem a modificar a natureza segundo seus fins, deve ser reportado ao princípio supremo da *Doutrina-*

⁴³⁶ Cf. A. Renaut, *Le système du droit*, p.170ss.

⁴³⁷ Ibid., p.279.

⁴³⁸ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p.104.

⁴³⁹ Ibid., p.149.

da-ciência, “eu=eu”: esta “vontade de potência”⁴⁴⁰ quanto ao mundo deve poder ser deduzida da autonomia. Acontece que na sua relação com o “não-eu”, o “eu” pode encontrar algo onde a racionalidade buscada já esteja presente sem sua intervenção, a saber, outro ser racional. A finalidade, retomando o tema da *Crítica do juízo*⁴⁴¹, é pensada agora sob o pano de fundo desta intersubjetividade originária da comunidade política.

Mas que tipo de Estado decorre destes argumentos? De um lado, o conceito absolutista da política (Hobbes) parte de um “estado de natureza” incompatível com a intersubjetividade, na guerra os seres livres não se reconhecem reciprocamente como livres; mas, de outro lado, a tese do abandono da liberdade por parte dos indivíduos, que está na origem deste conceito de Estado absoluto, é retomada por Fichte como condição da relação jurídica. A diferença é que não se trata mais de garantir a sobrevivência por meio da fundação do Estado, mas da condição transcendental de funcionamento da consciência; num caso, os indivíduos poderiam existir, ainda que ameaçados, mesmo recusando alienar a liberdade, no outro, esta possibilidade não existe. Dada a relação intersubjetiva da consciência, o reconhecimento do outro como ser livre, mediante seu corpo, não temos indivíduos separados que, “depois” se organizam alienando a liberdade, mas indivíduos como partes da comunidade. Aqui Fichte tira todo proveito da metáfora kantiana, já citada, do estado como árvore, instaurando uma prevalência do todo sobre as partes e garantindo apenas uma independência relativa das partes. Esta passagem do “individualismo” ao “comunitarismo” mantém o direito de

⁴⁴⁰ Evidentemente, que a utilização deste conceito aqui é bastante livre, mas não aleatória. Em primeiro lugar, porque ela estende aos argumentos de Fichte um esquema utilizado por Heidegger para interpretar o ensaio sobre a liberdade de Schelling (*Schelling: Le traité de 1809 sur l'essence de La liberté humaine*, trad. Jean-françois Courtine, Paris, Gallimard, 1977). Em segundo lugar, porque o vocabulário de uma liberdade total como “atividade absoluta”, é utilizado por Fichte na Introdução à *Sittenlehre*, “a atividade absoluta é o único predicado que me pertence absoluta e imediatamente”, *SW*, vol. 4, p.9. Neste sentido a “liberdade de ação” é “a representação sensível da atividade espontânea e esta representação é engendrada por oposição à sujeição ao objeto”. Ou ainda: “O único absoluto sobre o qual se funda toda consciência e *todo ser* é a pura atividade” (o grifo é meu). Este enraizamento da liberdade moral e política na dialética da determinação recíproca pela qual a razão se instaura como consciência, parece-me ser razão suficiente para justificar o emprego do vocabulário nietzscheano. O que, de certa forma, confirma a asserção que fiz anteriormente, a partir de Delbos, segundo a qual Fichte pretende operar o cruzamento entre dois sentidos de liberdade: espontaneidade e liberdade. Cf. Dieter Henrich, “La découverte de Fichte” in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1967, número 2, p.155: “A fórmula nietzscheana da equivalência entre niilismo e vontade de potência se apresenta assim como o cumprimento do conceito cartesiano de vontade. Nesta ótica, a teoria de Fichte se inscreve como a melhor justificativa desta interpretação, porquanto todos sabem que é ele que pretendeu fazer do mundo um produto do eu, eu que não tem outra incumbência a não ser confirmar sua liberdade e sua potência triunfando no mundo das aparências”. Finalmente, na interpretação que Heidegger faz de Nietzsche, temos a afirmação explícita de que “na inversão niilista, da preeminência do representar para a preeminência da vontade como vontade de poder, é que a vontade alcança o domínio incondicional na essência da subjetividade. A vontade já não é apenas autolegislação para a razão que representa e que, somente enquanto representa, também atua. Doravante, a vontade é pura autolegislação (...) puro exercício da potência”. E, logo abaixo: “A incondicionalidade do ato de representar fica ainda condicionado pelo que está diante deste ato”, equanto a incondicionalidade da vontade não e, por isso, ela é o acabamento da subjetividade *Nietzsche II*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p.241.

resistência porquanto não se deve confundir o transcendental com o empírico – ou com o “histórico” tal como entendido por Rehberg. A “aplicação” do conceito do direito, da relação jurídica, confirma a tese, de resto herdada de Kant, segundo a qual o homem não é indivíduo, mas um gênero⁴⁴².

De qualquer forma, qual é a garantia de que este abandono da liberdade ao estado leve à seguridade? Para o caso do *Fundamento do direito natural*, a resposta mais direta é a certeza de que todos os juízos de direito futuros serão conformes àquilo que seria o caso “eu” mesmo julgasse os limites de minha liberdade, pois a *alienação* da liberdade só se dá em nome da *garantia* da liberdade. Daí que o único objetivo pelo qual a vontade se reúne é o direito. Mas disso ainda não se segue que a “vontade geral” expressa na lei (onde a segurança estaria garantida) seja sempre efetiva, pois não temos uma síntese imediata entre lei e ação. O enunciado de Fichte neste ponto é circular: a única possibilidade da lei necessariamente ser ação é que a ação seja lei; i.e., tomar cada ação política (do Estado) como estabelecimento de lei. Mas aí teríamos um reino absoluto da lei? O texto não prejudica sobre como o conceito de tal comunidade poderia encontrar aplicação no sensível, apenas enuncia nominalmente que a possibilidade da lei reinar tem como condição uma comunidade na qual toda ação seja lei (não contrarie a legalidade); o que significa termos uma comunidade onde não haja vontade de transgressão. Mas isto é sequer possível? Ou, sendo possível, não leva a uma sociedade inteiramente transparente ao Estado e integralmente submetida a ele, até na possibilidade mesma de suas ações? Para colocar as coisas em termos históricos, Fichte não estaria apenas repetindo o drama que rondou os revolucionários franceses em torno da idéia de soberania? Suas teses não repetiriam aquela oscilação de sentido acerca do modo adequado de representação política?

Quanto a isso eu destacaria, em primeiro lugar, que o argumento está organizado em dois passos: o reino absoluto da lei numa comunidade significa a identidade entre ação e lei; isto é certo, mas qual seria a forma da comunidade real para que esta transparência integral a si pudesse ser realizada? É neste segundo ponto que incide o aspecto mais dramático da questão política quanto aos seus fundamentos transcendentais. De qualquer maneira, uma ressalva inicial é importante, não se trata de legitimar a violência geral afirmando que “cada ato seja lei”⁴⁴³; uma vez que apenas os atos “administrativos” devem se tornar lei

⁴⁴¹ Mais exatamente o parágrafo 5 da segunda Introdução à *Crítica do Juízo*: “O princípio da finalidade formal da natureza é um princípio transcendental da natureza”.

⁴⁴² Fichte, *Grundlage des Naturrechts, SW*, vol. 3, p.39.

⁴⁴³ Fichte, *Grundlage des Naturrechts, SW*, vol. 3, p. 156.

inviolável⁴⁴⁴. Isto é, para que o conceito de direito seja realizável no mundo sensível, é necessário que cada ato público dos detentores do poder tenha valor de lei, na medida em que eles devem exprimir a vontade geral que eles *representam*. Assim, o esquema sensível que garantiria esta sobreposição entre lei e ação, sem que se legitime a violência estatal, está na dicotomia entre o poder positivo do Estado e o poder negativo do Eforado⁴⁴⁵. Se a comunidade deve ser mais que o mero conceito do direito, ela só existe como tal na medida em que designa seus representantes ou quando atua como poder de interdição – mediante o Eforado⁴⁴⁶.

Vale retomar, ainda que de passagem, as críticas de Hegel ao mecanismo do Eforado para melhor indicar a posição de Fichte⁴⁴⁷. Sua tese básica avalia que o pressuposto de um individualismo atomista inviabilizaria a solução satisfatória do problema, pois a partir de uma representação atomística e abstrata da multiplicidade originária, a construção da totalidade só pode ser artificial, i.e., por meio do Contrato⁴⁴⁸. Ao separar, inicialmente, a unidade ética das vontades particulares, a individualidade empírica fica fora da universalidade da razão prática, e a realização do direito, tanto para Kant quanto para Fichte, transforma-se numa reconciliação daquilo que *por si* está cindido. Daí se conclui porque Fichte só pode apresentar um mecanismo de coação “terrorista” para a estruturação da comunidade política: cada ato seja lei. Neste esquema, segundo Hegel, a vontade geral só poderia ser produzida por uma potência exterior às vontades individuais. Mas talvez o argumento de Fichte não seja tão “formal” quanto Hegel gostaria que fosse.

Todo contrato põe em presença duas vontades em conflito quanto à posse de uma coisa: duas vontades que entram em acordo sobre o princípio da solução, a saber, a limitação recíproca de suas exigências. Portanto, o contrato é um acordo sobre o princípio mesmo do direito (limitação recíproca das liberdades), sob a forma jurídica da relação almejada entre as partes; o que dá nascimento a uma vontade geral *formaliter* (uma vontade comum desta

⁴⁴⁴ Ibid., p. 167-8.

⁴⁴⁵ Como se sabe, o termo é tirado de uma forma política de Esparta, mas seu sentido político em Fichte é o de substituir a divisão clássica dos poderes. Assim teríamos esta divisão dicotômica entre o poder político efetivo (que seria legislativo e executivo ao mesmo tempo) e o poder negativo de controle do Eforado (uma espécie de Suprema Corte de vigilância do poder político). Sobre a relação entre o conceito de Eforado de Fichte e o mecanismo de *Referendum* nos trabalhos preparatórios da Constituição do Ano III, bem como sua vinculação ao projeto de Condorcet, Cf. A. Renaut, *Le système du droit*, p.385ss. Cf. M. Gueroult, *Études sur Fichte*, p.22: “é para limitar uma tirania jacobina que ele imagina o poder compensador dos Eforados”.

⁴⁴⁶ Para uma análise comparativa desta argumentação e sua relação com os trabalhos preparatórios da Constituição do ano III, bem como com relação ao tema do *referendum* em Condorcet, A. Renaut, *op. cit.*, p.385 ss.

⁴⁴⁷ Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

⁴⁴⁸ Ibid., p.22.

forma)⁴⁴⁹. Além de uma vontade geral *formaliter*, é preciso que as duas vontades realmente se limitem, cada uma renuncie à parte do que visava, um acordo sobre o *conteúdo* do contrato, a limitação respectiva do que pertence a cada um (propriedade), daí uma vontade geral *materialiter* ser concebível⁴⁵⁰. Em suma, temos a passagem entre o conceito abstrato de vontade geral (acordo *formal* sobre a regra do direito) e o acordo sobre a determinação *material* das propriedades, por meio da qual o conceito adquire um conteúdo. Disto se pode inferir que não faz sentido, como creio que a interpretação de Hegel supõe ao interpretar Fichte, a distinção entre a formação e a conservação do Estado. De um lado, os argumentos apresentados para a dedução metafísica do conceito de direito (levando à intersubjetividade) já adiantavam aquilo que a dedução transcendental (*que e como* o conceito é aplicável) vem confirmar: o Estado se forma e se mantém graças ao acordo de limitação das vontades, mas não somente na sua fundação e sim ao longo de seu funcionamento, o pressuposto *formaliter* da vontade geral é reposto em cada momento de seu funcionamento:

No conceito do que deve ser protegido, em consequência da necessária indeterminação concernente à questão de saber quais indivíduos terão necessidade de uma proteção visível e, mais ainda, para quais indivíduos ela intervém de modo invisível reprimindo pela lei a vontade má antes de sua explosão, todos os indivíduos se confundem num único ser⁴⁵¹.

Portanto, o princípio de um funcionamento intersubjetivo da razão intervém, agora de tal forma que “todos os indivíduos se confundem num único ser”. Premissa pela qual se justifica um sistema de contrapesos entre o Estado e a sociedade civil na forma do Eforado. Para esclarecer este ponto vale retomar o comentário de Fichte acerca da distinção entre vontade geral e vontade de todos em Rousseau⁴⁵².

A diferença entre vontade geral e vontade de todos não é de modo algum inconcebível. Cada indivíduo quer para si tudo que for possível e deixar aos outros; deste egoísmo resulta a possibilidade de conflitos cujo resultado é a supressão recíproca do que há de “individual” (privado) nos dois lados, “sua vontade se anula reciprocamente e o que cada um conserva é o

⁴⁴⁹ Fichte, *Grundlage des Naturrechts, SW*, vol. 3, p.193.

⁴⁵⁰ Idem, *ibidem*.

⁴⁵¹ Fichte, *Grundlage des Naturrechts, SW*, vol. 3, p.208. Na página anterior, lemos: “O contrato social é um contrato no qual cada indivíduo efetiva com toda a realidade do Estado que *se forma* graças aos contratos efetivados com indivíduos e que *se conserva* graças à eles”.

que é de direito”⁴⁵³. Mais uma vez, é o paradigma das “grandezas negativas”, e a idéia correlata de campo de forças, que permite compreender a relação recíproca entre as vontades. Mais que uma oposição lógica entre interesses contrários, cujo resultado seria *nihil privativum*, o campo de forças dos interesses tem como “resultante” não apenas a somatória das vontades individuais – como teme Rehberg –, mas síntese mesma da liberdade individual e da igualdade. Pois, conforme argumenta G. Gurvitch, “a vontade geral não se opõe à vontade individual, mas à vontade privada, i.e., ao elemento empírico diferente em cada homem”⁴⁵⁴. A marca introduzida por Fichte nos esquemas de Rousseau, ainda segundo Gurvitch, é a supressão da distinção entre um direito natural e um direito natural racional, pois, para Fichte, não há direito natural, i.e., não há relação jurídica, senão numa comunidade e sob leis positivas⁴⁵⁵. Mas o tema da vontade geral é mantido, permanece a idéia de que o princípio “transcendental” da liberdade, a lei jurídica, só pode ser atualizado na medida em que são repostos na vida social e política. Desta forma, não creio que “a individualidade empírica fique fora” da universalidade da razão prática, como pensa Hegel. Não se trata da reconciliação daquilo que *por si* está cindido. O que fica fora é o interesse privado, mas não a individualidade, porquanto o indivíduo só se põe como tal por meio do reconhecimento e limitação recíproca na relação com o outro. O que não significa, pelo menos agora em 1796, interpretar a vontade de todos como vontade geral, pois numa constituição democrática, na acepção própria do termo: “a cólera cega de uma massa excitada agiria de modo injusto em nome da lei”⁴⁵⁶.

Não pretendo escandir todas as dificuldades da crítica hegeliana, nem mesmo analisar a transformação do conceito de Estado no pensamento de Fichte da publicação das *Contribuições* (1793), passando pelo *Fundamento do direito natural* (1796-7) e chegando aos anos 1813 com a *Doutrina do Estado*. O que exigiria mobilizar o confronto de diversas ordens de argumentos para a compreensão deste percurso e avaliar porque exatamente a posição dos últimos textos de Fichte contenha traços tão visivelmente autoritários, ao ponto de pensar o fechamento comercial do Estado, desde 1800⁴⁵⁷. Mas o juízo de Hegel, que certamente

⁴⁵² Ibid., p. 106-7 (nota). Lembremos que a argumentação básica de Rehberg consistia em mostrar que a “teoria” revolucionária confundira vontade geral e vontade de todos. Assegurando a soberania popular de fato, eles teriam tomado a vontade de todos como vontade geral.

⁴⁵³ Ibid., p. 107.

⁴⁵⁴ Cf. G. Gurvitch, “Kant et Fichte, interprètes de Rousseau”, in: *Ecrits Allemands- I, Fichte*, Paris, Harmattan, 2005, p.33.

⁴⁵⁵ Cf. Gurvitch, *op. cit.*, p.38. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p. 148.

⁴⁵⁶ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, vol. 3, p.158.

⁴⁵⁷ De qualquer forma, a idéia básica de que a história é a mediação entre política e ética se mantém mesmo nos textos mais tardios como no *Maquiavel. Über Macchiavelli*, SW, vol.11, p.404: “Todo Maquiavel repousa sobre

precisaria ser mais matizado, levanta uma condenação, a meu ver, injusta, segundo a qual Fichte não teria *pensado* uma solução de continuidade entre princípios e ação, porquanto teria “cindido” a vontade. Não interessa, por outro lado, acusar a leitura de Hegel, mas – na medida em que esta leitura foi tão influente – chamar a atenção sobre um esquema que se coloca entre o Ideal regulador e o Absoluto na história. Penso, pelo contrário, que é a tese de uma vontade unificada de todos os seres racionais – que se manifesta na lei moral (*Beiträge*) ou na consciência de si intersubjetiva (*Fundamento do direito natural*) –, ou pelo menos a tentativa de pensar a dispersão dos indivíduos a partir da unidade, que é o denominador comum na filosofia política de Fichte. Em 1793 Fichte não tinha inteira clareza do modo pelo qual poderia se dar a integração das diferenças na unidade da vida política, seu único recurso era pensar numa espécie de abstração dos indivíduos (*Bürger*) na unidade da vontade (*Geist*) por meio da consciência lei moral (*Mensch*). Agora, depois da *Doutrina-da-ciência* descobre que a solução está na relação entre as consciências, por meio do reconhecimento recíproco, de tal forma que só há individualidade onde há coexistência individualidades ou, para usar a expressão de A. Renaut, a individualidade não é primeira, porquanto é sobre o fundo da relação intersubjetiva que a subjetividade se constrói⁴⁵⁸.

* * *

Nos parágrafos 64-5 da terceira *Crítica* Kant diferenciava ordens do real para introduzir a diferença entre o organismo natural como planta e como animal, de modo que nas plantas as partes mantêm certa autonomia em relação ao todo, o que explica a possibilidade de enxertarmos o ramo de uma em outra planta; de resto algo bem mais difícil de se fazer nos animais (pelo menos para a biologia do século XVIII)⁴⁵⁹.

Quando Fichte se refere ao Estado como organismo, ele faz da “árvore” a base metafórica para a vontade geral, o que nos leva a inferir que a integração das vontades no representante de sua soberania não pode significar a alienação total da sua particularidade.

a vida efetiva, é sobre o que não é senão imagem (*Bild*): história (...) Por outro lado, é integralmente do exterior de seu horizonte que se situam as perspectivas superiores da vida humana e do Estado, saídas do ponto de vista da razão; e ao que se representa como Ideal”. Embora, em 1806-7, tenhamos uma mudança decisiva: “O estado, enquanto instituição cogente (*Zwangsanstalt*), pressupõe necessariamente homens maus, apenas esta pressuposição funda a existência do Estado”, p.421. Para uma interpretação arguta desta discrepância, Cf. P-P. Druet, “La conversion de Fichte à la politique kantienne”, p.68ss.

⁴⁵⁸ A. Renaut, *Le système du droit*, p.342. Cf. Franck Fischbach, *Fichte et Hegel: La reconnaissance*, Paris, Puf, 1999, p.15: “É em Fichte e Hegel que se encontra formulado pela primeira vez a idéia que a constituição da subjetividade é intersubjetiva, que a individuação se efetua por socialização”.

Com uma constituição republicana que garanta a integração sem aniquilação das vontades, Fichte pode dizer que o problema da “razão pura” está resolvido, i.e., como a realização do direito é possível. O princípio desta constituição racional deve levar em conta que todo homem deve poder viver de seu trabalho, sendo assim, o Estado vai precisar garantir este princípio (vinculado ao pressuposto da intersubjetividade) por meio de algumas medidas: “organizando o trabalho em corporações”, “orientando a produção segundo as necessidades existentes”, “organizar a circulação comercial das mercadorias” etc.⁴⁶⁰; isto tudo, antes de identificar cada indivíduo com uma gravura em seu passaporte⁴⁶¹.

4.6. A motivação filosófica para o fechamento do Estado

Qual é o conceito de Estado apresentado por Fichte em 1800, i.e., no *Estado comercial fechado*? À primeira vista um Estado com total planejamento econômico e, por via de consequência, autoritário em relação às liberdades individuais⁴⁶². Ora, como o filósofo da liberdade, aquele que pretendeu fazer da filosofia um sistema da liberdade, pôde conceber um Estado nos termos do referido escrito? A resposta a esta pergunta só poderá advir em várias etapas com o desdobramento das condições transcendentais mais gerais que eu suponho terem motivado as reflexões de Fichte. Por ora vou me restringir ao escrito de 1800 para explicitar as principais linhas de força de sua estrutura tendo em vista, evidentemente, o tema da realização da liberdade. Meu objetivo é mostrar como uma espécie de negação moral da política é o resultado às avessas da tentativa de uma racionalização burocrática do estado. Uma outra forma de “negação” da política pode ajudar a compreender o projeto de Fichte. Conforme mostra Rosanvallon, a idéia de uma sociedade de mercado aparece como uma solução para o problema da guerra e do funcionamento da vida social, primeiro porque as trocas comerciais estimulam a paz, segundo porque o modo de funcionamento interno das sociedades ganha uma regulação.

O que fica claro em Smith, segundo ele, é uma negação da política, na medida em que a idéia de mercado vai se configurando como um modelo político alternativo. A grande

⁴⁵⁹ Para uma análise da relação entre organismo e estado, A. Philonenko “Problèmes biologiques et politiques chez Kant et Fichte, Le greffe et le contrat” in: *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, p.111-136.

⁴⁶⁰ Fichte, *Grundlage des Naturrechts, SW*, vol. 3, p. 232-3.

⁴⁶¹ A. Philonenko, op. cit., p.122: “Quais são os limites do enxerto social? Até onde o indivíduo pode ser imerso na totalidade? E, admitindo que a relação inter-subjetiva entre os *indivíduos* constitui a *comunidade*, até onde ela pode se confundir com a totalidade social que ilustra a metáfora do enxerto?”.

vantagem vista por seus ideólogos está na idéia de uma regulação neutra, uma vez que não personalizada; “os preços se formam sem que os indivíduos se falem”. Tudo se passa como se procedimentos substituíssem as vontades. Como se insurgir contra mecanismos neutros e procedimentos objetivos? Daí, Rosanvallon extrai o título “Capitalismo utópico” para suas análises⁴⁶³.

O pressuposto fundamental que sustenta a tese do fechamento comercial do Estado é o de que existem mecanismos socioeconômicos destrutivos ao conceito e objeto do direito deduzidos no *Fundamento do direito natural*. Como a fundação do Estado não se dá de uma vez por todas, como veremos melhor mais abaixo, mas o pressuposto (formal) de sua existência é reposto em cada uma das ações políticas efetivas, podemos inferir algumas ações que de fato (*materialiter*) repõem “a relação jurídica”, i.e., dão conteúdo ao conceito pressuposto e formal de Estado. É certo que a recusa deste conceito poderia implicar também a recusa das tais ações que o tornariam efetivo, mas no momento não é esta a questão, trata-se agora apenas de ver de onde e como certas “ações” políticas são deduzidas.

O plano geral destas ações consistiria em, nada mais nada menos, fechar o Estado jurídica e economicamente, suprimir a moeda de valência supranacional (nos termos do próprio autor, “mundial”) e introduzir uma nacional. Fichte tem consciência de que não há vantagens imediatas na proposta, mas sustenta que isto decorre de uma injustiça anterior. A Europa tem vantagens comerciais com outros Continentes por que se apodera de suas forças de trabalho e produtos sem proporcionar um equivalente de suas próprias forças e produtos. Ele argumenta que, por mais desfavorável que seja a balança comercial de um Estado europeu em relação a outro estado europeu, sempre ele consegue tirar algum proveito do resto do mundo. Mas esta relação entre a Europa e os outros Continentes não se fundamenta no direito e é, por isso mesmo, insustentável, diga-se, conceitualmente, pois: “nós não presenciaremos o fim de tudo isso”. Visivelmente o pressuposto de sua análise é uma espécie de escassez inerente ao sistema econômico, escondida na Europa pela relação desigual com o resto do mundo, a qual inviabilizaria a realização da “relação jurídica”, i.e., da efetivação do conceito do direito no Estado.

O tratamento do tema do fechamento comercial do Estado terá três partes: o que é *de direito* no Estado racional quanto ao intercambio (“Filosofia”); o que *ocorre* no intercâmbio

⁴⁶² Segundo M. Gueroult, enquanto as *Beiträge* são escritas sob influência dos discursos de Saint-just, o Estado comercialmente fechado o é por Babeuf. *Études sur Fichte*, p.225.

⁴⁶³ P. Rosanvallon, *Le capitalisme utopique, histoire de l'idée de marché*, Editions du Seuil, 1999, p.iv e v.

atual dos Estados (“História contemporânea”); quais são os *mecanismos* que podem levar a situação existente ao que é exigido pela razão (“Política”). No fundo, a crítica ao estado e à economia política consiste em reduzi-lo a “meio” para um fim moral projetado no escopo da história. Por esta razão, ainda na Introdução, eu lembrava a indicação de Koselleck segundo a qual a crise política se agravava “na medida mesma em que a filosofia da história a obscurecia”⁴⁶⁴. Desta consideração do estado como meio para um fim moral vai derivar o “nacionalismo” de 1807, quando o estado for tomado apenas meio para o propósito mais alto do desenvolvimento e educação do elemento da pura humanidade na nação⁴⁶⁵. Vejamos como.

A minha hipótese de leitura para este texto é a seguinte: de acordo com a armação sistemática do *Fundamento do direito* de 1796, o Estado deve dar a cada um o que é seu (segundo seu trabalho), “pô-los em seus lugares” e, indiretamente, protegê-los. Apenas se fosse possível existir propriedade independentemente do Estado é que sua função básica poderia ser a de proteger direitos pessoais. Daí que o problema básico do direito é definir qual seja esta divisão – “a cada um o que é seu” – segundo a justiça⁴⁶⁶. Como a possibilidade de viver está no horizonte de toda atividade humana, esta divisão deve garantir que todos tenham meios suficientes para “viver”; e de maneira que todos possam viver “*de igual*” modo agradável. O argumento é desdobrado em dois passos: se a soma das atividades numa esfera de ação tem a mesma magnitude, o caráter agradável da vida que resulta destas atividades é o valor desta magnitude; e se o número de indivíduos é outra magnitude, então basta dividir a primeira pela segunda (magnitudes) para dar a cada um o que deve receber naquela circunstância. Além disso, podemos equacionar as relações de troca dividindo o conjunto da sociedade em três setores básicos (agricultura, indústria e comércio), onde o intercâmbio entre a agricultura (e mineração) e a indústria é mediado pelo comércio, por meio de uma interferência do Estado pela qual ele pode planejar este arranjo e gerar um equilíbrio no sistema.

Deixando os pormenores de lado, cabe investigar as premissas deste sistema cuja consequência lógica seria o fechamento comercial do Estado. O primeiro destes aspectos diz

⁴⁶⁴ R. Koselleck, *Crítica e Crise*, p.13.

⁴⁶⁵ F. Meinecke, *The Age of German Liberation-1789-1815*, p.45. Mesmo nos Discursos de 1807, o nacionalismo se alinha ao ideal moral, Fichte afirma de Napoleão que ele poderia ser o libertador da humanidade, libertação para a destinação moral do gênero humano, mas... “esta pequena centelha não o iluminou”, cf. Maurice Boucher, *La Révolution de 1789 vue par les écrivains allemands sés contemporains*, Paris, Marcel Didier, 1954, p.128.

⁴⁶⁶ J. Jaurès, *Les origines du socialisme allemand*, p.58: “A propriedade nasce do direito que possui todo homem em exercer sua atividade numa certa zona de trabalho, e, por assim dizer, numa esfera determinada.

respeito ao tema da determinação dos preços. Sob o mesmo pressuposto de que o objetivo de qualquer atividade livre é tornar possível e agradável a vida, o problema de qualquer planificação e partilha “justa” depende da determinação de um princípio de equidade, um “equivalente universal”, que opere como metro padrão. Mas obviamente o “agradável” está sujeito a inclinações pessoais, de modo que o “verdadeiro valor” de toda atividade livre é a possibilidade de viver do resultado desta atividade. A indeterminação dos preços no jogo comercial é substituída por uma determinação do valor, “verdadeiro”, que dá suporte e sentido a qualquer atividade livre, de modo que “a medida do valor relativo das coisas, comparadas entre si, seria o tempo durante o qual se poderia viver destas coisas”⁴⁶⁷.

Assim, se queremos estabelecer um critério, é preciso encontrar algo que esteja à margem do agradável, algo, “segundo o parecer geral da nação” que todos devam ter para poder viver: e o signo deste critério é o pão. Bem entendido, o critério de medida é sempre transcendental, sob pena de ser relativo, e o “pão” é apenas o “signo” que designa genuinamente à maneira pela qual deve se dar a medida, a qual é sempre o valor da própria vida. Neste sentido, podemos dizer que o “pão” seria o “verdadeiro valor” a partir do qual os outros deveriam ser estimados, na medida em que “sinaliza” o valor da vida, “o verdadeiro valor” que se manifesta nos valores aparentes, i.e., nas mercadorias. De modo que, nas trocas, o que se paga e o que se recebe é determinado pelo *quantum* necessário para a sobrevivência⁴⁶⁸. Interessante notar que a tese kantiana do homem como um fim em si mesmo, como uma referência absoluta, leva Fichte considerar que a força de trabalho (atividade livre) como mercadoria (algo que também deve ser medido) é apenas uma “aparência”, que não tem efetividade, diante do “verdadeiro valor” da vida. Mais ainda, a consideração da atividade livre (trabalho) como mais uma mercadoria é a própria implosão da racionalidade, porquanto rompe a ligação entre a atividade e seu fim. Em relação ao trabalho, veremos melhor depois, por outro lado, que apenas o processo de exteriorização do “eu” dá sentido ao enigma teórico de que há um *Anstoß*, i.e., um travo para a posição absoluta do

⁴⁶⁷ Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*, SW, vol. 3, p.415.

⁴⁶⁸ Da relação entre a tese da propriedade e do valor da vida nas *Considerações*, J. Jaurès extrai a seguinte afirmação: “Fichte foi o primeiro a esboçar a teoria do valor, desenvolvida depois por Marx”, *Les origines du socialisme allemand*, p.61. Uma certa analogia pode ser estabelecida entre a doutrina do valor trabalho com as análises do valor e do trabalho feitas por Fichte, mas é preciso estar à procura de “identidades” para ver aí mais que um “esboço” muito elementar. Como o próprio autor reconhece ao afirmar que Fichte teria confundido a condição do valor e a medida do valor, de tal sorte que “A utilidade é condição do valor, mas não sua medida. Se uma coisa é útil, ela não tem valor, mas ela não tira seu valor de seu grau de utilidade, mas da quantidade de trabalho que ela exige”, *ibid.*, p.62. Por outro lado, na *Rechtslehre* de 1812, SW, vol. 10, p.572, passagem intitulada “Paradoxo”, Fichte faz uma penetrante análise do valor no capitalismo, “Daí uma idéia fundamental: é preciso, para que a democracia não seja falseada pelo sistema do dinheiro, que a propriedade deixe de ser a

“eu”; por hora, interessa apenas marcar que o apreço pela premissa do homem como fim em si, i.e., como livre, faz com que Fichte não pense no valor em termos de mercadoria – talvez já em descompasso com seu tempo. Em outras palavras, que o trabalho, como atividade livre, seja racional, é consoante à tese de que a liberdade é o núcleo da racionalidade; por isso mesmo, tomá-lo como valor relativo é desprezar o que há de racional nele.

Voltando ao enredo, o “verdadeiro valor” (que é função direta da massa de produtos dividida pela quantidade de pessoas) só pode ser determinado sob a condição de certo equilíbrio do processo produtivo; por conseguinte, só pode ser determinado quando o Estado pode garantir o equilíbrio nas trocas, eliminando a possibilidade de influência externa. O equilíbrio necessário para a determinação do “verdadeiro valor” exige que toda a relação com o comércio exterior deva ser calculada pelo Estado, mas como o exterior (os outros Estados) não está submetido às próprias leis de troca deste Estado em questão., só lhe resta fixar um preço ao exterior e fechar-se comercialmente. Por outro lado, o Estado também deve manter um equilíbrio na “divisão do trabalho” social para o melhor ajuste possível do bem estar de todos⁴⁶⁹.

O segundo aspecto geral, premissa para este fechamento comercial do Estado, que eu destacaria, diz respeito a uma “teoria do dinheiro”, pela qual se conclui que apenas uma moeda “nacional” (cujo valor é determinado pelo Estado) pode manter o equilíbrio racional das condições socioeconômicas de vida. Fichte introduz a questão por meio de uma observação sobre os leitores que não estão acostumados a fixar o pensamento em conceitos e, invariavelmente, retornam para a realidade contingente mesclando as duas ordens, sem “perceber que esta realidade dada seria precisamente suprimida por aquela ordem (de pensamentos)”⁴⁷⁰. Estes perguntariam⁴⁷¹: como o grão (pão) pode se tornar medida para as mercadorias? E se houver, por exemplo, uma soma maior de valor (devido a outras mercadorias) que de grãos? Daí a introdução do dinheiro. Mas o dinheiro, como moeda “internacional”, cujo valor não é fixado por nenhum Estado, tem suas próprias leis na medida em que o “comércio não se deixa controlar nem se submeter às leis (jurídicas do Estado), é ele

propriedade de uma coisa para se tornar propriedade de um ato, condição sob a qual apenas uma repartição conveniente da riqueza seria concebível” A. Philonenko, “De La démocratie chez Kant et Fichte”, p.412.

⁴⁶⁹ A idéia de imposto vai ser introduzida para explicar como as classes “administrativas” entram na partilha em troca de um trabalho cujo resultado não é um “produto” (mercadoria), mas que não deixa de ser um bem para a comunidade política. Além disso, o planejamento deveria incluir um estoque por parte do Estado para o momento de revés da agricultura.

⁴⁷⁰ Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*, SW, vol. 3, p. 431.

⁴⁷¹ Por desconsiderarem, então, que a análise é normativa e transcendental e não descritiva e histórica.

que faz seus próprios preços e suas próprias leis. Assim foi sempre e assim seguirá sendo”⁴⁷². Toda a questão se resume, para Fichte, em entender que o dinheiro não é mais que um “signo”, e esta lógica da aparência pela qual ele cria suas próprias regras tem apenas uma efetividade lateral, i.e., enquanto o Estado não realiza a função racional que é sua. De modo que quanto mais inútil este “signo” for, quanto menos valor intrínseco ele tiver, mais apropriado ele é para servir de “signo”: nisto ele não é mais que um meio termo na relação dos homens entre si (em vista de seus fins), mediada por mercadorias. No Estado comercial fechado não interessa se há muito ou pouco dinheiro em curso, “não há lugar para o mais ou o menos”, o dinheiro é absolutamente nada em si e por si mesmo; apenas *representa* algo pela vontade do Estado⁴⁷³. Assim, a soma total de dinheiro representa a soma total de mercadorias existentes no comércio público: com um *quantum* de dinheiro compro um *quantum* correspondente de mercadorias⁴⁷⁴.

Dois problemas aparecem quando tomamos o dinheiro rigorosamente como *representante*: se é o produto alimentício que tem valor absoluto e os outros são medidos pela quantidade de trabalho que seria investida na produção do primeiro, com a introdução do dinheiro, por meio de que parte da representação em curso de todo valor será paga uma coisa? Em outras palavras, quando estabelecemos uma relação direta entre a quantidade de dinheiro e a quantidade de mercadorias, devemos lidar com o fato de que uma variação na quantidade de mercadorias faria variar a proporção entre a unidade de mercadorias e a unidade de dinheiro: “cada fração de dinheiro em curso receberia um valor mais alto, porque o todo do qual faz parte representa um valor maior”⁴⁷⁵. Assim, suposto o controle do Estado, se os preços em dinheiro das mercadorias devem seguir sendo os mesmos, deve-se por em curso tanto dinheiro quanto o valor das mercadorias agregou até o momento. Agora, se a massa de dinheiro segue sendo a mesma, o Estado deverá distribuir o valor agregado das mercadorias pela massa total de dinheiro e baixará os preços de todas as coisas até a correspondência. Por outro lado, podemos ter o “entesouramento”, o que certamente tem efeito sobre o equilíbrio. Mas o dinheiro que é tirado de circulação só o é como “previdência” e, portanto, não constitui problema na medida em que voltará para a circulação. Por tudo isso, um Estado em formação deveria levar em conta que uma determinada quantidade de dinheiro “não existe”, i.e., está fora de circulação, quando fosse determinar os preços das mercadorias em dinheiro. Em

⁴⁷² Ibid., p. 432.

⁴⁷³ Ibid., p. 434.

⁴⁷⁴ Por isso, a riqueza de um indivíduo é medida pela fração da totalidade de dinheiro em circulação, e não pela quantidade de peças monetárias que tenha.

⁴⁷⁵ Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*, SW, vol. 3, p. 435.

resumo: no Estado conforme ao direito, os três estamentos principais da nação são considerados uns em relação aos outros, e cada um está delimitado por certo número de membros; a cada cidadão se garante a participação proporcional em todos os produtos do país pela troca; assim se fixa o valor que as coisas têm umas em relação às outras. Finalmente, para que isto seja possível, é preciso impedir o comércio direto com o exterior.

Um terceiro aspecto que, como pressuposto, dá suporte para o fechamento comercial do Estado ainda deve ser considerado. Todas as afirmações gerais sobre o fechamento comercial do Estado se fundam diretamente numa doutrina da propriedade – e indiretamente no conceito de liberdade que está na gênese da totalidade do próprio “real”, como veremos depois. Cabe agora, explicitar a compreensão que Fichte tem do tema da propriedade. Para ele o erro na compreensão geral (liberal) da propriedade é imaginá-la como posse de *uma coisa*; se fosse assim apenas a nobreza seria proprietária, porquanto a terra é a coisa de mais fácil apropriação. Pelo contrário, a posse está no “direito exclusivo a uma determinada atividade”. Esta atividade só pode ser determinada (a) pelo objeto sobre o qual se exerce ou (b) determinada em si mesma, por sua *forma*, sem relação com o objeto. Esta compreensão da propriedade decorre da premissa, que também alimenta o início das considerações sobre o papel do Estado, de que “cada um dispõe de seu próprio uso da liberdade”⁴⁷⁶. A propriedade será a *posse ideal* de uma coisa, algo que não tenho entre as mãos imediata e *realmente*, se esta posse não seguir sendo apenas ideal, consistindo em que os outros homens *ensem* que tal objeto é meu. Para que ela se efetive e tenha consequência real na vida concreta é necessário que outros os homens estejam obrigados a abster-se completamente de toda atividade sobre a coisa desta *posse ideal*. E disto se deduz “que não existe nenhum direito de propriedade sobre coisas sem que exista o direito de impedir a todos os homens atuar sobre as mesmas; apenas a ausência ou presença de uma tal atividade revela o respeito ou desrespeito ao meu direito de propriedade”⁴⁷⁷. Este deslocamento da posse *da coisa* para a posse do *uso* da coisa faz aparecer o fundamento da propriedade no pacto jurídico de todos com todos⁴⁷⁸. Uma igualdade na limitação de todos por todos reside na lei jurídica e não depende de arbitrariedade, por isso podemos prescindir que cada um tenha “responsabilidade ante sua própria consciência”, i.e., da consciência moral, cujo lugar é ocupado pelo Estado.

⁴⁷⁶ Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*, SW, vol. 3, p. 443.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 444.

⁴⁷⁸ Embora Fichte faça sua crítica à visão liberal da propriedade, não é difícil perceber a influência da tese de Locke quanto ao trabalho como definidor da propriedade, neste deslocamento da posse da coisa para a posse do uso sobre a coisa.

Esta consideração sobre o fundamento jurídico da propriedade, no sentido Kantiano, de que apenas o contrato com o Estado pode ser o fundamento dos contratos particulares, leva Fichte a outra, bastante surpreendente, quanto à miséria. Quem não recebeu nada como próprio e com exclusividade “não renunciou a nada”⁴⁷⁹, de tal forma que o:

Estado não dispõe de nenhum direito para submetê-lo às leis em função de sua atividade profissional, nem fixar o número de seus membros com relação ao resto das classes do povo. São livres segundo todos os pontos de vista: tão livres das leis como desprovidas de direitos, tanto sem normas quanto sem garantias... Em tudo isto (roubam, mas não é roubo senão benefício) não fazem mais do que aquilo a que tem o mais pleno direito⁴⁸⁰.

Cabe agora entender porque estes procedimentos para fechamento do Estado, por certo deduzidos racionalmente do próprio conceito de direito, estão distantes da realidade, ou ainda, por quais razões a situação atual veio a ser aquilo que é, este é o tema da “História”. Citando Horácio⁴⁸¹, Fichte faz uma ressalva sobre aqueles que não refletem e apenas compreendem a situação atual das coisas. Esses paulatinamente, “sem que haja consciência disso” tendem a crer que só pode existir a situação atualmente existente, tomam o real pelo possível; sua “enfermidade” é tomar o *contingente* pelo *necessário*. Ao passo que aqueles que tentam “criar” o possível, descobrem outras relações entre as coisas até “mais possíveis, naturais e racionais” do que as existentes. Daí que eles ponham a questão: Como e de que modo tudo o que é veio a ser como é, posto que poderia ser de modo muito diferente? De que modo se originou o estado atual das coisas, e por quais razões se formou o mundo precisamente tal como o encontramos diante de nós?

Desta “História contemporânea” destacarei apenas a idéia básica. Fazendo um recuo histórico, Fichte considera que o mundo conhecido de então poderia ser como um “grande estado comercial”, a separação dos Estados modernos foi possível quando da Reforma, a qual diminuiu o poder espiritual que havia mantido unido o sacro Império. O surgimento do Estado dependeu da reunião dos indivíduos sob uma lei comum pela separação da grande massa de homens unidos de modo fraco, por conseguinte, estes Estados são “peças separadas de um

⁴⁷⁹ Mas qual é parte do artesão? “levo tudo que é meu comigo mesmo”. Apenas a seguridade o une ao Estado, este garante que tenha sempre trabalho etc. Mas o Estado só pode oferecer esta garantia se controla o mercado de trabalho.

⁴⁸⁰ Fichte, op. cit., p. 447.

⁴⁸¹ Epístolas, I, 6; 1. Onde se afirma que não se admirar com nada é a suprema sabedoria. Fichte argumenta que ele está certo no que se refere ao assombro do inesperado, que arrebatava a serenidade e perturba a reflexão. Mas a

todo inicial”⁴⁸². Ora, parte de nossos conceitos e instituições supõem que esta conexão inicial, agora destruída, ainda perdure. É destes tempos que vem o comércio. De modo que a separação do comércio deveria vir acompanhada desta separação jurídica dos Estados europeus.

A partir desta consideração sobre a formação dos Estados modernos, Fichte retoma o tema do valor para mostrar agora, não apenas a estrutura racional das relações de troca, mas também a injustiça envolvida nas relações econômicas que ainda permanecem irracionais enquanto o Estado não se fecha comercialmente. Pergunta ele: por que, por exemplo, foram escolhidos o ouro e a prata como meio de troca? Ele mesmo responde: segundo alguns⁴⁸³, pela equiparação do esforço para conseguir ambos. Ao comentar e discordar desta resposta, ele vai introduzir novamente o tema do valor: “posto que o homem abandonado a si mesmo não valora o produto do outro segundo o esforço que o outro aplica, mas segundo o proveito que ele mesmo pensa tirar do produto”⁴⁸⁴, por que, então, o agricultor iria equiparar o esforço do mineiro (para obter ouro) ao seu (para obter grãos), se o mineiro não pode viver sem grãos e o ouro não serve para o agricultor empreender nada? Então: “devo advertir que o valor destes metais depende exclusivamente de um acordo universal sobre seu valor”⁴⁸⁵. Quando alguém troca sua mercadoria por certa medida em prata ou ouro, está seguro de que todos com quem ele pode intercambiar no futuro aceitarão dele esta mesma medida. O que significa que o valor da moeda “mundial” não oferece maior garantia que a “opinião pública”, é uma medida “flutuante e variável”, tanto quanto a opinião. Apenas um Estado, então, que feche seu comércio e possa garantir o valor do dinheiro, efetiva (*materialiter*) o acordo (*formaliter*) entre as vontades em sua limitação recíproca; porque ele pode garantir que o valor da moeda que ele mesmo emitiu se mantenha constante em relação às mercadorias.

Na medida em que o Estado não assume seu papel, racionalmente deduzido, decorre a injustiça. Também aqui a massa total de dinheiro representa e vale tanto quanto a massa total

capacidade em admirar-se com as coisas constitui a disposição básica para o saber, para a livre “criação de conceitos”.

⁴⁸² Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat, SW*, vol. 3, p. 451-2. Imediatamente depois de apresentar a tese de Fichte segundo a qual o dinheiro é *signo* do valor, J. Jaurès afirma que Fichte “desdenha a história”, para logo em seguida concluir: “Seu socialismo é moral, e não histórico”, op. cit., p.66. Posso concordar com a conclusão, mas não com as premissas. Em primeiro lugar, o desdenho pela história aparece de modo explícito nas *Considerações* e não aqui, onde ele tece argumentos importantes sobre a “História”. Em segundo lugar, mesmo lá, seu “desdenho” é pela história empírica. Por outro lado, avaliar que seu “socialismo é moral” (como também parece ser o juízo de Rosa Luxemburgo) é indicativo de um pressuposto não compartilhado por Fichte, a saber, que o reino dos fins é terreno.

⁴⁸³ Fichte se refere a um “escritor famoso”, provavelmente se refere a W. Petty, o economista inglês considerado o fundador da “Aritmética política”.

⁴⁸⁴ Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat, SW*, vol. 3, p. 454.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 455.

de mercadorias, assim como a riqueza não depende da quantidade de dinheiro, mas da fração do total de dinheiro existente; o problema é que no livre comércio não podemos saber qual seja esta quantidade de mercadorias ou de dinheiro. Na medida em que a “existência monetária” só tem valor na medida em que se pensa em gastá-las em mercadorias (como “valor de troca”), e se esgotarão se não houver um meio de repô-las, ricos são aqueles que obtêm uma quantidade de mercadorias que ultrapassa em valor monetário seu *quantum* na divisão eqüitativa de todas as mercadorias. Rico, em outras palavras, é quem sabe transformar esta quantidade de mercadorias em dinheiro e o dinheiro obtido na troca delas em mercadorias que ele mesmo não produz: e faz isso tirando proveito, i.e., fazendo os outros pagarem o *seu esforço* mais caro do que ele paga aos outros, “fazendo-os trabalhar para ele muito mais do que ele trabalha para outros”⁴⁸⁶. Como cada um quer obter do outro tudo que seja possível, fazer o outro trabalhar o quanto seja possível e trabalhar para ele o menos possível; apenas uma lei superior impediria isto. O resultado desta “lógica” do comércio livre contraria o propósito básico da existência da comunidade política: “a ninguém está garantida a manutenção de sua situação pela persistência de seu trabalho, pois os homens querem ser completamente livres para aniquilar-se mutuamente”⁴⁸⁷.

Uma última questão poderia ainda ser levantada. Não haveria direitos anteriores ao fechamento do Estado que seriam perdidos, direitos que se fundariam na situação anterior? A questão é saber, em primeiro lugar, se eles realmente (leia-se “racionalmente”) precisariam ser garantidos antes mesmo do fechamento do Estado; quanto aos direitos legitimamente dedutíveis do conceito de direito, estes devem sempre ser garantidos. Neste sentido cada cidadão tem direito a desfrutar de tudo quanto podia desfrutar na grande “república comercial européia”, na medida em pode ser produzido ou fabricado de algum modo no país onde habita. Como não há nenhuma razão para supor que uma nação não possa apropriar-se das técnicas mecânicas para fabricar tudo o que possa ser fabricável, e ainda que existam certos produtos que nunca poderão ser cultivados em certos climas (mas sempre é possível encontrar substitutos), não haveria argumentos contrários ao fechamento do Estado nestes termos.

Para os céticos, Fichte ainda acrescenta uma consideração final sobre a moeda “nacional”. Alguém pode perguntar como este pedaço de papel pode ter valor, pode designar o que Estado irá determinar que ele “sinalize”. Um argumento que não faz sentido, porque o pedaço de prata, “em si”, tem para mim tão pouco valor quanto o pedaço de papel designado

⁴⁸⁶ Ibid., p. 457.

⁴⁸⁷ Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*, SW, vol. 3, p. 458.

pelo Estado; porém uma quantia de grãos que necessito tem valor para mim. Doravante, não obterei os grãos pela troca com um pedaço de prata, mas por um pedaço de papel⁴⁸⁸. Mais uma prova de que para Fichte não há racionalidade no valor de troca (aparência do “verdadeiro valor”), apenas o valor de uso e a atividade livre que teleologicamente organiza este valor podem servir de fundamento para uma ordem racional numa comunidade jurídica.

4.7. Balanço e perspectivas

Do que vimos quanto ao juízo político de Fichte, vale destacar o princípio normativo basilar de sua argumentação. A idéia da liberdade como valor supremo é vista pelo ângulo de sua mundaneidade mais imediata, a vida; e esta, por sua vez, pensada por meio de suas expressões sensíveis diretas: o trabalho, como suporte, e o pão, como signo da sobrevivência. Mas um das mediações necessárias entre a liberdade e o juízo político de fechamento comercial do Estado, parece se destacar a premissa de uma forma de egoísmo generalizado entre os indivíduos, um atomismo social próprio da filosofia política de Hobbes, a partir do qual a coesão social só poderia ser articulada no e pelo *Leviatã*. Paralelamente ao propósito comum de não fundar o direito (no caso mais imediato, a política que decorre do direito) na moral e no conceito de “vontade boa”, este texto de 1800 parece contrariar a tese de 1796 acerca do fundamento do direito natural⁴⁸⁹. Afinal, lá a dedução do conceito de direito se faz a partir da intersubjetividade, uma espécie de “princípio de reciprocidade”, expressamente contrário ao conceito de “estado de natureza” nos termos do contratualismo clássico. Então, o juízo acerca do fechamento comercial do Estado estaria em contradição com a gênese do próprio conceito do direito, seu fundamento ao final das contas? Não o creio por duas ordens de razões. Em primeiro lugar, pelas expressas declarações do próprio Fichte em contrário; neste sentido, convém lembrar que o “fechamento” do Estado é uma ação, em primeira instância, “comercial” e que apenas indiretamente se pretende influir sobre a liberdade privada dos cidadãos. Mas este argumento não me parece inteiramente satisfatório na medida em que as liberdades são cerceadas para o equilíbrio final do sistema econômico, medidas tais

⁴⁸⁸ Ibid., p. 486.

⁴⁸⁹ Além disso, as *Beiträge* de 1793 parecem caminhar numa outra direção no que diz respeito ao fundamento do direito natural na moral.

como o controle do número de indivíduos que compõem uma classe social. Uma segunda linha de argumentação me parece mais frutífera, ela incide sobre as razões que motivariam, em última instância, o pressuposto geral que articula o juízo político para o fechamento comercial do Estado.

Neste sentido, não devemos pensar que o egoísmo seja uma premissa na argumentação de Fichte, i.e., não é *porque* os indivíduos são egoístas que devemos tolher sua liberdade de ação sócio-econômica para promover a justiça. Antes, creio que o fato relevante para este fechamento comercial é uma espécie de *a priori* último da filosofia de Fichte: a idéia básica da vida como exercício da liberdade. Desta forma, o que lemos aqui é uma espécie de versão antropológica da exteriorização do “eu” contida na epistemologia da *Wissenschaftslehre*. E este exercício da liberdade não está em contradição com o “princípio de reciprocidade” como mostra o *Fundamento do direito natural*, embora certamente não deixe de ser um problema a forma como devemos articular coação e liberdade. Como afirma A. Philonenko, Fichte conserva a idéia básica da dissolução dos indivíduos numa comunidade humana, “o axioma que servirá de único princípio a Feuerbach: *Seyn is Gemeinschaft*”⁴⁹⁰.

Lendo estas páginas de Fichte sobre o Estado devemos perguntar quais são os conceitos podem mediar a relação entre o pressuposto transcendental último da liberdade e a dedução do juízo político acerca do fechamento comercial do Estado. Por que, por exemplo, não admitir, na linha do pensamento liberal, que a intervenção de um poder central é sempre prejudicial ao uso privado da liberdade? Afinal, se é do conceito liberal de propriedade que se parte, da posse como trabalho, e é da garantia da liberdade que se trata, qual premissa intervêm para que Fichte chegue a uma conclusão tão contrária ao pensamento liberal? Mais ainda, não é contraditório que a garantia da liberdade esteja na dependência da coação? Por outro lado, agora na linha do pensamento marxista, quais conceitos precisarão ser deslocados para que aquele “acordo” (acerca do valor) medido pela idéia de contrato, e daí decorre o papel do Estado e a necessidade de seu fechamento, seja pensado como acordo tácito dado na lógica mesma das relações de troca?⁴⁹¹ Na verdade, penso que todas estas questões partem de um pressuposto comum, que o fechamento comercial do estado é a realização da liberdade e da razão. Mas o estado comercialmente fechado “não senão um meio, o melhor, em vista de

⁴⁹⁰ A. Philonenko, “Le jeune Fichte et la histoire”, in: *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997, p.21 (Em alemão no texto).

⁴⁹¹ Pois é fato, textual, que Fichte percebeu o “acordo tácito” nas relações de troca que gera valor, mas o que ocorre de fato não deveria ocorrer de direito. Por isso desconsidera a gênese histórica do valor, para pensá-la em termos conceituais como “aparência de valor”. Isto revela, a meu ver, que o apego ao “valor absoluto” tenha inclinado o argumento na direção do princípio transcendental último da liberdade.

fornecer à sociedade o direito de se exprimir”⁴⁹². Do simples fato que Fichte garante ao indivíduo escolher sua pátria, mostrar que o estado não é um fim em si. O estado, sob este prisma, aparece como instrumento da moralidade, não só quando Fichte critica as instâncias políticas existentes, nas *Contribuições* ou nas *Conferências sobre a destinação do sábio*, entre 1793 e 1794, mas também quando transforma o estado em *tópica* jurídica de 1786 em diante. O “social é a verdade da política”, como diz A. Philonenko, na mesma medida em que a intersubjetividade é condição da subjetividade. A organização política aparece como manifestação sensível do reconhecimento recíproco entre as consciências, sua condição de possibilidade. Mas este reconhecimento tende, pela liberdade de base que o anima, para uma unificação moral cujo respaldo especulativo está na idéia da absorção do “não-eu” pelo “eu”.

Minha hipótese passa pela noção muito particular que a vontade assume a partir de Kant, pois ainda que ela ainda guarde certos traços da “faculdade de desejar”, no caso de Fichte particularmente, sua dimensão como espontaneidade será determinante⁴⁹³. Como uma “atividade” nuclear sustenta o jogo de “determinação recíproca” entre “eu” e “não-eu”, interioridade e exterioridade, consciência e si e consciência de objeto, o conceito de vontade que estaria pressuposto nas duas perguntas que acabo de fazer não dá conta desta liberdade geneticamente enraizada na estrutura mesma do “real”. Em outras palavras, a idéia de uma faculdade subjetiva de escolhas e vinculada a interesses privados não dá conta da noção de vontade adequada ao núcleo da razão: a liberdade. Uma concepção voluntarista da razão, porquanto a liberdade (como espontaneidade e independência) configura o núcleo da própria racionalidade, vai definir o delineamento do Estado mediante uma série de mediações presentes no *Fundamento do direito natural*. A questão de saber por que uma concepção tão forte de vontade e liberdade deva ser aceita, será o tema dos próximos capítulos.

Por outro lado, num plano de considerações mais histórico, devemos considerar, paralelamente ao estatuto conceitual da vontade, a importância do advento da Revolução francesa sobre o pensamento de Fichte. Um dos problemas abertos em 1789 diz respeito à cisão (talvez inevitável) entre pensamento e ação posta pela radicalidade da ação revolucionária, como eu disse na Introdução. É inerente ao projeto da Revolução, i.e., à tarefa

⁴⁹² A. Philonenko, “De La démocratie chez Kant et Fichte”, p.418.

⁴⁹³ M. Vetö, “Liberté et temps chez Kant”, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 1979, número 1, p. 79: “Precisamente aqui se situa o mérito histórico da filosofia kantiana: a descoberta do tempo como potência ativa e autônoma cuja essência não é a dispersão pontual mas o desdobramento autônomo, uma progressão de si que é princípio de sua continuidade. O tempo foi concebido desde épocas imemoriais como cadeias da condição humana (...) se encontra elevado à situação de um análogon da liberdade”. Neste sentido, creio que Fichte se inscreve na herança de Kant na compreensão que tem do tempo e da história como desdobramentos da liberdade e da razão.

de fundação, a busca por um absoluto que, ao nível do pensamento, possa sustentar e justificar certas ações; embora, bem sabemos, a ação quase sempre se adiante ao pensamento, principalmente quando o tema da liberdade política é transformado na questão social da libertação, para usar o vocabulário de Hannah Arendt. A busca por um termo que possa dar conta desta cisão explicitada pelos revolucionários, entre ação e pensamento, talvez tenha feito Fichte pender para um absoluto prático que estaria na origem daquela compreensão tão forte da vontade e da liberdade, o qual poderia ser sumariamente designado pela *Tathandlung*. Nesta direção, o tema da *Tathandlung* indicaria um caminho para a interpretação (em termos epistemológicos) dos impasses revolucionários mediante um duplo movimento: de um lado, pelo primado prático da atividade ponente pela qual o mundo pode ser representado; de outro, pela determinação recíproca entre “eu” e “não-eu”, interioridade e exterioridade, na configuração do campo para a liberdade. Estas teses deverão ser melhor esclarecidas mais tarde, mas já podemos indicar, numa perspectiva geral, que a passagem do “Reino dos fins” como Idéia reguladora para o resultado necessário do jogo de forças econômicas tem como entreposto o pensamento do Absoluto prático, “que não tem nome”, cuja exposição mostra, entre outras coisas, a intersubjetividade como condição de possibilidade da própria consciência de si como liberdade (mediante o conceito do direito e seu objeto, a existência da comunidade política).

De qualquer forma, os preceitos para o fechamento comercial do Estado apenas pretendem acenar para a possibilidade de que os eventos da Revolução possam, senão tornar os reis filósofos ou os filósofos reis, porquanto eles perderiam a cabeça em qualquer dos casos, ao menos traçar o sentido da política (*Bedeutung*) como o “lugar” de conciliação entre o céu e a terra, a liberdade e a natureza, uma vez que o sentido (*Sinn*) mesmo destas duas noções foi deslocado para uma atividade ponente “sem nome”. Acrescente-se a isso, por oportuno, a conhecida comparação que o próprio Fichte estabelece entre seu sistema, como única filosofia da liberdade e a Revolução francesa⁴⁹⁴. Não quero com esses apontamentos, adiantar uma tese sobre a história das idéias, segundo a qual a armação conceitual é determinada por fatores historiográficos. Mas não deixa de ser interessante ver que os impasses políticos, marcados historicamente pelas revoluções burguesas do século XVIII, não deixaram de colocar problemas ao pensamento filosófico. Neste caso, a fim de fixar um ponto de apoio pretensamente supra-ideológico, um absoluto prático, como regra para avaliação dos conflitos político-morais, Fichte imaginou este absoluto como uma espécie de natureza mais

⁴⁹⁴ Na carta bastante citada de abril de 1795, provavelmente direcionada à Baggessen.

fundamental dos indivíduos, aquilo que verdadeiramente expressaria sua humanidade, por oposição aos traços acidentais que marcariam sua exterioridade. Como a liberdade se impunha como questão política angular, fez-se necessário pensar um conceito de vontade, metafísico o suficiente, que ao mesmo tempo garantisse o exercício da liberdade e também evitasse o esfacelamento da coesão social pela multiplicação dos interesses parciais dos indivíduos. Como afirma Philonenko, mais tarde Fichte vai organizar o curso do mundo em cinco períodos (o caráter da época presente), mas na aurora de seu pensamento é a liberdade que ele escolhe como princípio da história⁴⁹⁵. E por isso mesmo, talvez possamos dizer, como queria Jaurès, “que Fichte vai da política para a filosofia da história, e não o inverso”⁴⁹⁶; entendendo que é na filosofia da história que os problemas políticos podem e devem ser pensados.

Resumidamente, então, a dedução do conceito do direito no *Fundamento do direito natural* e a proposta de fechamento comercial do estado apresentam o modo pelo qual o conceito do estado pode ser vinculado ao de vontade e razão. Em outras palavras, por conta de um conceito de vontade muito próximo ao de razão, a organização burocrática do estado em vista de uma conceito amplo de liberdade, o que poderia dar a impressão de que Fichte teria passado do “libertarismo” das *Considerações* para o “comunitarismo” estatal em 1796-1800. Mas, na verdade, nem o “libertarismo” de 1793, nem o “comunitarismo” posterior são pensados segundo a liberdade do *Bürger*. Este conceito amplo de liberdade, por sua vez, está genética e transcendentemente fundado na atividade ponente do “eu”, na *Tathandlung* da *Doutrina-da-ciência*. O que, deverá ser esclarecido com as mediações apresentadas pelo próprio Fichte no *Doutrina-da-ciência* de 1794/5. Que o Estado tenha de se fechar comercialmente decorre de uma série de razões, jurídicas e econômicas, como vimos, mas todas elas têm como pressuposto último uma compreensão metafísica da liberdade. A compreensão desta noção se desdobra em dois planos: aquele jus-filosófico do *Fundamento do direito natural*; e aquele epistemológico, “genético” da *Doutrina-da-ciência*. As análises do último capítulo têm por função explicar esta noção de metafísica de liberdade que está pressuposta nos juízos políticos de Fichte. Veremos que, apesar de um deslocamento decisivo, o traço kantiano entre vontade e razão, liberdade e finalidade, será de certa forma mantido.

⁴⁹⁵ A. Philonenko, “Le jeune Fichte et l’histoire”, p.12. I. Radrizzani, “La Doctrine de la science et l’engagement historique”, p.31: “independentemente das ações imprevisíveis dos homens, a história possui uma estrutura fundamental ligada a estrutura mesma da razão e, portanto, dedutível *a priori*”. Mais abaixo: “O homem não é somente um ser necessariamente social, forçosamente inserido na faticidade histórica, ele também é sempre investido de responsabilidade histórica”, p.35.

⁴⁹⁶ Idem, p.25.

* * *

Vimos até aqui como a fundação epistemológica do juízo político em Fichte exige uma consideração muito particular da vontade, como poder movente da razão, e do princípio de reciprocidade como elemento constitutivo da consciência.

Resta saber agora o que exige um conceito tão “forte” de vontade. Por que, afinal de contas, pressupor este poder movente da razão, contrariando os ensinamentos aristotélicos, como determinação essencial da vontade? A resposta de Fichte está na “dedução genética” da *Doutrina-da-ciência*, pela qual se explicita o funcionamento da consciência por meio de seu “passado transcendental”. Como já disse acima, a partir de uma indicação de Delbos, Fichte vai explorar os dois aspectos que a noção de liberdade recobre na obra de Kant. Mais exatamente, aquela espontaneidade contida no “eu penso que deve poder acompanhar todas as minhas representações” e a noção de autonomia, derivando a segunda da primeira. Esta liberdade originária a partir da qual a razão se desdobra constitui o elemento nuclear da *Doutrina-da-ciência* e, em última análise, é ela que pode justificar os juízos políticos analisados nos capítulos anteriores. Por outro lado, esta vinculação subterrânea e nuclear da liberdade na razão faz dela o escopo da *Destinação* humana na história; por isso mesmo Fichte dizia em carta, já citada, a Baggesen: “Meu sistema é o primeiro sistema da liberdade”.

5. A LIBERDADE COMO FORMA E CONTEÚDO DA RAZÃO

Diese Rücknahme der Form der Gegenständlichkeit des Nützlichen ist aber *an sich* schon geschehen, und aus dieser innern Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Gestalt des Bewußtseins, die *absolute Freiheit* hervor.

(No entanto, já aconteceu em si essa revogação da forma da objetividade do útil; e dessa revolução interior surge a revolução efetiva da efetividade, a nova figura da consciência, a *liberdade absoluta*)

Hegel

5.1. Introdução

Diante do tema clássico do pensamento moderno acerca da dicotomia exaustiva entre *res cogitans* e *res extensa*, as diferentes figuras do idealismo alemão podem parecer como autores de contos de fadas e idealizadores de castelos de cartas. Ainda que no início do século Husserl já tenha desdenhado da oposição simplista entre “natureza” de um lado e “psiché” de outro, mostrando como Descartes com esta oposição não fez mais que prolongar o projeto de Galileu⁴⁹⁷, mesmo assim o idealismo em geral, e Fichte em particular, parece representar um conjunto de idéias cujo pressuposto básico está mais para realismo fantástico do que para um sistema filosófico. Porém, basta que consideremos de modo mais cuidadoso a relação entre “natureza” e “espírito” na *Doutrina-da-ciência* para perceber o caráter apressado deste juízo. A começar pelo fato de que uma espécie de espiritualização da natureza, operada por Fichte, pretende resolver um problema fundamental, a saber, aquele da equação entre natureza e liberdade.

O que pretendo indicar neste capítulo é o deslocamento operado por Fichte quanto ao tema kantiano da vinculação entre razão e vontade. Para tanto, é preciso compreender o significado da *Tathandlung* pela qual o *theorein* é determinado pela *práxis*. De forma que o voluntarismo que animou o juízo político de Fichte encontra aqui sua determinação especulativa mais precisa. De modo que a equação entre liberdade e natureza deve ser pensada a partir da liberdade e não da natureza. Este deslocamento operado por Fichte me parece decisivo para a compreensão da relação entre sujeito e objeto do conhecimento,

⁴⁹⁷ Cf. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, “Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade”, in: *Racionalidade e Crise*, São Paulo, Discurso Editorial, 2001, p.207-235.

compreensão que constitui uma crítica notória da idéia de representação operada no pensamento moderno.

Em primeiro lugar, vamos entender melhor o debate entre realismo e idealismo nos termos da *Doutrina-da-ciência*; depois, colocando ambos em perspectiva, mostrar em que termos o “eu” pode ser tomado como Absoluto; em terceiro lugar, compreender porque, numa lógica transcendental, devem ser diferenciados juízos afirmativos e juízos infinitos para que a forma lógica do juízo tético possa fazer algum sentido. E estes passos vão-nos permitir, então, esclarecer a relação entre vontade e razão em Fichte, de tal sorte que poderemos ver em qual sentido preciso Fichte dizia que sua *Doutrina-da-ciência* era um “sistema da liberdade”. No final das contas, eis a asserção que deve ser justificada: a liberdade é, propriamente falando, o “único conteúdo de uma filosofia transcendental”. O primeiro passo, pois, é circunscrever a determinação recíproca entre “exterioridade” e “interioridade” na *Doutrina-da-ciência*.

5.2. *Tathandlung* e o jogo interior / exterior.

Ainda que por oposição, a interioridade parece quase naturalmente vinculada à exterioridade, formando um par conceitual, de tal sorte que seria perfeitamente legítimo começar por saber onde colocar o limite entre estas duas esferas para estabelecer, mediante esta cartografia dos domínios, o significado próprio de cada uma delas. Assim, por exemplo, poderíamos falar em faculdades psíquicas opostas à fisiologia corporal; ou, na “apercepção transcendental” oposta às faculdades psíquicas; ou ainda, do “eu” absoluto oposto ao eu da reflexão filosófica e artificial; numa espécie de graus de “interiorização” cada vez mais radicais. Mas tudo isso é demasiadamente simples quando não se trata de um saber filosófico qualquer e sim de um “saber do saber”, se não por outras razões, porque para este último, todo o problema filosófico, pelo menos numa certa perspectiva⁴⁹⁸, está em questionar o estatuto daquele vínculo adjetivado acima de “natural”, entre “interioridade” e “exterioridade”. Esquecer esse detalhe nos colocaria na companhia daqueles “letristas”⁴⁹⁹ da obra de Kant que acreditam que o eu puro, “coincidente consigo e que retorna a si, [é] mais ou menos como um

⁴⁹⁸ A saber, quanto ao debate entre Realismo e Idealismo.

⁴⁹⁹ Fichte, *WL-1794, SW*, vol.1, p. 87 (41). O número entre parêntesis estará sempre referido à edição dos Pensadores. Literalmente *Buchstaber*: aquele que lê ao pé da letra. Não só essa, como várias outras opções de tradução de termos usados por Fichte são tiradas de Rubens R. Torres Filho.

canivete”; ou que procuram as formas puras do entendimento como se procurassem o recheio de um *waffle*⁵⁰⁰.

É conhecida a lição *crítica* que limitou o saber ao domínio da experiência possível, pelo menos quando ele tem a pretensão de ser um *conhecimento*. Tão importante quanto esta lição é a sua consequência de que a “natureza” foi circunscrita ao domínio da experiência possível abrindo o horizonte para um supra-sensível *desnaturado*, i.e., fora da jurisdição “natureza”. Explorando a reflexão transcendental, condição de possibilidade desta lição, Fichte vai deslocar o estatuto de realidade da natureza, tornando-a derivada em função da consciência; ou, mais tecnicamente, da posição absoluta do “eu”. Não como se criasse com isso, por entusiasmo (*Schwärmerei*)⁵⁰¹ da imaginação ou por qualquer outro meio, um outro mundo paralelo ao da percepção sensível, reputando-o mais fundamental. Novamente, esta é a solução dos “letristas” demasiadamente *realista* aos olhos de quem pretende ter aprendido algo do *espírito* da *Crítica*. Realista, em primeiro lugar, por redobrar o mundo em vez de deduzir seu sentido; e redobrá-lo, em segundo lugar, apontando para outro referente qualquer, e não aquele da percepção, quando se pretende atribuir sentido ao “real”, “como se um quadro assinado ‘espontaneidade’ tivesse mais valor do que um quadro assinado ‘natureza’ ”⁵⁰².

Mas se não é isso, o que a *Doutrina-da-ciência* teria a revelar? Eu creio que a resposta precisa ser buscada no “primado da razão prática” e no sentido muito particular que Fichte lhe atribuiu. Para evitar a postulação de um índice absoluto de objetividade e, com isso, cair no realismo, é preciso começar a *exposição* a partir daquilo que é primeiro, da “egoidade” (*Ichheit*) originária, e daí passar para a diferenciação entre sujeito e objeto, numa explicitação “genética” dos conceitos e proposições; por conseguinte, evitar a ordem “fática”⁵⁰³. Neste sentido, lemos:

Na apresentação atual [*Doutrina-da-ciência nova methodo*] partimos do objeto imediato da consciência, a liberdade, e estabelecemos as condições desta. A ação livre é o que há de mais importante na nossa pesquisa. Na versão anterior [1794], a ação livre, o esforço (*Streben*) e o impulso (*Trieb*) não serviam senão de princípio

⁵⁰⁰ Fichte, *Sonnenklarer Bericht, SW*, vol.2, p. 365 (223).

⁵⁰¹ Cf. Philonenko, “Introdução”, in: *Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée?*, Paris, Vrin, 1993, p.36-9.

⁵⁰² Rubens R. Torres filho, *O Espírito e a Letra*, São Paulo, Ática, 1975. p. 83.

⁵⁰³ Deste modo, podemos dizer que enquanto a *Doutrina-da-ciência* de 1794 segue uma dedução genética, a exposição oral utilizada entre 1796 e 1799 (em Iena), conhecida como *Doutrina-da-ciência nova methodo*, seguirá a ordem natural. Sobre a *Ichheit* vale adiantar o seguinte: “Com efeito, minha tendência como ser natural e minha tendência como espírito são em mim uma única e mesma tendência originária (*Urtrieb*) visa de dois ângulos diferentes; e esta manifestação sob dois aspectos diversos é precisamente o fato da egoidade”, M. Gueroult, *L’évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, p.313.

de explicação das representações e da inteligência, que constituía então o objetivo principal da investigação⁵⁰⁴.

Nesta visão retrospectiva, Fichte indica que considera ser o centro da investigação em 1794, explicar a consciência das representações. Mas em vez de assumir a ordem “natural”. Mas é de se notar que não pecamos sendo realistas, como de resto somos, cotidiana e quase inevitavelmente, mas ao pretendermos transformar o realismo em filosofia; quando não respeitamos as jurisdições (sendo bons poetas e dizendo coisas belas, não sabem o que dizem, como ensinava Platão)⁵⁰⁵. Neste sentido, podemos dizer que a filosofia para Fichte se constitui num espaço dentro e a partir do qual os domínios do conhecimento devem ser organizados, mas a ciência a partir da qual os domínios de legislação dos conhecimentos podem ser estabelecidos⁵⁰⁶.

Para justificar a primazia da razão prática sobre a razão teórica, Fichte vai escavar o subsolo sobre o qual a própria dicotomia, entre o domínio teórico e prático, está posta e a partir do qual ela tem algum sentido. Mas é preciso cuidado com o engodo para o qual a metáfora geológica pode nos conduzir, posto que indica um certo aprofundamento das questões se mantendo presa a ordem “fática”; exatamente o que precisa ser evitado. Todo o problema é que o estatuto daquela “egoidade” originária está para além do conceito, a saber, como de resto espero mostrar, não se expressa em juízos antitéticos ou sintéticos, afirmativos ou negativos, e sim juízos meramente téticos; de tal sorte que sua *exposição* será sempre imperfeita e alusiva ou metafórica⁵⁰⁷.

De qualquer forma, segundo a ordem de minhas razões pelo menos, pressuposta aquela “egoidade” originária, a imaginação e o esquema da ação livre constituirão suas *exposições*. Mas esta pressuposição tem um sentido preciso, a *Ichheit* é uma espécie de pressuposto na medida antecede qualquer outra coisa, mas a análise dos princípios mostra que não se trata de um *petitio principii* da *Doutrina-da-ciência*, por isso mesmo ela é expressa na forma do juízo tético e não por meio de juízos afirmativos ou negativos, sintéticos ou antitéticos. Se há um pressuposto, ele se revela em outro lugar, a saber, na idéia de que a

⁵⁰⁴ Fichte, *Doutrina-da-ciência nova methodo*, apud Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, p.45. Há dois manuscritos para este texto de Fichte, este trecho figura apenas no manuscrito de Krause e não tem equivalente no manuscrito de Halle.

⁵⁰⁵ Platão, *Apologie de Socrate*, in: Oeuvres Complètes, Bibliothèque de la Pleiade, 1950, vol.1, p.155 (515d).

⁵⁰⁶ Em carta de 31 de maio de 1801, Fichte diz a Schelling: “Perguntar se a *Doutrina-da-ciência* toma o saber num sentido subjetivo ou objetivo, se ela é idealismo ou realismo, não tem sentido; pois estas distinções são efetuadas somente na doutrina-da-ciência, não fora dela e antes dela...Sema doutrina-da-ciência eles ficam sem sentido”. *Correspondance (1794-1802)*, trad. Myrian Beinenstock, Paris, PUF, 1991, p.117.

⁵⁰⁷ Rubens R. Torres Filho, *O Espírito e a Letra*, p.127-175 (cap. III “Deixar as palavras serem palavras”).

forma sistemática é a forma da ciência. Assim, a necessidade da ciência (*Bedürfnis nach Wissenschaft*) impõe a forma sistemática e, por via de consequência, a necessidade também de um princípio a partir do qual o sistema possa ser deduzido. Desta forma, buscando um conhecimento inteiramente fundado, é que Fichte faz do “eu” o ponto absoluto de fundação do conhecimento teórico e prático do homem. Mas a possibilidade do “eu” assumir a posição de absoluto de todo o saber humano, teórico e prático, depende do funcionamento subterrâneo da imaginação e do esquema da ação livre. Do contrário, sem sua *exposição* mediante estes dois mecanismos, poderíamos ter a impressão apresentada no início deste capítulo acerca da ingenuidade do sistema filosófico de Fichte, porquanto assumiríamos o eu psicológico como sujeito da oscilação entre os pólos sujeito e objeto. Contra esta caricatura, é preciso lembrar a lição geral de Kant e não confundir o transcendental e o empírico. Mas, evidentemente, aqui a investigação sobre “as condições de possibilidade” apenas incorpora esta lição para encaminhá-la numa direção – não autorizada por Kant – dos atos do “eu” constitutivos da oscilação entre a subjetividade e a objetividade. Para tanto, como eu dizia, a imaginação assume todos os seus direitos especulativos.

Por estranho que pareça, do ponto de vista “natural”, para que a razão não perca terreno frente a um resto “não-pensado” (uma *res extensa* qualquer, para os realistas, a coisa-em-si) e mantenha toda a positividade do “eu”, é preciso o concurso da imaginação produtiva na constituição da própria objetividade. Nestes termos, de um lado, a imaginação não é pensada segundo o modelo da sensibilidade, por outro, ela torna possível uma leitura muito peculiar do “esquematismo” da primeira *Crítica*, segundo seu “espírito”, que a um só tempo permite tanto aproximá-lo, “este meio da *Crítica*”, à *Crítica do Juízo* quanto perscrutar o subsolo, para Kant imperscrutável, entre natureza e liberdade. Eis a trilha pela qual Fichte encaminha uma resposta ao realismo, em suas próprias palavras:

O ilustre Jacobi (...) se queixa de que sem a hipótese da coisa em si não pode entrar na *Crítica* e com essa hipótese não pode permanecer nela. De fato, o lugar em que é possível com todo o direito desembaraçar-se desse instrumental encontra-se no meio da *Crítica*. (...) Só no meio, na doutrina do esquematismo da imaginação, é que o próprio eu se torna também objeto⁵⁰⁸.

O pomo da discórdia semântica e conceitual é como fazer o corte entre interioridade e exterioridade, fixando a consciência ou mundo como um pólo absoluto em função do qual o

outro lado pode ser pensado e explicado. Mas, neste nível, a discussão é insolúvel, senão por outras razões, basicamente porque estes lados não se contradizem, tão somente porque dizem, o que quer que digam, de coisas diferentes e não sobre a mesma coisa. Um outro nível de discussão, bem mais profícuo segundo Fichte, é esvaziar a espessura ontológica dos termos desta relação e, ao invés de extrair seu significado (*Bedeutung*) pela indicação de um dado fático, cabe apenas expor o sentido (*Sinn*) mesmo de estarem postos numa relação:

Há, portanto, algo que permite ir além da *Bedeutung* dada e criar um *Sinn* no elemento das palavras e dos conceitos que elas designam: é a *Ableitung*, a derivação no sentido ativo, a própria atividade de construir, que anima de um espírito novo as palavras gastas indispensáveis a todo enunciado⁵⁰⁹.

Com isso, não é necessário escolher entre os lados, pois se vê que os lados só fazem sentido nesta relação e somente dela pode derivar qualquer significação; o nome técnico que Fichte reserva para isso na exposição de 1794 é “mediatidade do pôr”: sem um sujeito, não há um objeto, sem um objeto, não há um sujeito⁵¹⁰.

A realidade do sujeito e do objeto – termos já um tanto carregados, daí a opção de Fichte em geral pela maior neutralidade de “eu” e “não-eu” – está posta nesta relação⁵¹¹. E se quisermos algo mais definitivo para chamar de realidade, podemos falar de uma realidade absoluta presente na própria atividade ponente, desde que entendamos por isso o fundamento desse próprio jogo entre sujeito e objeto e não uma espécie de, permitam o barbarismo, *hardware* escondido que suporta um *software* de representações. Da não compreensão do primado prático dessa atividade ponente, decorre a interminável polêmica entre realismo e idealismo. A indicação mais precisa desse outro nível de considerações, parece-me estar no jogo explorado por Fichte entre “estado-de-coisa” e “estado-de-ação” – respectivamente, a

⁵⁰⁸ Fichte, *Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (1795) *SW*, vol. 2, p.445.

⁵⁰⁹ Cf. Rubens R. Torres filho, *O Espírito e a Letra*, p.164.

⁵¹⁰ Fichte, *WL-1794*, *SW*, vol.1, p.183 (96)

⁵¹¹ Como mostrei no capítulo anterior, no plano prático, a oposição entre “eu” e “não-eu” ganha toda sua carga quando se vê que a intersubjetividade é condição da subjetividade, mais tecnicamente, o confronto com um eu (índice da liberdade) fora de mim, oposto a mim, é condição da consciência de minha própria liberdade. Foi Philonenko quem supostamente *contra* a leitura de Gueroult e apoiado nas lições de lógica e metafísica, a proximidade entre o tema do reconhecimento da existência do outro como ser livre e a dialética entre “eu” e “não-eu”. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p.24ss. Entretanto, apesar do que afirma Philonenko, lemos a seguinte passagem em Gueroult: “Considerar que um indivíduo ou que uma comunidade de indivíduos possa estar em relação como aquela entre Eu e não-Eu e que o Eu deva se negar para se realizar, é um erro evidente – que foi o de alguns comentadores, como Boutroux. O indivíduo fora de mim é, ao contrário, uma condição de minha liberdade. A troca recíproca entre minha liberdade e aquela do outro, razão de ser e

tradução de *Tatsache* e *Tathandlung* –, com o qual podemos visualizar mais claramente o horizonte presente aqui, a saber, aquele segundo o qual, do ponto de vista teórico, não é possível sair do império da representação. Voltarei mais detalhadamente a isso depois. Retomemos por hora a crítica ao realismo.

É tão impossível pensar um não-pensamento, pensar verdadeiramente uma coisa-em-si, quanto simples aceitar que falar de uma afecção por uma *causa* exterior, como fundamento da representação, é incorrer em um círculo, i.e., é fazer do fundamento da representação um algo meramente *representado*. Ao tomar o realismo como filosofia, os “letristas” de Kant não entendem mais nada do conceito, meramente operatório, de objeto = X, e acabam por tomá-lo como um fantasma que assombra os porões do projeto *crítico*⁵¹². Daí decorre que, se estamos verdadeiramente preocupados com o fundamento, o acesso a ele não será conquistado pelo conceito mas por uma “intuição”, tomando o devido cuidado com o perigo do entusiasmo (*Schwärmerei*), negação da própria filosofia, o qual nos conduziria para um mero jogo de opinião e fé.

Como terei ocasião de discutir quando tratar da diferença, do ponto de vista transcendental, entre os juízos (tético, sintético e antitético), a dificuldade é fazer a *exposição* do que, por princípio, escapa ao plano discursivo. A estrutura discursiva de nosso pensamento opera por meio da compreensão dos conceitos, por isso devemos entender o encaixe entre as representações segundo a dicotomia lógica entre “extensão” e “compreensão” dos conceitos. Ora, decorre deste modelo acerca da discursividade e do conceito (*Begreifen*) a idéia de que o “conceito” supremo, o fundamento último, por constituir o limite a partir do qual todos os outros conceitos são, literalmente, “compreendidos”, ele não pode ser explicado por outros conceitos que supostamente o compreenderiam, sob pena de não ser o “conceito” supremo. Neste sentido, nas futuras exposições Fichte vai lançar mão do vocabulário da “intuição intelectual”, mas seu sentido é sempre o de indicar este limite da capacidade humana de representação.

Isto significa que a interpretação de Hegel – que segundo Philonenko, foi incorporada por Gueroult – negligencia o fato de que Fichte, em 1794, não fala em intuição intelectual em

fundamento da sociedade, nasce, com a educação e cultura (...) O homem não pode se tornar homem senão entre homens”, “La Wissenschaftslehre comme système nécessaire de la liberté”, in: *Études sur Fichte*, p.11-2.

⁵¹² Conceito operatório para quem, como Kant, assume inicialmente o ponto de vista do senso comum, fático, para depois, mais exatamente no esquematismo, abandoná-lo. Fichte, *Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (1795) *SW*, vol.2, p. 444. Cf. Rubens, *O Espírito e a Letra*, p.84-88.

nenhuma passagem⁵¹³. Não se trata de recusar qualquer indicação para a intuição intelectual, mas de fazê-la intervir, como diz Philonenko, “desde o início”. Ao passo que, nos termos indicados acima, este ponto supremo é analisado e apresentado como uma série de ações do espírito de tal forma que, aquilo que aparece na unidade sintética de uma visão, é apresentado e exposto segundo as leis discursivas do pensamento⁵¹⁴. Isto significa, portanto, que nenhuma “intuição” é exigida para que o leitor acompanhe a trama conceitual do texto, mas tão somente que ele pense⁵¹⁵.

Voltando aos argumentos contra a perspectiva realista, a dificuldade é compreender o estatuto do “eu” posto como ponto supremo da dedução genética da *Doutrina-da-ciência*. O realista erra ao tomar o “eu” como um ser entre outros, que está numa relação de exterioridade com o mundo, relação esta expressa na determinação do “eu” pelo “não-eu” (nossas afecções) cuja propriedade mais emergente é a necessidade, e daí se sente submetido a esta necessidade em sua representação das coisas. O que ele não percebe, nessa evasão de domínios (transformando em filosofia o que é apenas o ponto de vista “natural”), é que ele vincula a representação à presença, de algum modo, de um representado; e não vê que esta presença só é possível pelo duplo movimento que põe um ser representado à distância (entenda-se um “não-eu”) e, ao mesmo tempo e reflexivamente, põe a si mesmo (“eu”) como sujeito desta representação⁵¹⁶. Com isto, recusa a positividade do “eu”, definindo-o por uma relação meramente negativa com o “não-eu”. Seu erro teórico extravasa para a prática e quando tenta pensar o mundo moral, a partir de suas premissas, ele só pode extrair um supra-sensível na forma de um mundo sensível superior. Para Fichte, diga-se de passagem, ou bem podemos garantir a positividade do eu desde o início – i.e., sua posição absoluta –, ou, cedendo à perspectiva realista, assumimos que o eu é determinado de fora e, por conseguinte, que não há liberdade, em outras palavras, o determinismo conseqüente é um fatalismo. Apenas este movimento de auto-posição do “eu” na origem da representação é capaz de elevar a natureza, e não o realismo do senso comum a ela vinculado, ao elemento do saber: este domínio de

⁵¹³ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p.77. Ele cita seguinte passagem de Hegel do texto sobre a diferença dos sistemas de Fichte e Schelling: “o fundamento do sistema de Fichte é a intuição intelectual”.

⁵¹⁴ I. Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, p.51.

⁵¹⁵ Para aqueles que não estão dispostos a fazer este esforço de pensamento, Fichte diz – na Introdução à *Doutrina-da-ciência nova methodo* – que poderia muito bem dar seu curso em árabe. Citado por Radrizzani, p.15.

⁵¹⁶ B. Bourgeois, *L'Idealisme de Fichte*, Paris, PUF, 1968, p. 26, cita e comenta a seguinte passagem da *Doutrina-do-estado* de 1813: o termo ser não significa imediatamente senão um objeto de pensamento, o que aí está não é o ser, mas o pensamento do ser, “a filosofia não pode ser satisfeita por uma doutrina-da-coisa (*Dingeslehre*) ou doutrina-do-ser (*Seinslehre*), mas por uma doutrina-do-conhecimento (*Erkenntnislehre*), ou doutrina-da-consciência (*Bewusstseinslehre*)”. Fichte, *Staatslehre, SW*, vol. 4, p.373.

exclusividade da filosofia. Mas, nem tanto ao céu nem tanto a terra, disso não decorre que um idealismo *tout court* é melhor opção.

A saída de um idealismo dogmático, que faria da coisa uma mera modificação do sujeito representante, confere uma existência absoluta ao sujeito, fazendo do “eu” uma espécie de *res cogitans* da qual a natureza não passa de um aspecto dela. Tão dogmático quanto o realismo, esta forma de idealismo apenas proporia uma hierarquia diferente aos termos equacionados. A pretensão de ultrapassar a representação na direção de seu fundamento só é possível por meio de uma atividade ponente, por isso o verdadeiro idealismo, segundo Fichte, é prático. Não é possível, sem contradição, postular o absoluto prático e pretender deduzi-lo pela razão teórica. Por isso mesmo, a *Doutrina-da-ciência* não pode ser vista como um outro ponto de vista ao lado das opções do idealismo ou do realismo, mas a exposição da oscilação inevitável entre eles e o reconhecimento de que nossa finitude está em não poder ultrapassá-la:

Isto, que o espírito finito tem necessariamente de pôr algo absoluto fora de si (uma coisa em si) e contudo, pelo outro lado, reconhecer que o mesmo só está aí apenas *para ele* (é um *noumenon* necessário), é aquele círculo, que ele pode ampliar até o infinito, mas do qual nunca pode sair. Um sistema que não toma em consideração esse círculo é um idealismo dogmático; pois é propriamente apenas o círculo indicado que nos delimita e faz de nós seres finitos; um sistema que tem a ilusão de ter saído dele é um dogmatismo realista transcendente⁵¹⁷.

Reconhecimento da finitude e não concessão ao ceticismo. É certo que não dispomos de conceitos para indicar o ponto de conciliação entre realismo e idealismo, uma perspectiva natural e outra artificial, exatamente por ele ser *inconcebível*; porquanto aquilo que é concebível pressupõe uma esfera superior na qual esteja compreendido. Ora, o ponto supremo é exatamente aquele que não é englobado por nenhum outro, logo, a rigor, é inconcebível. Mas esta certeza não pode ser tomada como a indicação de um ceticismo por duas razões: primeiro, porque a análise mostra que não há terreno comum onde estes lados possam medir forças, por conseguinte, não há nenhuma necessidade em decidir por um dos lados; em segundo lugar, caberá à *Doutrina-da-ciência*, exatamente pela dedução genética de nossas representações, mostrar que a oscilação inevitável entre o ideal e o real decorre da cisão do sujeito transcendental, originariamente sujeito e objeto ao mesmo tempo – e nessa medida

⁵¹⁷ Fichte, *WL 1794, SW*, vol.1, p. 281 (Trad. 151).

então: Absoluto⁵¹⁸. O primado prático em Fichte, indica, sobretudo, a distância entre o idealismo teórico, que tenta medir forças com o realismo, e o idealismo prático exposto mediante o jogo dialético dos três princípios da *Doutrina-da-ciência*⁵¹⁹.

Nesta medida, o mal dos (“pretensos”) sistemas filosóficos é pôr o absoluto em “estados-de-coisa” bem como confundir, talvez por isso mesmo, o absoluto com a *exposição* do absoluto; com isso não reconhecem a finitude intrínseca à razão humana. Mas a relação entre o sistema filosófico e o absoluto que ele pretende expor não deve ser aquela existente entre cópia e modelo, aquela segundo a qual a verdade se dá numa relação simples de adequação entre representação e representado. Do fato de que o “conjunto das ações necessárias do espírito humano constitui a matéria (*Stoff*) inteira de uma doutrina-da-ciência possível”, não decorre que essa matéria seja a “ciência mesma”⁵²⁰. Nesse sentido podemos dizer que o objeto da *Doutrina-da-ciência* é o sistema do saber humano, desde que não percamos de vista que esse “sistema” não pode *aparecer* independentemente dela, ele só é sistema *para* algum saber. Feita a ressalva, percebemos mais exatamente que a relação entre o discurso filosófico e seu objeto é uma relação de exposição (*Darstellung*) e não de representação (*Vorstellung*). Em outras palavras, não há um “em si” que será reduplicado na forma do saber, na consciência, mas um aparecimento (*Erscheinung*) natural deste saber, como disposição natural (*Naturanlage*), que é reconstruído artificialmente e exposto, agora, em sua necessidade. Como a instituição da ciência é também uma ação do espírito humano, a saber, “a de elevar à consciência seu modo-de-ação em geral”⁵²¹, esta instituição não pode estar contida entre aquelas ações que constituem a matéria desta mesma ciência, sem o quê a descoberta da própria ciência seria impossível. Ora, se as ações da consciência são necessárias, a instituição da ciência (que explicita as ações necessárias da consciência) só pode ser uma ação da liberdade⁵²².

Neste momento, a pretensão *Doutrina-da-ciência* pode ser resumida por uma dupla operação, ela quer fazer a dedução do realismo como ponto de vista habitual da consciência e, ao mesmo tempo, determinar o lugar das afirmações deste. Uma vez que a perspectiva

⁵¹⁸ Vale destacar, de passagem, que esta oscilação entre o ideal e o real será recuperada na forma da relação entre vontade e representação quando Fichte mostrar que a inteligência (representação) de algo tem como condição um ato e, por outro lado, o querer de algo tem como condição sua representação; na parte prática da *Doutrina-da-ciência*.

⁵¹⁹ É por esta razão que talvez X. Tilliette tenha sido levado a afirmar que “Fichte é, eu ousou dizer, um marco miliário da história da filosofia. Sem ele talvez o romantismo tivesse existido, mas certamente o idealismo não”, *Fichte, la science de la liberté*, p.17.

⁵²⁰ Fichte, *Begriff, SW*, vol.1, p. 71-2 (28)

⁵²¹ Idem, *ibidem*.

⁵²² Eis um dos aspectos pelos quais a carta supracitada de Fichte a Baggessen ganha sentido, na medida em que o discurso filosófico designa ao mesmo tempo um ato de liberdade e um sistema.

habitual da consciência não toma conhecimento de suas próprias leis formando um sistema do saber, por isso percebe a necessidade como “necessidade objetiva”. Pela primeira operação, a dedução genética, o embate entre idealismo e realismo é dissolvido (*Auflösung*), pela segunda, determinação do lugar das afirmações feitas segundo o ponto de vista habitual, a percepção da exterioridade é conduzida ao seu termo como falta de autoconhecimento⁵²³. Autoconhecimento entendido como “consciência de segunda potência”, que o realismo, legislando fora de sua jurisdição, pretendia encontrar levando ao limite as conexões de necessidade internas ao funcionamento da representação. O que seu ponto de vista não podia perceber é que a consciência destas conexões só é possível pelo ato de liberdade que nos desvincula delas. Em síntese:

Expressamente e precisamente pelo não-filosofar, isto é, ou por não nos termos elevado à abstração filosófica ou por termos descido do alto dela para entregar-nos novamente ao mecanismo da vida, nasce para nós toda a realidade; e vice-versa, tão logo nos elevamos à especulação pura, essa realidade necessariamente desaparece, porque nos libertamos daquilo em que ela se funda: o mecanismo do pensamento⁵²⁴

Nas palavras de Rubens Rodrigues, no nível do pensamento objetivo (senso comum e ciências particulares), só temos uma firme convicção quanto à realidade das coisas fora de nós porque nesse nível imperam as “leis da reflexão” sem que haja consciência delas⁵²⁵. Com isto já podemos perceber o caráter nuclear da liberdade na estruturação da racionalidade. A argumentação de Fichte opera num duplo movimento em torno do “primado prático”, de um lado aponta para o caráter radical da espontaneidade inerente à consciência – e, portanto, indica este “sem-fundo” que subterraneamente faz sombra à razão –, de outro, vai explicitando o funcionamento da razão como uma “determinação recíproca” entre “eu” e “não-eu” e indicando como aquela liberdade ganha densidade neste mesmo funcionamento. Ainda que à distância, já podemos ver, por meio mesmo destas travações conceituais, como a liberdade vai se instituindo como “fim-em-si” e, por isso mesmo, exigindo da vontade mais que “a capacidade para efeitos contrários”.

A especulação teórica da *Doutrina-da-ciência* teria o mérito, então, de dar conta da representação sem postular uma passividade do “eu” –ao *deduzir* a representação a partir de

⁵²³ Fichte, *Sonnenklarer Bericht*, *SW*, vol.2, p. 402 (242).

⁵²⁴ Fichte, *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*, *SW*, vol. 5, p.324.

um simples travo (*Anstoß*) ocorrido sobre a atividade infinita do “eu”, segundo a lei da “mediatidade da posição”. Mas esta especulação é incompleta por depender de um princípio que está além dela: a posição do “não-eu”. Só o *conteúdo* desse princípio (seu *Was* – que se trata de um *não-eu*) é acessível a ela e pode ser inteiramente explicado pela dedução da representação. Mas a *forma* incondicionada desse princípio, o fato de que (*Dasz*) há uma outra posição além da auto-posição do “eu”, que é o único que pode ser admitido como pura e simplesmente posto, está totalmente fora de seu alcance. Até aqui, sabemos apenas que a liberdade presente na reflexão transcendental permite ao “eu” tomar o ato de objetivação como seu *objeto*, e, por conseguinte, assumir uma “perspectiva” que se liberta de toda perspectiva (realismo e idealismo), para investir-se de um *saber do perspectivismo do saber*⁵²⁶; i.e., compreender que o “saber” é a fixação de um ponto – no “eu” ou no “não-eu” – a partir do qual se “explica” a consciência das representações. Quando, na verdade, na origem ou no “passado transcendental” da consciência temos apenas o movimento pendular de “posição” do “eu”, ora voltado para si (a atividade de auto-posição do “eu”), ora voltado para “fora” (a atividade de posição do “não-eu”), possível pela espontaneidade inerente ao “eu penso que deve poder acompanhar todas as minhas representações”⁵²⁷.

Assim, aquele “resto”, o fato que há um “não-eu”, deixa a razão em suspenso no seu uso teórico e vai exigir, como seu próprio fundamento, a dedução desta *forma* pela razão prática; o que re-configura a idéia mesma de razão prática pela introdução da intersubjetividade como condição da subjetividade como vimos no *Fundamento do direito natural*. Caso estas análises estejam corretas, fica mais nítido o sentido da afirmação de Fichte segundo a qual não é o caso de *postular* que a razão teórica também é prática, mas de *deduzir* que, antes mesmo de ser teórica, a razão é prática⁵²⁸. Portanto, fica patente a ampliação das funções da “espontaneidade”: temos atos necessários de constituição da consciência e de seus correlatos a indicar uma atividade fundamental como “passado transcendental” da consciência empírica. O que significa, uma sobreposição da teoria pela práxis: em último caso, a teoria é uma atividade que se esqueceu de si como atividade.

Estabelecido que a exterioridade é levada ao seu termo (ao Saber) pela liberdade, porquanto se trata de um “resíduo” do próprio movimento de auto-posição da consciência, fica mais claro, talvez não tanto quanto o sol, o motivo que teria levado Fichte à criação do neologismo *Tathandlung* (estado-de-ação) por oposição a *Tatsache* (estado-de-coisa), bem

⁵²⁵ Rubens R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, p.39.

⁵²⁶ Fichte, *WL 1794, SW*, vol.1, p. 290-1 (155)

⁵²⁷ Kant, *KrV, Werke*, vol.3, B131.

como podemos ver melhor a densidade e o peso da autonomia nele inscrita. Com a expressão *Tathandlung* temos o comentário mais acurado possível daquela espontaneidade subjacente ao funcionamento da razão e do voluntarismo de base que anima o núcleo da *Doutrina-da-ciência*. A doutrina de Fichte da auto-posição do sujeito já foi formulada em termos de “paradoxo lógico”⁵²⁹, na medida em que haveria uma circularidade inerente à idéia de uma “entidade” intuindo a si mesma. Neste ponto com a crítica desta formulação feita por Neuhouser, pois a intuição em questão é “reflexiva”, assim,

o Eu se auto-intuindo não deve ser compreendido como objeto constituído independentemente (“o eu”) que é diferenciável da atividade de intuir. Ao invés disso, ele é uma consciência que é interna à atividade mesma da consciência, consistindo numa consciência sobre a parte do sujeito consciente *que é* consciente⁵³⁰.

Em outras palavras, a auto-consciência do sujeito não é apenas a consciência que tem de uma representação, mas o sujeito apreende a si mesmo como representando, “na minha auto-posição eu tenho consciência do X como *meu*”.

A análise de Gueroult sobre conceito de liberdade em Kant e Fichte pode esclarecer este ponto. Para Fichte, o acordo de nossas representações com o objeto é o problema teórico, o acordo do objeto com as representações que são sua causa é o problema prático. Assim, de um lado, “o conceito depende da coisa, *Nachbild*, cópia; de outro, a coisa depende do conceito: *Vorbild*, conceito de fim”⁵³¹. Mas não creio que “a praticidade tenha o mesmo sentido” em Kant e Fichte, a saber, “um poder da razão de engendrar por um conceito de fim (*Vorbild*), a representação de um objeto existente (*Nachbild*): *Vorbild wird Nachbild*”; assim como, “se a razão deve necessariamente prática, o *Vorbild* deve ser verdadeira e absolutamente primeiro; isto é, anterior a todo *Nachbild*”. Não vejo como Kant poderia ser interpretado segundo esta conclusão, pois a autonomia ou a determinação da vontade pela razão, por mais independente que seja das inclinações sensíveis – e neste sentido seja

⁵²⁸ Fichte, op. cit., p. 264 (142).

⁵²⁹ D. Henrich, “Self-Consciousness: A Critical Introduction to a Theory”, in: *Man and World*, 1971, número 4, p.3-28; “La découverte de Fichte”, in: *Revue de Métaphysique et de morale*, 1967, número 2, p.163.

⁵³⁰ F. Neuhouser, *Fichte's Theory of subjectivity*, p.114-5. Na mesma direção, J-F Courtine, *Extase de la raison, essays sur Schelling*, Paris, Ed. Galilée, 1990, p.128: “A imagem que se desenha no espelho não é uma cópia ou réplica de algo do qual ela é imagem, mas é aquilo pelo que o *Urbild* chega à imagem, aparece (...) Assim como o olho quando se percebe num reflexo, num espelho, se põe a si mesmo, se intuíção a si mesmo, na medida em que põe o que reflete; não há senão um único e mesmo ato pelo qual se põe a si, se vê a si mesmo o que lhe reflete (*das Reflektirende*)”.

⁵³¹ M. Gueroult, *La Wissenschaftslehre comme système de la liberté*, op.cit., p.19.

propriamente um *Vorbild* –, não pode ser “verdadeira e absolutamente primeira, anterior a todo *Nachbild*”. Não podemos esquecer que, segundo a *Crítica*, “na ordem do tempo” nenhum conhecimento precede em nós a experiência⁵³². Desta forma, a análise de Gueroult está mais para uma descrição fichtiana de Kant, o que não impede, porém, de esclarecer os propósitos do próprio Fichte⁵³³.

As ações do espírito humano são “o que está aí” (*Was*), elas ocorrem de um determinado modo que as diferencia e este modo é o “como” (*Wie*). Com isto está indicado que, antes mesmo da consideração de nosso saber (do conjunto de nossas representações), o espírito humano contém, inseparavelmente ligados, conteúdo (*Was*) e forma (*Wie*). Segue-se que a razão é prática tanto porque o fundamento do saber está numa atividade ponente, quanto porque, em certa medida decorrendo disso, o saber depende do ato de liberdade. Primeiro por uma abstração, pela qual conteúdo (*Was*) e forma (*Wie*) são separados, e depois, com a reflexão, pela qual a forma é tomada como conteúdo de uma nova forma: a forma do saber⁵³⁴.

Um dos elementos-chaves, portanto, para se considerar a vontade nos termos radicais de uma autoposição da razão é fornecido por esta espontaneidade radicada no “eu penso”. Como a razão é prática *antes* de ser teórica, ou melhor, a teoria é uma atividade prática de operar juízos cuja origem está no espontâneo movimento de posição do “eu”, temos o fundamento necessário, embora ainda não suficiente, para conceber a vontade tão estritamente vinculada à razão e, paralelamente, pensar a conexão entre liberdade e a finalidade na parte prática da obra. Por outro lado, cabe mostrar melhor o funcionamento da “reflexão” nesta atividade ponente do “eu”; i.e., mostrar exatamente qual “reflexão” exige o pressuposto da espontaneidade absoluta do “eu”. Mas, do que expus na primeira parte deste capítulo, espero

⁵³² Kant, *KrV*, *Werke*, vol.3, B1.

⁵³³ Neste sentido, J. Vuillemin afirma, *L'Héritage kantien et la Révolution copernicienne*, p.114: “a penetração da intuição intelectual na tendência moral, do *Bewusstsein* no *Gewissen* não indica que se conceba o a consciência moral sob o modelo de uma representação teórica; com efeito, o Eu não se põe como determinado pelo não-Eu e sem uma tal posição não há representação intelectualista (*sic*) propriamente dita. A relação consciente para si que a causalidade da liberdade estabelece entre conceito e ação é inteiramente diferente daquela que a representação estabelece entre o conceito e a coisa no conhecimento. A razão profunda que opõe a significação fichtiana e a significação kantiana do primado que ambos atribuem à razão prática se encontra alhures”. Mais abaixo, conclui: “Psicologismo transcendental: tal é o deslocamento fichtiano. É também se elevando contra o psicologismo que a interpretação neo-kantiana vai criticar Fichte, para esclarecer seus próprios princípios”, p.129. No final das contas, à diferença de Kant, em Fichte “O primado prático está então implicado na origem mesma da consciência de si empírica”, p.102.

⁵³⁴ Fichte, *Begriff*, *SW*, vol.1, p. 72. Cf. Günter Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy: the original duplicity of intelligence and will*, Nova York, Cambridge University Press, 1998, p.12: “Fichte amplia assim a investigação crítica de Kant sobre a possibilidade do conhecimento objetivo, bem como sua compleição sistemática na *Wissenschaftslehre*, através de uma investigação crítica do conhecimento filosófico ele mesmo, radicalizando desse modo o projeto de crítica filosófica da filosofia crítica quanto ao objeto de conhecimento em direção a uma meta-filosofia do conhecimento filosófico”.

ter indicado o remanejamento de conceitos operados na *Doutrina-da-ciência* no que diz respeito ao par de conceitos interior / exterior.

5.3. Entre o *cogito* e a liberdade absoluta

Talvez inspirado por Schelling, Fichte vai introduzir numa versão de 1802 da *Doutrina-da-ciência* a idéia, muito cara aos pós-kantianos de maneira geral, de intuição intelectual. O que não indica uma substituição da reflexão predicativa pela “intuição”; nem, por outro lado, o abandono da tese nuclear de 1794⁵³⁵. Mas a noção de intuição intelectual, que não comparece na versão de 1794, pode ser proveitosa para entendermos o porquê do estatuto absoluto do “eu” como *Tathandlung*, nesta medida, é justo retomá-lo aqui.

O melhor paralelo que pode nos fornecer uma imagem aproximada da intuição intelectual exposta na *Doutrina-da-ciência* é o *cogito* cartesiano. Notadamente, porque o *cogito* não pode ser tomado como a conclusão de um silogismo cuja premissa maior fosse algo como “aquilo que pensa é”, mas deve ser visto como uma espécie de dado mais elementar da consciência, ponto a partir do qual o conhecimento poderia ser fundado. Nestes termos lemos no primeiro parágrafo da *Doutrina-da-ciência*:

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 pode muito bem ser considerado como fato imediato da consciência⁵³⁶.

Mas paralelismo não é identidade e a proximidade acaba bem cedo. Não obstante a importância de constatar que a representação é o elemento do saber, estaria embutido no *cogito*, segundo Fichte pelo menos, certo privilégio conferido à faculdade teórica e, por conseguinte, pelas razões já aludidas acima, seu conseqüente insucesso em fundar decisivamente o conhecimento. No fundo, porque o acréscimo do *cogitans* ao eu é totalmente

⁵³⁵ Como sustenta a leitura clássica de Gueroult, *L'Évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*; na direção contrária, Rubens R. T. Filho, I. Radrizzani e A. Philonenko, como indiquei acima.

⁵³⁶ Fichte, *WL-1794, SW*, vol.1, p. 99-100 (48).

supérfluo, uma vez que o pensar não é a única e sim uma determinação particular do ser: não pensamos, necessariamente, porque existimos, mas existimos, necessariamente, se pensamos⁵³⁷.

Para além da conhecida esterilidade do comentário de um filósofo para ajudar-nos compreender outro, talvez o comentário de Fichte sobre Descartes nos ajude a entender melhor o próprio Fichte. Tudo se passa como se não fosse possível encontrar o fundamento do saber no eu da representação e sim no “eu absoluto”, mas a dificuldade é compreender exatamente o deslocamento conceitual subjacente a esta troca de nomes, entre o eu da representação e o eu absoluto. O que parece decisivo no caso, está na denúncia de Fichte quanto à inversão entre ser e pensar, não como um argumento ingênuo pelo qual seríamos obrigados a aceitar que Fichte deveria reler as *Meditações* desde o início⁵³⁸, mas antes como o indício de que o eu fornecido por uma *cogitatio* não pode senão noticiar algo que está na consciência, de tal sorte que a “posição” disto que aí está é muito mais elementar do que este próprio conteúdo. Mas desta “posição absoluta” nós não podemos ter notícia, exatamente porque ela é a condição de todas as notícias (mais propriamente, representações) que temos ou venhamos a ter; inclusive aquela, alcançada pelo movimento de reflexão, de um “eu *penso*” transcendental “que deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Em outras palavras, o *cogito* mantém ainda uma considerável espessura ôntica como *res*. A dissolução do eu como *res*, faz parte do projeto mais geral de elevar a liberdade ao centro do sistema. Por conseguinte, se o eu deve ser esvaziado de qualquer conteúdo ôntico, é, em primeiro lugar, para que a “exterioridade” possa designar apenas um “resíduo” do “passado transcendental” do movimento de auto-posição da consciência mediante a *Tathandlung*; em segundo lugar, para tornar visível espontaneidade absoluta subjacente à consciência.

⁵³⁷ A despeito da indicação de Fichte, A. Philonenko aproxima os dois filósofos e chega a dizer que “o problema de Descartes era exatamente aquele de Fichte. *O que posso pressupor sem pôr?*” in: *Le transcendental et la pensée moderne*, Paris, Puf, 1990, p.18. A despeito da verdade ou não da asserção no que respeita ao projeto de Descartes, Philonenko conclui seu artigo com uma idéia bastante esclarecedora sobre a qual tenho insistido na interpretação da *Doutrina-da-ciência*: “O grande mérito de Fichte foi apreender o cartesianismo na perspectiva do *Erkenntnisbegründ*. E esse mérito foi velado desde que se confundiu, na esteira de Schelling, idealidade – pura lógica das essencialidades (*Wesen*) – e subjetividade – simples apreensão do curso do mundo. O idealismo subjetivo é uma expressão aberrante que retende unificar a ordem e o curso do mundo no sentido kantiano. [segundo esta interpretação equivocada] E finalmente a filosofia de Fichte, *doutrina* ideal da intersubjetividade, [retornando a Berkeley] torna-se simples expressão da subjetividade”, p.29. Na mesma direção, X. Tilliette, *Fichte, la science de la liberté*, Paris, Vrin, 2003, p.179.

⁵³⁸ Posto que o argumento de Descartes, nas duas primeiras meditações pelo menos, não versa sobre a natureza do ser, porquanto o “mundo” é uma noção duvidosa desde o primeiro grau da dúvida. A proposição “Eu sou, eu existo” é válida todas as vezes que a pronuncio, diz Descartes, ora, isto significa que o argumento vale para o sujeito da meditação e não tem qualquer espessura ontológica; de resto, pedras não pensam e sua existência não decorre do *cogito*, mas de Deus. Em outras palavras, a propriedade *cogitans* não se aplica a qualquer *res*, ao ser em geral, mas a uma *res* em particular que, por isso mesmo, é designada de *res cogitans*.

Retornemos ao jogo entre *Tatsache* e *Tathandlung*, bem como ao primado prático nele contido. É para mostrar que o absoluto não está posto num estado-de-coisa (*Tatsache*) que Fichte explora a reflexão implicada pelo “eu penso” afirmando, correndo o risco de truísmo: “eu sou o pensante neste pensar”⁵³⁹. Desta forma, *Tathandlung* pretende designar a identidade fundamental entre o agente e o produto da ação contida unicamente no “eu penso”:

O pôr do eu por si mesmo é sua atividade pura. – O eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, põe seu ser. Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o eu sou é expressão de um estado-de-ação; mas do único possível como resultará da doutrina-da-ciência inteira⁵⁴⁰

Como dizíamos mais acima, no fundo, a cisão entre sujeito e objeto é reconduzida à sua origem, mas ali não temos mais uma substância, uma *res cogitans*, e sim a atividade ponente do “eu”, sujeito e objeto ao mesmo tempo. Nestes termos, a egoidade (*Ichheit*) não é nem objetividade nem subjetividade – assim como a *Natur* da *Naturphilosophie* de Schelling será “Sujeito-objetividade, e não uma ‘exterioridade’ sem “vida”⁵⁴¹ –, mas absoluta identidade de ambas, afinal, uma infinitude não pode ser composta a partir de finitos, ao contrário, de sua análise é que os próprios finitos são extraídos. Ora, é esta dedução genética que é preciso elucidar para levar a *Tathandlung* ao seu lugar de direito, como núcleo da razão que, por isso mesmo, é prática antes de ser teórica.

Lá no *Fundamento do direito natural*, Fichte apresenta a “dedução”, como indiquei acima, em três níveis, como se percebe no índice geral de sua divisão. Temos uma dedução inicial que pode ser nomeada de metafísica, i.e., a dedução pela qual se mostra a relação entre “um conceito e a operação constitutiva do espírito humano” que lhe corresponde; depois, a “aplicabilidade” do conceito no sentido de uma dedução transcendental, mostrar *que e como* os conceitos são aplicáveis à experiência⁵⁴²; e, por fim, deduzir será indicar “o modo como se realizaria o conceito no mundo sensível”, passando da possibilidade da aplicação à aplicação efetiva do conceito.

⁵³⁹ Cf. Rubens R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, p.29.

⁵⁴⁰ Fichte, *WL-1794, SW*, vol.1, p. 96 (46).

⁵⁴¹ Quando Hegel compara Fichte e Schelling é para mostrar “que o princípio de identidade na *Doutrina-da-ciência* não é o princípio supremo, e isto para separar a tentativa de Fichte daquela de Schelling”, Reinhart Lauth *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987, p.17.

⁵⁴² Conforme, aliás, a lição do #26 da primeira *Crítica*.

A dedução dos três princípios da *Doutrina-da-ciência* guarda certa relação com o primeiro sentido de dedução, salvo pelo fato de que Kant já mostrou como os conceitos puros do entendimento estão reportados à tábua dos Juízos. Ora, o que restaria à *Doutrina-da-ciência* fazer? Nominalmente, Fichte anuncia que se trata de fazer a gênese da própria dedução metafísica, e mostrar a atividade ponente no subsolo do entendimento, tanto como faculdade das regras como faculdade de subsumir sob regras⁵⁴³. Mas Fichte seria um mau leitor de Kant como talvez o fora das *Meditações*? Afinal, Kant não proibiu perscrutar este fundo ou, nos termos mais exatos de Fichte, esta forma que a *Doutrina-da-ciência* toma por conteúdo?⁵⁴⁴ Vejamos quais poderiam ser os argumentos em defesa de Fichte.

Será o resíduo deixado pela legislação do entendimento que vai orientar a direção da investigação de Fichte, ao buscar uma atividade ponente ali onde Kant apresentava apenas a reflexão⁵⁴⁵. Vale a pena relembrar a tese de Kant que Fichte tem em mente: sabemos que o entendimento é a faculdade das regras e a faculdade de julgar é, num primeiro momento, apenas a instância do conhecimento *in concreto*, por isso podemos dizer a que a “Analítica” é um *cânon* para a faculdade de julgar, como dirá Kant na terceira *Crítica*:

Relativamente aos conceitos universais da natureza, somente sob os quais um conceito de experiência é possível (sem determinação empírica particular). A reflexão já tem sua direção (*Anweisung*) no conceito de natureza em geral, quer dizer, no entendimento; e a faculdade de julgar *não tem necessidade agora de nenhum princípio particular da reflexão*: ela esquematiza *a priori* e aplica esses esquemas a toda síntese empírica, sem o que nenhum juízo de experiência é possível. Aqui, a faculdade de Julgar é em sua reflexão *ao mesmo tempo determinante* e o esquematismo transcendental lhe serve ao mesmo tempo de regra sob a qual intuições empíricas dadas podem ser subsumidas⁵⁴⁶.

Neste contexto Kant pretende mostrar um outro uso da faculdade de julgar *onde* a reflexão precisaria de um “princípio próprio” – se diferenciando da “reflexão transcendental” contida no uso determinante da faculdade de julgar. Como sabemos, a novidade introduzida por Kant na terceira *Crítica*, entre outras coisas, é que a “harmonia das leis, delimitação das classes e formação dos conceitos enraízam-se no mesmo *a priori*: eu sempre posso compreender

⁵⁴³ Mais exatamente: uma dedução genética daquilo que aparece no espírito humano, toma por objeto algo que está nele, independentemente da ciência, e reconstrói artificialmente esse sistema do saber constituído pelas ações originárias do espírito e suas leis necessárias. Cf. Rubens R. Torres Filho, *O Espírito e a letra*, p. 45.

⁵⁴⁴ Rubens R.T. Filho, *ibid.*, p.35.

⁵⁴⁵ Fichte, *Begriff*, *SW*, I, 31.

⁵⁴⁶ Kant, *Crítica do Juízo*, Primeira Introdução, xviii. Org. Ricardo Terra, Iluminuras, p.48.

diferentes representações em uma consciência única. Ou ainda: eu vivo em um mundo onde *existe sentido* antes que existam ‘objetos’”. Ao final das contas teríamos a substituição da questão: “Como podemos conhecer?” pela questão: “Como podemos pensar?”⁵⁴⁷. De modo que a formação dos conceitos empíricos é julgada digna de uma fundação que Kant chama de “subjéctiva-transcendental”. Mas qual é o resultado deste deslocamento de conceitos por parte do próprio Kant? Num caso a reflexão opera sob o cânon do Entendimento sem nenhum princípio próprio (e aí a “reflexão transcendental” visa estabelecer uma *Tópica* dos conceitos: seu *lugar* na sensibilidade ou no entendimento), noutro, quando vemos que o metro padrão da *Analítica* não pode medir a si mesmo, trata-se de pensar sob a reflexão sem aquele guia que nos orientava no conhecimento do mundo. Numa palavra, a reflexão, como faculdade de julgar, vai escapando à tutela da *Analítica* – cânon para “entendimento comum” – em busca do sentido daquilo que podemos pensar antes mesmo de conhecer. Dialogando com as críticas de Husserl, que relegou “Kant entre os neo-kantianos”, Lebrun vai apresentar a conclusão segundo a qual o método em filosofia é a reflexão⁵⁴⁸.

Mas agora, nessa nova forma da reflexão, como pergunta Cavallès, o que são as categorias (que definem o juízo) se não nos referimos a uma ontologia, como faziam os *Analíticos* de Aristóteles?⁵⁴⁹ Em outros termos, falar das “condições de aplicação da lógica à natureza” é falar *também* das condições efetivas (transcendentais) sem as quais a lógica de Aristóteles não teria nunca vindo à luz. Por isso mesmo, Lebrun pode dizer que Kant não descobre a Faculdade de julgar nos anos 1787-8, aqui ele (reunindo as figuras da reflexão) medita sobre a “finalidade da natureza como sistema” para tomar consciência de que a faculdade de Julgar não é forçosamente controlada pela lógica, que esta apenas restringe seu emprego⁵⁵⁰. Ou ainda, na terceira *Crítica* “a lógica pura cessa expressamente, em Kant, de constituir o horizonte da filosofia enquanto ciência, em que ela não circunscreve mais a possibilidade da *Wissenschaft* em geral”⁵⁵¹. Para concluir este percurso em torno da reflexão em Kant, leremos que:

Desde então, duas atitudes são possíveis (...). Ou arrisca-se um passo além e se faz da lógica o cânon do uso material e o *organon* de ciência. Sabe-se o que lhe aconteceu com Hegel, e a que preço ‘o esqueleto da lógica’ readquire ‘vida e

⁵⁴⁷ Lebrun, *Kant e fim da metafísica*, p.371.

⁵⁴⁸ Lebrun, *Kant e o fim da Metafísica*, cap. X “A reflexão como método da filosofia”, p.359-400. Sobre Husserl, p.373.

⁵⁴⁹ Cavallès, *Logique et Th. Science*, p. 7, *apud* Lebrun, *ibid.*, p.375.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p.380.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p.391.

conteúdo'. Sob o pretexto de suprimir a abstração e o isolamento da lógica formal, ela é substituída pelo saber absoluto. Ou então se interroga sobre a possibilidade deste saber formal que primeiramente se supôs dado, e se faz a constituição do sistema da ciência depender (mas até quando?) de sua elucidação. Está aberto o caminho para uma 'reflexão' sem norma nem modelo (...) ⁵⁵².

A dedução genética dos três princípios da *Doutrina-da-ciência*, que circunscreve, por sua vez, o lugar central da *Tathandlung* na indicação do caráter prático da razão, designa claramente a opção de Fichte ⁵⁵³. Mas não seria esta mesma descoberta (da *Tathandlung*) a razão mais elementar para que o sistema deslize em “idealismo subjetivo”? E, portanto, oscile em direção ao dogmatismo? A tese de uma atividade ponente do “eu” como centro da análise, não tem como corolário a concessão ao idealismo, relegado acima como ponto de vista parcial? A resposta destas questões exige a articulação das três proposições fundamentais da *Doutrina-da-ciência*, somente aí entendemos o que significa dizer sem paroxismo, *ao mesmo tempo*, que para Fichte *não há natureza e seu sistema não é idealista*; este criptograma pode ser sintetizado na seguinte afirmação sua: “toda a realidade – entende-se, *para nós*, pois não há outro modo de entendê-lo em um sistema de filosofia transcendental – é produzida pela imaginação” ⁵⁵⁴.

Vamos tomar como ponto de partida, seguindo Fichte, a proposição “A = A”, expressão do princípio mais elementar da lógica, o princípio de identidade. Essa escolha se dá somente porque este é o caminho mais rápido para o fundamento, porquanto qualquer juízo, mediado por outros juízos, poderia ser reconduzido à atividade ponente do “eu”; segundo o esquema, que irá ser apresentado mais abaixo, pelo qual os juízos articulam-se em termos de compreensão ⁵⁵⁵. Além do que, como juízo, qualquer que seja ele, não é mais que a expressão da *Tathandlung*, então, ser é sempre posição no e pelo juízo.

Aqui cabe um rápido paralelo, Schelling em 1809, ao se distanciar de Fichte no *Freiheitschrift*, precisa, exatamente, deslocar o sentido do princípio de identidade, não mais para uma atividade do “Eu”, mas para um “Fundo”; o qual, como “vida” exerceria esta “atividade”. Somente com este deslocamento, a tese do ser como posição poderá ser questionada, mas então não restará mais nenhuma “substância” para instanciar esta “atividade” e seremos obrigados a declarar, com Schelling: “em última e na mais alta

⁵⁵² Ibid., p. 392.

⁵⁵³ Sobre toda a questão da impossibilidade de se chegar ao fundamento do saber sem arriscar-se a uma passagem pelo não-saber em Fichte, Cf. “A claridade do olho”, in: *O Espírito e a letra*, Rubens R. Torres Filho, p.25-75,.

⁵⁵⁴ Fichte, *WL-1794*, *SW* vol.1, p. 227 (119-20).

⁵⁵⁵ Sobre a unidade e totalidade do sistema a partir desta articulação, Cf. Rubens R.Torres Filho, op. cit., P.42-3.

instância, o sentido do ser é a *vontade*”⁵⁵⁶. Mas em Fichte a tese do ser como posição está mantida, por via de consequência, apenas uma análise do juízo, ainda que transcendental ou genética, pode revelar as travações conceituais últimas deste “Saber do saber”. Neste juízo, “A=A” (como em qualquer outro), está imediatamente implicada uma ação, pelo próprio fato de ser juízo, cujo agente, ou melhor, o fundamento, está no “eu”. Na afirmação de “A = A” há uma passagem, um movimento que vai do mesmo ao mesmo, o qual, por sua vez, só existe pressupondo o “eu sou”; aquele “pensante” que é o ponto de referência deste movimento⁵⁵⁷. A forma desta ação é uma posição incondicionada ainda que o conteúdo deste “A” seja condicionado, i.e., não importa o que venha a ocupar o lugar da variável “A”. Mas, paralelamente, no “eu sou eu”, daí ser esse o juízo que expresse mais imediatamente o *Grundsatz*, a posição é incondicionada segundo a forma e segundo o conteúdo: é produto e agente da ação⁵⁵⁸. Segue-se o estabelecimento da premissa, regra de ouro da *Wissenschaftslehre*, para a explicação de todos os fatos da consciência: antes de toda posição no “eu” (qualquer representação), está posto o próprio “eu” (o sujeito das representações). A ação necessária do “eu” pressuposta em qualquer juízo, porquanto pressuposta no juízo mais elementar da identidade, é a posição do “eu sou”, em termos predicativos: “eu sou eu”: “Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisto: que ele se põe a si mesmo como sendo é o eu, como sujeito absoluto”⁵⁵⁹. Para além de decretá-la como grande descoberta, o nó górdio do argumento está em compreender a natureza desta incondicionalidade em sua necessidade⁵⁶⁰.

⁵⁵⁶ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Hamburgo, Felix Meiner, 1997, p.23 (SW, 350). Para a relação entre o princípio de identidade e a tese do ser como vontade, Heidegger, *Schelling, le traité sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1971, p.132-146; 158-168.

⁵⁵⁷ I. Radrizani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, p.59: “Assim a lógica não é auto-fundadora, mas tem necessidade de um princípio superior como fundamento”. Está fora dos limites de meu trabalho a reconstrução do debate entre Fichte, Schelling e Hegel nos anos 1800, mas, apenas em vista dos propósitos de Fichte, a seguinte afirmação da *Zur Darstellung Von Schellings Identitätssysteme* é significativa: “A = A é, no pensamento, a expressão, o esquema da lei absoluta da identidade: lhe atribuir de algum modo um ser [como supostamente teria feito Schelling em seu sistema da identidade] ou afirmar que a identidade *existe* (i.e., eu penso objetivamente) necessariamente, sob a forma desta lei, ...isto, como se explicou mais acima, não tem nenhum sentido: estas são formas lógicas e as elevar mais alto como tais à existência objetiva não tem absolutamente nenhum sentido”, *apud* R. Lauth, op.cit., p.31. Isabelle Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation-étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000, p.97: “Fichte não começa da lógica geral, ele não pretende derivar o primeiro princípio das leis da lógica”, mas de fundar o princípio básico da lógica, o princípio da identidade, no ato genético-transcendental de auto-posição do eu.

⁵⁵⁸ Fichte, WL-1794, SW, vol.1, p. 95-6 (45).

⁵⁵⁹ Fichte, WL-1794, SW, vol.1, p.97 (46). V. Delbos, *De Kant aux postkantians*, Paris, Aubier, 1992, p.217: “Se fazemos abstração do que não é necessário, i.e., no caso presente, de A, não resta deste fato visado senão a ligação entre dois termos: ora esta ligação é o fato do sujeito”.

⁵⁶⁰ I. Radrizani, explorando a idéia que este é o “primeiro” princípio, e não o “único”, comenta o que teria sido o duplo erro de Hegel, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, p.60.

Ao fim e ao cabo, as proposições fundamentais, a começar por esta, expressam princípios que têm por conteúdo uma ação originária do “eu”. Neste esquema, duas alternativas vão se abrir: uma no plano da forma lógica, outra no plano da ação originária que sustenta a própria forma lógica. Quando operamos com a proposição “ $A = A$ ”, a forma (*Dasz*) do objeto “A” é tomada como um conteúdo (*Was*) pela e para a reflexão do sujeito; e o “conteúdo” mesmo deste “A” (seu *Was*) é sinalizado, “indicado à distância”, apenas como “aquilo” (*Von*) de que se sabe algo: tudo que se sabe é a forma lógica da identidade. Mas algo distinto se passa quando consideramos a ação originária, “eu sou”, na raiz desta forma lógica. Aqui, a forma do objeto (*Dasz*) é tomada pela reflexão do sujeito tanto quanto o conteúdo mesmo (seu *Was*) deste “objeto”. Neste momento, quando a forma do saber é tomada como conteúdo de um saber de segunda potência, “um saber do saber”, encontramos a identidade mesma entre forma e conteúdo, sujeito e objeto, quando não temos mais uma sinalização, “à distância”, de um conteúdo posto fora do saber:

Assim, a identidade entre forma e conteúdo, no interior do saber (eu sou como *Tatsache*) é o estado-de-coisa que serve de índice do desaparecimento da distância entre saber e ser, que ocorre, no nível originário, como identidade imediata do *Dasz* e do *Was*, da ação e de seu produto (eu sou como *Tathandlung*)⁵⁶¹.

Enfim, por esta dedução genética de nossas representações é que se mostra a oscilação inevitável entre o ideal e o real como decorrência da cisão do sujeito transcendental, originariamente sujeito e objeto ao mesmo tempo. Mas o percurso que pode evitar o idealismo dogmático ainda não está completo.

O segundo princípio vai anunciar a oposição a partir da forma lógica “ $A = \text{não-A}$ ”. Quando reconduzido ao seu princípio, à atividade originária que lhe sustenta, temos a ação de opor ao “eu”, “pura e simplesmente”, um “não-eu”. O “idealismo” começa a ser matizado a partir de duas razões básicas: primeiro porque o “não-eu” não é derivado do eu em sentido estrito, segundo porque o “não-eu” não será dotado de *matéria* em sentido próprio, i.e., incondicionalmente. Não é derivado como conclusão de um silogismo cuja premissa maior fosse a posição do eu, apenas não pode haver “oposição” senão em relação a uma “posição”, mas esta “oposição” nem por isso deixa de ser uma “ação originária” do “eu” cuja forma é

⁵⁶¹ Rubens R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, p.181.

incondicionada⁵⁶². Como a possibilidade dessa ação, como ação, constitui sua única “matéria”, nisso é inteiramente condicionada pelo primeiro princípio:

Assim que devo representar algo devo opô-lo ao representante. Ora, pode e deve haver no objeto da representação um X qualquer, pelo qual o mesmo se revela como algo a ser representado e não como representante: mas *que* tudo em que há esse X, não é o representante e sim algo a ser representado, não posso aprender através de nenhum objeto, simplesmente para poder pôr um objeto qualquer, já tenho de sabê-lo(...) ⁵⁶³

Situando-se no terreno inaugurado pela “reflexão” da terceira *Crítica*, pela qual alienamos o Cânon da *Analítica* em busca do sentido daquilo que pode ser pensado antes de ser conhecido, Fichte apresenta, então, a forma originária da ação de *opor* como instauração da objetivação em geral, condição de possibilidade do fenômeno, que é, justamente, “o *Dasz* formal da experiência”⁵⁶⁴. Para destacar o sentido (*Sinn*) anterior a qualquer conhecimento do mundo (*Bedeutung*), é preciso insistir que a ação originária do segundo princípio não é a *posição*, propriamente, de um objeto, mas a posição da forma da *oposição* em geral: o objeto geral (*Gegenstand*) depende da ação de *opor* (*gegensetzen*).

Enquanto, como acabamos de ver, o primeiro princípio é incondicionado segundo a forma e o conteúdo, e o segundo o é apenas segundo a forma, o terceiro o será segundo o conteúdo. Mas qual conteúdo poderia ser incondicionado além da posição do próprio “eu”? A contradição entre os dois primeiros princípios levanta um problema a ser resolvido pelo terceiro princípio, nisto sua forma é condicionada, deve ser uma ação tal que concilie os dois primeiros, mas como não está *dada* qual seja a solução do problema, nisto ele é incondicionado. A partir dos dois primeiros princípios podemos derivar algumas conclusões que suprimem a identidade da consciência, “único fundamento absoluto de nosso saber”. Como essas conclusões são corretas, a tarefa (*Aufgabe*) é encontrar um X qualquer que possa conciliar a identidade da consciência e essas conclusões. Este problema já apareceu antes quando dizíamos que a especulação teórica da razão não pode explicar *porque* há um “não eu”; ela explica *que* há um “exterior” vinculado às representações, mas não pode dizer porque

⁵⁶² I. Radrizanni, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, p.62: “O primeiro princípio, afirmação da unidade primordial do eu era um juízo tético. O segundo princípio é um juízo antitético, no sentido que não é afirmação, mas negação. Apenas porque a proposição negada deve ter sido afirmada antes, é que a negação é necessariamente segunda; é porque este outro não é definido absolutamente, como o eu no juízo tético, mas relativamente. Não há outro absolutamente, mas em relação ao eu. O eu é o ponto de referência único. É isto que explica que o outro seja chamado ‘não-eu’”.

⁵⁶³ Fichte, WL-1794, *SW*, vol.1, p. 105 (51).

o “eu” se aliena a si mesmo pondo um “não-eu”. O que, como já indiquei, só pode ser compreendido em vista da *Destinação* prática do homem – o que anuncia, ainda no plano dos princípios, a conexão entre finalidade e liberdade.

Por combinatória de possibilidades lógicas (que vou aqui apenas sumariar), as conclusões derivadas dos princípios são as seguintes: na medida em que o “não-eu” está posto no e pelo “eu”, o “eu” não está posto no “eu” (1), mas deve, entretanto, estar posto (2), o segundo princípio opõe-se a si mesmo, e portanto, se suprime (3), mas ao mesmo tempo, já que é ele que prescreve a supressão do posto pelo oposto, só se suprime na medida em que tem validade, e portanto, não se suprime (4); e assim, devendo e não devendo estar posto no “eu”, ele contradiz a regra, necessariamente fundada pelo primeiro princípio, segundo a qual tudo aquilo que está posto no “eu”, está posto, na medida em que essa regra tem validade, e isto faz com que o primeiro princípio também se suprima e não se suprima, que o “eu” seja igual e oposto a si mesmo (5)⁵⁶⁵.

Mas qual poderia ser o X da conciliação destas contradições? Apenas um decreto da razão (*Maschtspruch*) dá o conteúdo incondicionado desse princípio pelo qual podemos pensar juntos o “eu” e o “não-eu” sem que se suprimam mutuamente. Acima já perguntamos o quanto a noção de *Tathandlung* alteraria a compreensão da “razão prática”, agora podemos ver que este deslocamento não está “apenas” no primado da unidade originária entre forma e conteúdo, expressa no juízo “eu sou”, mas também no “decreto” da razão pelo qual as duas ações originárias, posição do “eu” e oposição do “não-eu”, podem ser conciliadas; condição, aliás, pela qual pode haver inclusive consciência⁵⁶⁶.

Por dedução dos primeiros princípios, a forma condicionada que soluciona o problema é a *limitação*. Mas a possibilidade de se pensar juntos, o “eu” e o “não-eu” pelo conceito de divisibilidade (*Teilbarkeit*) é uma forma e não determina um conteúdo absoluto. O problema é que se este conteúdo for condicionado também, um conteúdo e uma forma condicionados não podem configurar qualquer *princípio* na economia da *Doutrina-da-ciência*. Ora, apenas a posição do posto e do oposto *como divisíveis* configura o conteúdo incondicionado deste terceiro princípio; o qual retroage sobre os dois primeiros para que eles adquiram sentido.

⁵⁶⁴ Rubens R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, p. 185.

⁵⁶⁵ Fichte, WL-1794, *SW*, vol.1, p. 106-7 (52-3). Cf. Rubens, R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, p.189; e A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 247-300.

⁵⁶⁶ Ainda que ordinariamente não tenhamos consciência destas leis de estruturação da própria consciência e apenas uma reflexão de natureza genética, como esta da *Doutrina-da-ciência* (i.e., artificial), pode oferecer tal explicitação. Na verdade Fichte apresenta duas séries de reflexão, na primeira, o movimento da argumentação é hipotético-dedutivo, na segunda, o que foi estabelecido hipoteticamente é vinculado ao movimento natural da consciência. Esta segunda é nomeada de modo geral por “Dedução da representação”. Fichte, WL-1794, *SW*, vol.1, p. 222 (117). Cf. I. Radrizzani, *Vers la fondation de l’intersubjectivité chez Fichte*, p.71-3.

Enquanto o primeiro princípio poderia ser reportado à categoria de realidade como a operação de onde ela pode ser deduzida, o segundo à categoria de negação, agora teríamos a categoria de limitação⁵⁶⁷. Vejamos as consequências disso. Antes, porém, vale insistir que, portanto, o *Grundsatz* da *Doutrina-da-ciência* não é o “eu sou”, mas o jogo dialético entre os três *princípios*: de tal forma que a contradição entre os dois primeiros possa ser dissolvida pelo terceiro como “decreto da razão”, como “imperativo”. Este sentido prático indicado no funcionamento da estrutura elementar da razão na *Doutrina-da-ciência*, parece ter sido negligenciado de uma maneira geral por seus críticos⁵⁶⁸. Nesta armação conceitual, temos nitidamente a extensão pela qual a espontaneidade assume seu traço mais decisivo como liberdade total a ser posta no centro do sistema; ou, como prefere Fichte, para que tenhamos um “sistema da liberdade”. Uma afirmação de Radrizzani pode resumir estas considerações:

O objetivo que Fichte visa estabelecendo o primado do prático é o de inverter todo sistema de pensamento determinista em benefício do sistema da liberdade: nosso agir e nosso querer não são dependentes do sistema de nossas representações, posto que, ao invés disso, a atividade teórica é ela mesma dependente de um travo (*Anstoß*) que é tornado possível pela atividade prática do eu. O eu deve então substituir a causalidade do mundo exterior, à qual está ligado necessariamente na atividade teórica, uma finalidade própria, graças a qual a representação aparece como o produto da atividade necessária do eu⁵⁶⁹.

* * *

Voltando ao enredo, como compreender a categoria de limitação como *determinação* sem supor um “pan-logicismo”? Afinal, que logicamente a esfera da extensão de “A” esteja *limitada* pela extensão de “não-A”, e vice-versa, ainda não diz que, ontologicamente falando, as propriedades das coisas sejam determinadas por limitação recíproca. A menos que se

⁵⁶⁷ Sobre a relação entre os três princípios e os três momentos da categoria de qualidade (realidade, negação, limitação); bem como a associação entre a categoria de “relação” e o conceito de determinação recíproca, Cf. nota do Rubens R. T. Filho à página 62 da edição “Os Pensadores”.

⁵⁶⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.140: “[no idealismo] a razão apela para a consciência de si de cada consciência: *Eu sou eu*; o *Eu* é meu objeto e minha essência (...). Porém, ao fundar a verdade sobre esse apelo (*Berufung*), sanciona a verdade da outra certeza, a saber: *há para mim outro*; outro que *Eu* é para mim objeto e essência”. Comentário de Jean Hyppolite, *Gênese e estrutura da fenomenologia de espírito de Hegel*, Coord. Silvio R. Filho, São Paulo, Discurso editorial, p.173: “Contrariamente a Fichte, não pomos o *Ich Bin Ich* no absoluto por meio de um ato tético, em relação ao qual a antítese e a síntese seriam atos secundários. A reflexão do eu a partir do mundo sensível, do ser outro, é a essência da consciência de si, que, portanto, só é por meio desse retorno ou desse movimento”.

suponha, como Kant, o princípio da determinação completa; mas então é preciso perguntar a razão pela qual devemos pressupor este princípio. A determinação recíproca entre “Eu” e “não-Eu” pode ser extraída da posição de ambos como “limitados” (pressupondo o princípio de determinação completa) quando levamos em consideração a noção kantiana de grandeza negativa. Por que não aceitar que a posição do “não-eu” por oposição ao “eu”, feita pelo próprio “eu”, não leva à uma contradição em sentido lógico e, conseqüentemente, a um “impensável” (*nihil privativum*), um nada, em vez de levar a algo (*repraesentabile*)? Minha hipótese para esta questão é a de que a idéia segundo a qual a limitação recíproca entre os dois princípios os “determina”, pode ser lida como a exploração filosófica da doutrina kantiana acerca das grandezas negativas⁵⁷⁰.

Sobre este ponto vale retomar o comentário de Lebrun sobre as grandezas negativas de Kant⁵⁷¹. Basicamente, na contrariedade há uma relação de oposição que especifica e une os conteúdos ditos “contrários”, de tal forma que a tese kantiana golpeia “o dogma da indestrutibilidade intrínseca do positivo”. Mas como este negativo, numa oposição real, é reconstituível em termos positivos, não passa de uma propriedade positiva, Kant está longe de pensar a alteridade que Hegel pretende elaborar⁵⁷². Desta análise me interessa particularmente a segunda das três diferenças entre Kant e Hegel apresentadas por Lebrun sobre este ponto. A oposição real de Kant é condicionada por um substrato comum às duas determinações opostas, neste caso “+A” e “-A” podem ser opostos na medida em compartilham alguma identidade. Nos termos de Lebrun, “sem esta comunidade mínima, a co-presença dos opostos seria impensável”⁵⁷³. Em vista destas considerações, me parece mais compreensível porque o jogo entre a posição e da oposição seja expressa pela categoria de limitação recíproca.

Nesta direção, como a *forma* da oposição introduz um desnível em relação à forma originária da identidade da “egoidade”, o *conteúdo* da ação de dividir (como quantificabilidade, resultante de um “experimento”) não coincide com o conteúdo absoluto e incondicionado do primeiro princípio. E é justamente este conteúdo absoluto que é visado, no limite, como “solução da tarefa”. Ora:

⁵⁶⁹ I. Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, p.75-6.

⁵⁷⁰ Isabelle Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation-étude sur Fichte*, p.106: “A todo + deve corresponder um – proporcional, tal é a regra que resume o conceito de determinação recíproca”, do qual derivam as outras categorias, causalidade, substancialidade etc.

⁵⁷¹ G. Lebrun, *La patience du Concept*, Paris, Gallimard, 1972, p.283 ss.

⁵⁷² Ibid., p.294.

⁵⁷³ Ibid., p.295.

a própria proposição que formula o resultado “Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível”, contém já, nessas três ocorrências da palavra “eu”, a indicação de uma interrupção da certeza imediata, de uma distância que separa o eu de si mesmo⁵⁷⁴.

A contradição não será abandonada, como contradição lógica, mas sua solução será projetada como *Aufgabe* da razão: o problema que ela se coloca pela posição do “eu” e do “não-eu”, e o decreto da tarefa impositiva de sua solução. Daí sua forma no imperativo: “já que o não-eu não se deixa unificar de nenhum modo com o eu, não *deve* haver nenhum não-eu”⁵⁷⁵. Em suma, a questão teórica da relação entre representação e representado é conduzida à sua origem e solucionada (solução que é condição *sine qua non* da própria consciência) como uma *tarefa*, i.e., pela razão prática. Como diz Delbos, “O Eu em si mesmo é absoluto, é uma atividade infinita; mas uma potência que vai de si mesma e como que diretamente ao infinito não tem nenhuma eficácia causal. Para que o Eu adquira esta eficácia, para que ele se torne prático, é preciso que suponha forças de resistência e que possa as superar; estas são as forças de resistência que constituem o na-Eu. Não há ação possível sem um mundo de ação”⁵⁷⁶.

No que importa para meus propósitos esta passagem da limitação à determinação? A questão é que na medida em que os termos da oposição só podem ser postos por determinação recíproca, resulta que cada um dos opostos, para além do idealismo e do realismo, não pode ser nenhum “ser em si” além desta “alternância” entre “eu” e “não-eu”⁵⁷⁷. Agora o jogo entre idealismo e realismo ganha outra coloração, eles vão aparecer como resultado e sedimentação da determinação recíproca entre “eu” e “não-eu”, uma espécie de resíduo deixado pelo “passado transcendental” da consciência; e qualquer acusação de idealismo quanto à *Doutrina-da-ciência* precisa, portanto, ser matizada. Paralelamente, a *dedução* de que a razão é prática, no lugar de sua *postulação* como tal, advém desta passagem pelos três princípios.

Sumariando o que foi exposto até aqui, podemos dizer que a questão toda gira em torno da capacidade do sujeito de passar do que é determinável (*die Bestimmbarkeit*) o que é determinado (*die Bestimmtheit*). A dificuldade é que o que é afirmado (posto) pela proposição segundo a qual o “eu” se põe como determinado pelo “não-eu”, não pode ser suprimido sem que a unidade da consciência também o seja: ou bem o “eu” se põe absolutamente, e não é

⁵⁷⁴ Rubens R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, p.202.

⁵⁷⁵ Fichte, WL 1794, *SW*, vol.1, p. 144 (75).

⁵⁷⁶ V. Delbos, *De Kant aux postkantians*, op.cit., p.227.

⁵⁷⁷ Fichte, op. cit., p. 181 (95).

determinado pelo “não-eu”; ou bem é determinado pelo “não-eu”, mas aí não se põe absolutamente. A solução depende de uma “alternância” que seja tanto a troca em ato quanto o terceiro termo que permite a troca, referindo os termos um ao outro. Enquanto a alternância entre o “eu” e o “não-eu” nos dá o conceito de causalidade, e o ponto de vista realista correlato a ele, a alternância do “eu” consigo mesmo vai nos dar o conceito de “substancialidade”⁵⁷⁸ e o ponto de vista idealismo. Mas a “reflexão” aqui pretende, num certo sentido, estar além de qualquer “perspectiva” para mostrar que o saber humano só pode se dar pela inflexão de uma perspectiva qualquer (idealista ou realista, ao final das contas). Ela oscila numa espécie de “alternância absoluta” entre a “alternância da causalidade” e a “alternância da substancialidade”, “determinação recíproca entre determinação recíproca e não-determinação recíproca”. Em outras palavras, numa inflexão, a representação se explica como uma *transferência* da realidade do “eu” para o “não-eu”, que aparece então como *causa* da representação; na outra inflexão, na alternância da substancialidade, a representação é explicada como *alienação* da atividade do “eu”, que aparece então como *substância* da representação. Mais exatamente, o caráter formal da alternância da causalidade é um *transferir*: “o estar posto do não-posto no oposto”, aquilo que é não-posto no “eu” está no “não-eu”, é atribuído a ele, foi-lhe *transferido*. O caráter formal, por outro lado, da alternância da substancialidade é um alienar (*Entäusern*), um não-pôr mediante um pôr⁵⁷⁹.

Como não é possível sair da representação para explicar a representação, daí todos os problemas ligados ao tema da “cosia em si”, resta pensar a partir do outro pólo do esquema kantiano e explorar a densidade prática da atividade ponente: “já que o não-eu não se deixa unificar de nenhum modo com o eu, não *deve* haver nenhum não-eu”. E nesse sentido Fichte pode afirmar que *não há natureza* e que seu *sistema não é idealista*, não é idealista ao explicitar a própria gênese do idealismo; gênese segundo a qual dizer que o “não-eu” é inteiramente o produto da representação seria adotar um idealismo tão unilateral quanto o realismo dogmático, que faz da representação um produto do “não-eu”. Mas aqui a “natureza” só tem uma realidade lateral, na medida em que toda positividade, a autonomia, está conferida à consciência fundamental, via reflexão transcendental, ao explicitar as regras de operação para haver consciência, mostra que só a “consciência”, que não é a de Fichte, pode fundar o “espaço” no qual pode haver “lugar” para o esquema do espaço-tempo mundano como

⁵⁷⁸ Que, de qualquer forma, não designa um “substancialismo” por parte de Fichte; o que, seria contraditório com o propósito de fazer da liberdade o núcleo da razão e, por conseguinte, o centro do sistema filosófico.

⁵⁷⁹ Fichte, WL-1794, *SW*, vol.1, p. 164-5(86-7). A compreensão deste ponto é decisiva, basta rebaixar ao segundo plano a flutuação entre “eu” e “não-eu” para que a dialética da determinação recíproca perca seu sentido

natureza. O “leitor” pode perguntar: “Uma consciência que engendra a si mesma e que apesar disso não é a consciência outorgada a todos nós e conhecida de todos?”, ao que o “Autor” responderia:

Isso mesmo, pois essa consciência dada não se engendra sistematicamente, seu diverso só está vinculado pelo mero acaso. O que se engendra sob os olhos do filósofo é apenas uma figuração (*Abbildung*) da consciência efetiva⁵⁸⁰.

A réplica desesperada do “leitor” poderia ser, presa a uma relação de representação entre a “exposição” do absoluto e o absoluto, ou confundindo o absoluto com a exposição do absoluto: “Uma figuração que engendra a si mesma? Agora não entendo mais nada”. Sem perceber, talvez esse “Leitor” tenha chegado ao ponto fundamental, ele se equivoca ao imaginar que realmente há “algo” para ser “entendido” (i.e., opera mediante o pressuposto de uma “substância” primeira oposta ao pensamento – por oposição ao “perspectivismo do saber” da liberdade); de fato, se o projeto de fundação da *Doutrina-da-ciência* for levado a sério, estamos situados na “esfera” de sentido que “compreende” toda e qualquer significação:

Essa posição originária, com efeito, essa oposição e essa divisão (de que se trata nesses três primeiros parágrafos) não são, note bem, nem pensamento, nem intuição, nem sensação, nem desejo, nem sentimento, etc., mas são atividade em geral do espírito humano, que não tem nome, que não aparece na consciência, que é inconcebível⁵⁸¹.

Talvez possamos tranquilizar este “Leitor” resumindo os últimos argumentos da seguinte forma: a parte teórica da *Doutrina-da-ciência* explica a representação sem postular uma passividade do “eu”, ao *deduzi-la* de um simples travo (*Anstoß*) ocorrido sobre a atividade infinita do “eu”, segundo a lei da “mediatidade da posição”, e da passagem da *limitação* para a *determinação*, como “determinação recíproca”, i.e., a “alternância absoluta” entre a “alternância da causalidade” e a “alternância da substancialidade”. Mas a ressalva importante a se fazer é que esta *dedução* é incompleta, “depende de um princípio que está além dela”, a posição do “não-eu”. Compreendamos: só o *conteúdo* desse princípio (seu *Was* – que se trata de um *não-eu*) é acessível a esta dedução da representação. Mas, a *forma*

e o esforço de libertação do “eu”, sua destinação prática, apareça como “esforço fútil”. Mehmet T. Armaner, *Le concept de l'état politique chez Fichte*, Paris, Diffusion ANRT, 2002, p.125.

⁵⁸⁰ Fichte, *Begriff*, *SW*, vol.1, p. 74.

⁵⁸¹ Fichte a Reinhold, 2 de julho de 1795.

incondicionada desse princípio, o fato de que (*Dasz*) há uma outra posição além da auto-posição do “eu”, “que é o único que pode ser admitido como pura e simplesmente posto”, está totalmente fora de seu alcance. Como dirá Fichte no início da parte prática da *Doutrina-da-ciência*, quando o “eu” é tomado como *inteligência*, na medida em que é *representante*, podemos no máximo saber como o “eu” determina o representar, “*que* porém em geral o eu seja representante, não está determinado pelo eu, e sim por algo fora do eu”, deste ponto de vista, a representação só é pensável pela “pressuposição de que ocorra um travo (*Anstoß*) sobre a atividade infinita do eu. Por isso o eu como inteligência é dependente de um não-eu indeterminado e até agora totalmente indeterminável, é *só* inteligência por e mediante um tal não-eu”⁵⁸².

Como o próprio Fichte acrescenta em nota, temos aí “um sentido profundo de amplas conseqüências”. Afinal, como eliminar desta dedução *genética* o “pressuposto” de um travo, *Anstoß*? De passagem, vale destacar que a saída de Schelling é dupla: por um lado se elimina a tese segundo a qual o ser é posição (*premissa* última para a validade da *Doutrina-da-ciência*), por outro lado, e por isso mesmo, se “des-substancializa” ainda mais a instância “suporte” da atividade dialética em nome de uma esfera ante-predicativa – que a análise de Fichte não pressupõe – que será a *vontade* no seio do ser, ou, como prefere Schelling, a “sujeito-objetividade” originária. Sem nos determos nos deslocamentos operados por Schelling, devemos explorar a doutrina de Fichte acerca do juízo tético, “forma lógica” responsável para expressar esta atividade “sem nome”, “inconcebível” que será o ponto de articulação da razão prática.

Uma rápida análise dos juízos téticos talvez esclareça minha motivação em vincular a liberdade ao funcionamento da razão em Fichte e, por esta via, justificar o conceito radical de vontade como autonomia. Bem como, elucidar o deslocamento operado no “primado prático”. Desta forma penso poder justificar a afirmação de que o vínculo kantiano entre vontade e razão é uma herança carregada para dentro do projeto da *Doutrina-da-ciência* na medida em que esta articular-se em torno de uma “liberdade total”. Pois, como diz Vuillemin, a imaginação opera a síntese do “eu” e o “não-eu” sobre o plano do ser; mas ela deixa fora da síntese o travo (*Anstoß*) mesmo posto pelo “eu”. Este travo, o “eu” põe para poder agir; “deste ser [travo] nós descobrimos o sentido no dever-ser”⁵⁸³. Sem o que, o conceito de história a ser

⁵⁸² Fichte, WL-1794, *SW*, vol.1, p. 248 (134).

⁵⁸³ J. Vuillemin, *L'Héritage kantien et la Révolution copernicienne*, p.101.

derivado desta estrutura fundamental nos aproximaria de algum modo do determinismo⁵⁸⁴. A ação dos homens, como diz M. Ivaldo, está submetida ao *risco* da liberdade, desta forma, “a história é uma mediação aberta, constantemente re-operada pela liberdade reflexionante”⁵⁸⁵. Por meio de “um fora” o racional se realiza por meio da liberdade, “entre o real e o racional, há uma diferença e uma tensão”. Na mesma direção, Lauth afirma que o travo, segundo a *Doutrina-da-ciência* são “indedutíveis” e não figuram na experiência a não ser *nos* atos da liberdade. Segundo ele, Fichte sempre sustentou, “contra a filosofia da natureza de Schelling e Hegel, que este caráter *a posteriori* (do substrato da natureza) não entre em jogo senão no seio da série dos atos da liberdade (...) que a natureza não é nada em si”. E acrescenta, citando o próprio Fichte, “O mundo exterior é unicamente o esquema do mundo interior moral”⁵⁸⁶.

5.4. Juízo tético

A posição do “eu” (primeira princípio), a oposição do “não-eu” (segundo princípio) e a limitação recíproca (terceiro princípio) expressam, respectivamente, o fundamento transcendental de três formas lógicas: o juízo tético, o juízo antitético e o juízo sintético. Vejamos agora como Fichte explica esta estrutura.

Suponhamos que no juízo duas coisas são igualadas ou opostas e que todo oposto é igual a seu oposto em um índice X, bem como todo igual é oposto a seu igual em um índice X (por uma demonstração que não cabe recuperar aqui). No primeiro caso este X se chama “razão de referência”, no segundo, “razão de distinção”; todo juízo bem fundado tem apenas uma razão de referência e uma razão de distinção, do contrário, não se trataria de um, mas de vários juízos. Acrescente-se que “a ação de procurar nos comparados o índice em que são opostos chama-se *método antitético*”, bem como aquela de “procurar nos opostos o índice em que são iguais” chama-se *método sintético*; segundo a forma lógica, pelo primeiro chegamos a juízos negativos, pelos segundos a juízos afirmativos. Se assim for, há uma

⁵⁸⁴ Conforme mostra Marco Ivaldo, depois de constituir os princípios da *Doutrina-da-ciência*, será “em 1800 que vai aparecer os primeiros esboços da concepção transcendental da história, com o terceiro livro da *Destinação do homem*, “Approche pratique et éthique de l’histoire chez Fichte”, *Revue de Métaphysique et de morale*, 1996, número 1, p.50. Mais abaixo ele afirma, apoiado em A. Philonenko e L. Ferry, que a *Doutrina-da-ciência-1794/5* elabora as condições últimas de uma “visão moral do mundo”, a partir do qual “o evento histórico possa ser pensado como efeito da vontade livre do homem”, p.54. Paralelamente podemos ler em Reinhard Lauth, “Philosophie et prophétie” in: *Révue de Métaphysique et de morale*, 1996, número 1, p.94: “No domínio do juízo reflexionante, a Doutrina-da-ciência introduz, ao lado da finalidade necessária na natureza, a finalidade livre no campo social”.

⁵⁸⁵ M. Ivaldo, op. cit., p.57.

⁵⁸⁶ R. Lauth, “Philosophie et Prophétie”, p.102.

relação de dependência recíproca entre antítese e síntese, tanto porque a antítese, procurar nos iguais o índice oposto, pressupõe o fato de que estes iguais “não seriam iguais se não tivessem sido igualados por uma ação sintética”, quanto porque a síntese, procurar nos opostos o índice igual, pressupõe opostos que “não seriam opostos se não tivessem sido opostos por uma ação do eu”⁵⁸⁷. De tal forma que na antítese se faz abstração daquela ação sintética do “eu” pressuposta e na síntese se abstrai aquela ação de oposição do “eu”, para com isso se chegar, no primeiro caso, na razão de distinção, e no segundo, na razão de referência. De passagem, vale indicar que não deixa de ser interessante notar a preocupação de Fichte, quando da análise sobre o funcionamento do juízo, em expor a atividade transcendental da qual o juízo deriva. O que, em outros termos, mostra a direção geral daquela exploração, várias vezes já indicada, da espontaneidade radicada na razão.

Uma vez que a razão de referência indica o gênero e a razão de distinção a diferença específica, rosas e azaléias (para não dizerem que não falei das flores!) são igualadas no gênero flores e opostas, como diferença específica, por uma cor determinada; de tal forma que quando são igualadas no gênero se faz abstração de todos os outros índices. Com isso teríamos um sistema do saber humano em cadeia, hierarquizado em sínteses cada vez mais “compreensivas”, saindo da unidade absoluta referida ao “eu”, passando pelo eu da reflexão transcendental, o eu da “divisibilidade” (ele é limitado “para poder ser igualado ao não-eu”)⁵⁸⁸, até a dispersão em sínteses cada vez mais mediadas. Importa notar que, de modo geral, temos uma síntese que é oposta a outra e igualada, compreendida, na síntese superior, mas o mesmo não vale para a síntese suprema. Exatamente porque é supremo, não pode haver nada mais compreensivo e fundamental que o “eu” que é “pura e simplesmente posto” (*schlechthin Gesetzten*). Ao ser igualado e oposto a um “não-eu” ele não é referido a uma síntese superior que os contenha, mas a um conceito inferior, na oposição entre “eu” e “não-eu”, por uma limitação mútua, ambos estão postos pelo “eu” como sujeito absoluto ilimitado. Por isso, o juízo sobre este sujeito está fora da jurisdição do princípio de razão e não é nem afirmativo nem negativo, nem sintético nem antitético, mas, tão somente: *tético*. Entre outras coisas, eis a resposta, segundo Fichte, de “maneira geral e satisfatória” para a célebre questão: “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”.

Com esta rápida análise do funcionamento genético-transcendental do juízo, espero ter mostrado que, enquanto os juízos antitéticos e sintéticos implicam uma razão de referência e outra de distinção, i.e., obedecem ao princípio de razão, o juízo tético é aquele em que algo

⁵⁸⁷ Fichte, *WL-1794, SW*, vol.1, p.114 (57).

⁵⁸⁸ Fichte, *WL-1794, SW*, vol.1, p.119 (60).

não é igualado nem oposto a nenhum outro, mas posto igual a si mesmo. Mas na condição de juízo, pela forma lógica de ser um juízo, ele implica um terceiro termo como fundamento da relação entre sujeito e predicado; como isto não é possível, aqui entra em cena a idéia fichtiana de “*tarefa de um fundamento*” (*Aufgabe für einen Grund*). Em outras palavras, manejando conceitos advindos dos três princípios da *Doutrina-da-ciência*, Fichte tira proveito da noção de juízo infinito para mediar a distância que separa o absoluto e o discursivo; ao mesmo tempo, oferecendo uma explicação para estes juízos que, segundo ele, nem Kant nem seus seguidores conseguiram apresentar de maneira “clara e determinada”⁵⁸⁹.

Estas indicações quanto ao funcionamento sintético do juízo definem uma tese muito particular acerca do Absoluto em Fichte, dada a delimitação do princípio de razão contida nesta compreensão do funcionamento transcendental do juízo. Limitação, diga-se, àquilo que, em nossa consciência, é igualado ou oposto; de tal sorte que um juízo acerca daquilo que não pode ser igualado nem oposto está fora da jurisdição do princípio de razão. Obviamente este juízo não seria “fundado” mas constituiria o fundamento de todos os juízos, tecnicamente falando, um juízo tético cujo conteúdo é o “eu absoluto”⁵⁹⁰. O absoluto, portanto, não se caracteriza por uma transcendência qualquer para além do entendimento; uma esfera antepredicativa só acessível pela intuição intelectual. Trata-se, antes, de uma espécie de fundamento transcendental (e não transcendente) de funcionamento da consciência como faculdade de julgar. Como este funcionamento opera segundo o princípio de razão (pela determinação do índice X que iguala o sujeito e o predicado), o fundamento desta operação mesma escapa, por definição, ao princípio de razão; daí a idéia, pois, de um “juízo tético”. Cabe lembrar, que embora Fichte fale algumas vezes em termos de “intuição intelectual”, a exposição do absoluto nunca deixa de ser predicativa. Por isso mesmo eu suponho que a discordância de Schelling quanto ao “índice X” para o que é igualado, será o ponto decisivo para sua crítica da *Einerleiheit*, esta tentativa de estabelecer um sentido lógico “mais profundo” do princípio de identidade⁵⁹¹. Teremos oportunidade de ver melhor a doutrina de Schelling quando analisarmos o *Freiheitschrift* de 1809, mas desde já podemos indicar o seguinte. Desconsiderando o outro lado da moeda (quanto ao funcionamento transcendental do juízo), i.e., a “razão de distinção”, Schelling vai inferir deste “índice X”, pelo qual igualamos os lados do juízo (na síntese dos juízos afirmativos), aquela “unidade” do fundo a

⁵⁸⁹ Ibid., p.118 (59).

⁵⁹⁰ Fichte, *WL-1794*, *SW*, vol.1, p.112 (56).

⁵⁹¹ Schelling, op.cit., p.18 (*SW* 345): a representação incompleta e vazia do princípio de identidade, por não exprimir a unidade animada de um movimento de rotação no interior do círculo da mesmidade (*Einerleiheit*), é incapaz de progresso e privada de vida e de sentimento.

partir da qual se manifesta a existência. Esta “desconsideração” será decisiva para indicar um Absoluto a ser intuído antepredicativamente.

Fichte, pelo contrário, considerando os dois lados da moeda, restringe a intuição intelectual a um único “objeto”, a auto-posição absoluta do “eu”, como se segue das análises feitas acima acerca do juízo. É certo, porém, que o juízo tético pode ter, apenas aparentemente, outro conteúdo além da autoposição do “eu”; aparentemente, pois, todo juízo que tenha a “forma lógica” do juízo tético (“A rosa é bela”, por exemplo), no final das contas, transcendentemente só pode ter como conteúdo a liberdade absoluta do “eu”. Embora, então, o juízo tético por excelência seja o “eu sou”, “em que nada é dito do eu mas sim é deixado vazio o lugar do predicado para a determinação possível do eu ao infinito”⁵⁹², diversos outros juízos, mesmo que não tenham o “eu” como sujeito lógico, mas estejam submetidos “ao pôr absoluto do eu”, também podem ser considerados desta espécie. Assim, por exemplo, rosas e azaléias igualadas e opostas em juízos antitéticos e sintéticos, também podem ser postas no juízo tético segundo o qual delas se afirma que são belas. Do ponto de vista formal, este juízo enuncia que elas contém o índice que também está contido no ideal do belo, ocorre porém que, do ponto de vista transcendental, não é possível comparar esse índice com o ideal. De tal sorte que meu espírito tem por “tarefa”, “proveniente de seu pôr absoluto”, encontrá-lo; tarefa a ser solucionada somente por uma aproximação ao infinito.

Como nem tudo são flores, relembremos uma famosa página da história da filosofia. Na Tábua dos Juízos da primeira *Crítica*, sob o título da Qualidade, Kant apresenta a distinção entre os juízos infinitos e os juízos afirmativos numa lógica transcendental; talvez seja possível descrevê-la mediante o princípio da determinidade⁵⁹³. Segundo seu argumento o juízo infinito (S é não-p) é um juízo onde a esfera do conceito do sujeito “S” é inscrita na esfera infinita exterior à esfera do conceito determinado “p”. Restaria saber em que este juízo difere do afirmativo (S é p) onde a esfera do conceito do sujeito “S” é inscrito na esfera do conceito determinado “p” e, por conseguinte, abstraindo de todo conteúdo do juízo e atentando apenas para a forma do entendimento nele implicada, ficaria opaca semelhante diferenciação no interior de uma Tábua dos juízos. Porém, supondo a valência do princípio de determinação completa neste contexto⁵⁹⁴, da totalidade de predicados possíveis, deve-se poder predicar de algo ou bem “p” ou bem “não-p”. Todo “X do juízo” se encontra situado ou bem

⁵⁹² Fichte, *WL-1794, SW*, vol.1, p.116 (58).

⁵⁹³ Tomo de empréstimo aqui a interpretação de Béatrice Longuenesse em *Kant et Le Pouvoir de Juger*, PUF, Paris: 1993. Capítulo “Le réel comme phénomène. Imagination et sensation” p. 338-41.

⁵⁹⁴ É importante frisar que ali Kant não faz alusão ao princípio, mas em outros ele aparece vinculado aos juízos infinitos.

na esfera interior de um conceito determinado ou bem na esfera infinita exterior à esfera deste conceito. De tal forma que a operação do entendimento não pode ser a mesma quando são enunciados juízos afirmativos ou quando são afirmados juízos infinitos. Enquanto a primeira está conectada com a representação “realidade”, onde objetos podem ser determinados e mediados por conceitos, pela segunda temos a “limitação” da representação sobre o fundo da esfera infinita de todas as determinações possíveis. Caso esta segunda operação transcendental possa ser descrita como a comparação de algo ao conjunto de todos os predicados possíveis, então ela implica uma síntese, exatamente, “de todos os predicados possíveis”⁵⁹⁵.

Diferenciação profilática contra a hipóstase de se pensar um *ens realissimum*, como um fundo racional de integração de todas as realidades possíveis, ao mostrar que pelo juízo infinito o “X do juízo” permanece indeterminado; em outras palavras, fora da jurisdição do conhecimento. A síntese referida pelo juízo infinito, então, apresenta-se como Idéia reguladora, e não como conceito constitutivo. É certo que apenas uma infinidade de juízos infinitos poderia determinar completamente algo e não há garantias de que essa Idéia corresponda a qualquer existência, o que não impede, porém, que esta síntese, na condição de Idéia, funcione como um fim supremo regulando o funcionamento da ciência. De passagem, podemos perguntar: não seria esse o “deslize” lógico elementar do *Freiheitschrift*, quando Schelling opera a passagem ao “fundo” como unidade indiferenciada de integração de todos os entes? Isto não pode ser tratado nos limites do meu trabalho, de qualquer forma, Fichte parece mais estreitamente vinculado à sua herança kantiana.

Tomemos o juízo “o homem é livre” e vejamos, do ponto de vista da análise precedente do juízo tético, o que ele pode revelar. Podemos assumir que ele tenha a forma dos juízos afirmativos de tal sorte que seu conteúdo equivaleria a dizer que a esfera do conceito homem está contida na esfera dos seres livres, mas aí tal validade, segundo o princípio de razão, dependeria de encontrarmos uma razão de referência entre uma esfera e outra. Ocorre, porém, que não temos condições, enquanto razão finita, de fornecer ou encontrar tal fundamento, aliás, “nem sequer indicar uma classe de seres livres”. Por outro lado, poderíamos considerá-lo na forma negativa e seu conteúdo neste caso seria a oposição entre a esfera do conceito homem e a esfera do conceito dos seres submetidos às leis da necessidade natural; neste caso sua validade implicaria encontrarmos a razão de distinção entre o necessário e o não necessário, mostrar que tal razão não está contida na esfera do conceito

⁵⁹⁵ J.A. Giannotti, “Kant e o espaço da história universal”, p.104.

homem e, por fim, mostrar também que ainda sim há um índice de igualdade entre estas esferas. O que ocorre, na verdade, é que a predicação da liberdade ao homem pretende significar que ele é sujeito absoluto, “não representando nem representável”, de tal sorte que nem se pode dizer que ele está oposto aos seres naturais, posto que não há nenhum índice que os iguale nesta oposição. O que é expresso pela forma lógica deste juízo, do ponto de vista de sua gênese transcendental, é que as esferas dos conceitos homem e liberdade devem ser unificados e, não havendo nenhum conceito para tal, isso só pode ocorrer na Idéia “de um eu cuja consciência não fosse determinada fora dele mas que, pelo contrário, determinasse tudo fora dele por sua mera consciência”⁵⁹⁶. A noção de Idéia aqui tem todo o peso kantiano possível e corresponde a um fim prático supremo (*höchsten praktischen Ziele*).

Talvez fique mais fácil, agora, compreender a afirmação de Fichte segundo a qual a intuição intelectual é o ato pelo qual a autonomia *formal* do “eu”, posta como ponto de partida da filosofia, se desdobra pela reflexão em um *conteúdo* (a materialidade do mundo) e tem de passar por esse conteúdo para chegar à autonomia *absoluta* do “eu” como Idéia. Como disse acima, a egoidade não é nem subjetividade nem objetividade, mas absoluta identidade de ambas. Uma infinitude que não é composta a partir dos finitos, mas da qual, inversamente, os próprios finitos decorrem. O que posso acrescentar agora, é que este fundamento do saber, inicialmente intuído, é projetado como um absoluto prático, “mais uma vez”, num “Reino dos fins” (talvez de rosas e azaléias) segundo o princípio da determinidade – e de seu correlato lógico, o princípio de determinação completa. É neste sentido que entendo a seguinte passagem:

Ora, isto [a alternância propriamente transcendental entre a consciência individual determinada e a consciência universal determinável] é justamente consciência também; e vem à consciência na forma da evidência, mas de tal modo que a determinidade permanece. Uma consciência imediata dessa espécie é (limito-me aqui a expor concisamente os resultados) a consciência do agir, que por sua vez pressupõe um conceito-de-fim, como seu determinante, e este um conceito-de-coisa, como seu determinável; e só aqui, nesta pequena região da consciência, encontra-se um mundo-dos-sentidos: uma natureza⁵⁹⁷

Por outra via, pois, vemos o esvaziamento da espessura ôntica da “natureza” convergir para o propósito geral básico: a exploração do que está implicado na espontaneidade do “eu penso”.

⁵⁹⁶ Fichte, *WL-1794, SW*, vol.1, p.117 (59).

⁵⁹⁷ Fichte Carta a Schelling, 31 de maio /7 de agosto de 1801. Apud Rubens R. torres Filho, p. 77.

A doutrina do juízo tético confirma, a seu modo, o esforço de Fichte em pensar a liberdade absoluta, e revela uma outra herança importante para compreendermos a operação pela qual Fichte parece pensar a razão como vontade, o princípio de determinação completa.

5.5. Balanço final

Ao explorar estas páginas da *Doutrina-da-ciência*, espero ter indicado os limites discursivos em relação ao fundamento de qualquer diferenciação possível entre interioridade e exterioridade, mediante a oscilação entre as duas atividades do “eu”, como *posição* e *oposição*, da qual derivam os pontos de vista idealismo e realismo. Isto no propósito específico de indicar a relação deste momento tético, a rigor, “sem nome”, do “eu” com a noção de “tarefa da razão” e, deste modo, explicitar o deslocamento do primado prático operado por Fichte.

De tudo isso, o que fica do jogo entre interioridade e exterioridade? Em primeiro lugar, é que a própria dicotomia entre interioridade e exterioridade é perspectivada como o “lugar” do senso comum; em segundo lugar, não deixa de ser legítimo falar, em termos realistas, em interioridade por oposição ao empírico desde que não se pretenda transformar este realismo em filosofia; em terceiro, e por fim, é que aquilo que há de “mais interior” é um absoluto prático que dá sentido à própria dicotomia interioridade/exterioridade, e seu conhecimento se converte em sabedoria – no velho sentido moral do preceito de Delfos (o problema é que o absoluto, aqui, não parece acenar com nenhuma graça divina). Por outro lado, fica claro como o tema da liberdade está em conexão direta com a análise genética da própria consciência, o movimento de auto-posição do “eu” e de oposição de um “não-eu” e a “determinação recíproca” de ambos como divisíveis (limitados), estrutura da consciência de si. Como afirma Gueroult, “a tarefa essencial consiste em unir profundamente o ser e a liberdade, conservando a realidade intrínseca de cada um”⁵⁹⁸.

Esta estruturação indica o sentido profundo da liberdade como razão prática, para além de uma “postulação”, como apoio para a razão teórica, devemos derivar a consciência de si da atividade ponente do “eu”; e dessa, por sua vez, a consciência de objeto. Por conseguinte,

⁵⁹⁸ M. Gueroult, “La Wissenschaftslehre comme système de la liberté”, p.35.

podemos até falar da filosofia de Fichte como sendo “idealista”, mas nunca sem o matiz de que não há qualquer parentesco entre o “eu” da *Doutrina-da-ciência* e o eu de Fichte e, por via de conseqüência, nunca desconsiderar o primado prático embutido na *Tathandlung* na origem genética de qualquer consciência – mesmo daquela que pretende assumir a perspectiva realista.

Mas em que exatamente tudo isto é determinante para se pensar a política? Pressuposta a unidade originária do “eu”, a crítica de idealismo (“subjetivo” como quer o Hegel), ainda que matizada no domínio dos *princípios* da *Doutrina-da-ciência*, não poderia ser re-introduzida quando Fichte deriva a política deste modelo? O juízo político em Fichte, considerado transcendentemente, tem como *a priori* a figura da “reflexão” (é um caso dos juízos de reflexão, nos termos de Kant)? Ou seu “conteúdo”, a política como *tópica* jurídica, é inteiramente “dedutível” de um sistema da liberdade que, doravante (como vimos na *Doutrina-da-ciência*), passa a ser concebida como liberdade total, i.e., como o “lugar” mesmo no interior do qual a realidade sensível, em geral, e a realidade política, em particular, são “compreendidas”? Neste segundo caso, realmente podemos realmente falar de uma política “idealista”, porquanto impermeável às vicissitudes da vida social. Entretanto, creio que o “idealismo político” de Fichte precisa ser visto sob outro ângulo, a saber, exatamente aquele da exploração da espontaneidade contida no “eu penso”. Fundamentalmente pelo fato mesmo de incluir estas vicissitudes no jogo mesmo de autoposição absoluta do “eu”. Deste modo, a relação entre supostas “teoria” e “prática” políticas não tem qualquer sentido em termos de inferência de uma regra geral a partir dos casos particulares (e a “teoria” inconfessada de Rehberg é destituída inteiramente de sua pretensão). No plano epistemológico mais elementar da *Doutrina-da-ciência*, as particularidades circunstanciais da vida política devem ser medidas pelo desnível do “eu” em relação a si mesmo; i.e., pela distância entre o “eu” como atividade ponente que se põe na dualidade sujeito e objeto, o “eu” como liberdade absoluta, e o eu como sujeito prático autônomo no sentido moral. Como diz Philonenko:

A relação entre a consciência finita e o ideal é o célebre conceito fichtiano de *esforço*. O esforço é o movimento que a consciência finita tende sempre para o ideal e, já determinada pelo Não-Eu do ponto de vista teórico, se esforça em determinar do ponto de vista prático, por sua vez, o Não-Eu exercendo sobre ele uma causalidade sempre mais alta⁵⁹⁹.

⁵⁹⁹ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p.336.

* * *

Vimos que o juízo político em Fichte (tanto acerca do fechamento comercial do Estado, quando acerca do direito de revolução) tem como condições de possibilidade a idéia de liberdade e, num estrato argumentativo diferente, o “princípio de reciprocidade”. Depois, como a idéia de liberdade implicada nestes juízos tem uma relação precisa com a finalidade e, por isso mesmo, exige um conceito de vontade como “razão prática”, i.e., como poder de autodeterminação da razão. Por fim, vimos o que justifica, em última instância, o recurso a uma idéia de liberdade tão radical; mais exatamente, vimos como Fichte explora o tema da espontaneidade contida no “eu penso” pretendendo mostrar o traço que une intimamente a liberdade e a própria consciência. É certo que o “reino da liberdade” de Fichte ainda está mais para o “reino dos fins” de Kant do que para o “fim da pré-histórica” de Marx; porém, ao final das contas, podemos perceber uma idéia básica para a transposição terrestre do “Reino dos fins”. A saber, o deslocamento operado no “primado prático” coloca em outro plano de considerações a relação entre natureza e liberdade. Deixando de ser um pólo positivo em si, a natureza foi esvaziada de sua positividade para que a liberdade pudesse adquirir seus diretos absolutos. Para tanto, foi necessário que ela se radicasse na estrutura mais elementar possível que é o jogo de funcionamento da consciência. Em paralelo a este esvaziamento ôntico da “natureza”, também o “eu” deixou de ser *res*, para ser focado pela idéia de atividade. Como diz Neuhouser, “a verdade básica desta solução (auto-posição como existência auto-constituída, *Tathandlung*) pode ser expressa em termos gerais mediante a tese de que a existência do sujeito deve ser compreendida como fundamentalmente diferente do tipo de existência que atribuímos às coisas, e por esta razão os conceitos requeridos para uma adequada consideração da subjetividade deve necessariamente diferir daqueles usados para compreender os objetos”⁶⁰⁰. É certo que esta não foi, na virada do século XVIII para o XIX, a única maneira de se pensar uma liberdade total, mas sua importância para uma compressão da política em termos de *tópica* jurídica ou de *telos* da história é decisiva, como esperamos ter mostrado, para a negação daquela como espaço independente da burocracia estatal. Na medida em que a liberdade é o eixo em torno do qual “eu” e “não-eu” podem se determinar

⁶⁰⁰ F. Neuhouser, *Fichte's Theory of subjectivity*, p.103.

reciprocamente, o discurso sobre a história muda de estatuto. Enraizado no núcleo especulativo da razão – na sua espontaneidade voluntariosa – o fundamento do juízo histórico é bem mais que uma “crença racional”, pois ele deve expressar com necessidade a destinação do homem em seu processo de libertação. Como a razão é cindida por uma contradição entre a posição incondicional do “eu” e a oposição do “não-eu”, impõe-se uma tarefa necessária ao homem que vai dar sentido ao curso da história: Não deve haver não-eu! A radicalização da autonomia moral em autodeterminação do eu, faz com que Fichte converta o tema da liberdade em libertação e colocar a história entre as dimensões basilares do saber.

6. CONCLUSÃO

Em *A vida do espírito*, H. Arendt assevera que:

o problema básico com a Vontade é que ela não lida simplesmente com coisas que estão ausentes de nossos sentidos e que precisam se fazer presentes através do poder de re-presentação do espírito, mas lida também com coisas, visíveis e invisíveis, que absolutamente nunca existiram⁶⁰¹.

Comentando esta diferença específica da Vontade em relação ao *thelein*, *boulesthai* e *proairesis*⁶⁰², H. Arendt ainda afirma o caráter próprio ao determinismo, pois a visão de que o que é real é determinado completamente por causas antecedentes “nega implicitamente o futuro como tempo verbal autêntico”⁶⁰³. Na medida em que o determinismo aceita que o futuro é uma conseqüência do passado - mesmo as ações humanas não passariam da realização de potencialidades cuja peculiaridade seria apenas a de poder ou não se realizar - não há espaço para a idéia de uma vontade como órgão “voltado para o futuro, do mesmo modo que a memória é um órgão para o passado”. Portanto, temos duas propriedades paralelas que em muito ajudam a pensar a vinculação entre vontade e razão, herdada por Fichte de Kant, que tentei apresentar nas páginas acima – mediante uma análise dos juízos políticos destes filósofos. A saber, a idéia de que a vontade lida com “coisas que absolutamente nunca existiram” e a teleologia daí decorrente.

Vimos que Kant já afirmava, na primeira *Crítica*, a diferença entre arbítrio e vontade quando dizia que:

O arbítrio humano é, com efeito, um *arbitrium sensitivum*, mas não *brutum* e, sim, *liberum*, porque nossa sensibilidade não torna necessária a sua ação; mas, ao contrário, existe no homem uma faculdade de se determinar por si mesmo independentemente da necessitação por impulsos sensíveis”⁶⁰⁴

Entre o arbítrio como independência das inclinações sensíveis e a determinação do mesmo pela razão, que é a vontade, vai a distância entre o “eu posso”, idéia de liberdade para um

⁶⁰¹ H. Arendt, *A vida do espírito*, trad. A. Abranches, Cesar A. R. de Almeida e H. Martins, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002, p.197.

⁶⁰² Traduzidas pela autora, respectivamente, por: “estar pronto”; “ver algo como desejável”; “escolha entre duas possibilidades”.

⁶⁰³ Ibid., p.198.

⁶⁰⁴ Kant, *KrV*, *Werke*, vol.4, A534 / B562.

grego, e o “eu quero”⁶⁰⁵, que nos termos kantianos é a autonomia da vontade, vai a distância entre pensar o futuro como atualização de potencialidades contidas no passado e a idéia do futuro como projeto da vontade. Daí minha insistência, principalmente no primeiro capítulo, em mostrar a relação entre liberdade e finalidade – a partir da vinculação entre vontade e razão.

Por outro lado, ainda seguindo indicações de H. Arendt, só há antagonismo entre pensamento e vontade no que diz respeito aos estados psíquicos, pois “ambos tornam presente para o nosso espírito o que na realidade está ausente; mas o pensamento traz para seu presente (...) aquilo que é ou foi, enquanto a Vontade, estendendo-se para o futuro, move-se em uma região em que tais certezas não existem”⁶⁰⁶. Por isso mesmo, a metafísica na virada do século XIX, “logo depois de Kant”, passou a equacionar “Querer e Ser”⁶⁰⁷, consumando uma tradição que teria iniciado em Santo Agostinho, segundo a qual a vontade ou é sua própria causa ou não é uma vontade⁶⁰⁸. Neste sentido, as considerações sobre o livre-arbítrio de Santo Agostinho, a partir de uma análise da Epístola de São Paulo aos Romanos, mostrariam que o problema da vontade não está na dualidade entre corpo e espírito – como queria São Paulo – pois o espírito manda e o corpo obedece, ao passo que o espírito dá uma ordem a si mesmo e... resiste; o que significa que a cisão fundamental não está entre a carne e o espírito, mas no próprio espírito – na vontade ela mesma⁶⁰⁹.

A partir destas considerações de H. Arendt é possível apresentar o resultado das minhas investigações neste trabalho. Tanto porque elas ilustram, ao seu modo, a imbricação, fundamental nos juízos políticos de Kant e Fichte, entre vontade e razão, quanto porque indicam a premissa básica do projeto fichtiano de pensar uma “liberdade total”. Coisa que tentei ilustrar mediante três passos fundamentais:

- primeiro apresentei as premissas Kantianas quanto ao tema da liberdade em relação com a história e a política, mostrando que do vínculo entre razão e vontade decorre a proximidade entre liberdade e finalidade, desta proximidade, por sua vez, decorre a relação estreita entre política e filosofia da história;

- depois apresentei duas posições políticas de Fichte, primeiro em defesa da Revolução francesa, depois na dedução da intersubjetividade como condição da vida social e o conseqüente fechamento comercial do estado segundo esta idéia;

⁶⁰⁵ H. Arendt, *A vida do espírito*, p.201.

⁶⁰⁶ Ibid., p.212-3.

⁶⁰⁷ Ibid., p.201.

⁶⁰⁸ Ibid., p.252.

⁶⁰⁹ Ibid., p.255.

- por fim, mostrei como Fichte explora a relação entre razão e vontade mediante o jogo de determinação recíproca entre o “eu” e o “não-eu”, bem como a *atividade* nuclear da razão no movimento de sua constituição.

O que se manteve pois, entre as premissas dadas por Kant e as conclusões extraídas por Fichte é uma historicização da política em nome da moral; mas enquanto Kant mantinha o funcionamento da razão com certa independência em relação às suas próprias “crenças”, Fichte transforma a crença racional no “reino dos fins” (idéia reguladora da história em Kant) em resultado necessário da atividade de libertação do homem. Apenas mantêm a tese de que esta atividade é...infinita.

* * *

Transpondo estes esquemas para o horizonte histórico mais amplo, podemos ver a natureza dos problemas políticos que uma concepção tão forte da vontade e da liberdade tem a pretensão de resolver. Bertrand de Jouvenel, ao analisar o “mistério” da obediência, propõe que é nos momentos nos quais o “Poder” tende a aumentar que se discute a natureza e os princípios nele presentes, os quais, por sua vez, seriam responsáveis pela obediência⁶¹⁰. Sem maior comprometimento com as teses mais gerais do livro⁶¹¹, quero dizer que é no mínimo curioso, que no momento histórico das Revoluções burguesas, particularmente aquela dos franceses, a reflexão filosófica seja marcada por uma compreensão tão metafísica da vontade. Mais do que um paralelismo rasteiro entre supostas “infra” e “super” estruturas, interessa notar que os impasses, apresentados na ordem do dia pelos “homens de ação” em torno da idéia de soberania, são refletidos filosoficamente numa vontade anteposta às inclinações “aparentes” do sensível.

Em outras palavras, no plano das ações políticas, as dificuldades de legitimação da obediência civil são função do conteúdo a ser dado para a idéia de soberania que, por isso mesmo, assume feições metafísicas. O projeto revolucionário que inaugura a Modernidade política é congênere de uma tensão entre a idéia de representação pelo voto e a emancipação como participação política, como o mostra Rosanvallon⁶¹². Na medida em que a representação vai se impondo como uma necessidade inerente ao fazer político, sua compreensão vai oscilar

⁶¹⁰ Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir: histoire naturelle de sa croissance*, Hachete, Paris: 1972. p.36.

⁶¹¹ Notadamente, a idéia de que o percurso das transformações jurídico-políticas levou a um aumento do poder, sintetizadas na afirmação: “Nenhum rei dispôs de uma polícia comparável àquela das democracias modernas”. B. Jouvenel, *ibid.*, p.33.

⁶¹² P. Rosanvallon, *La Démocratie Inachevée*, p. 20.

entre a idéia de um artifício técnico – um substituto necessário de um impossível governo direito – e a idéia de uma forma política original própria da Modernidade. Para um Siéyes, por exemplo, a atividade política se apresenta como parte da divisão social do trabalho, de tal forma que o sistema representativo teria por função conciliar a igualdade política e a desigualdade social. Neste sentido, a representação aparece como um “antídoto” contra um possível despotismo popular. Numa outra direção, a representação será pensada como um mal necessário diante de um impossível governo direto. O paradoxo da representação evidencia, portanto, a flutuação de sentido da idéia de soberania, de tal forma que as diferentes teorias da soberania, “justificando a ordem sócio-política por sua causa eficiente”, acabam por esconder, sob este conceito jurídico, um conceito metafísico: “é uma Vontade suprema que ordena e governa a comunidade humana, uma Vontade boa por natureza à qual seria condenável se opor, Vontade Divina ou Vontade Geral”⁶¹³.

Por conseguinte, os impasses em torno da representação vinculam-se a alternativas políticas que, a despeito das diferenças retóricas, pressupõem um mesmo conceito metafísico fundamental, o qual teria por função servir de referência absoluta para a solução das tensões entre os diferentes interesses. Deste modo, a despeito das diferenças ideológicas consideráveis entre os *players* do jogo político moderno, uma estratégia argumentativa básica os perpassa, uma referência a um ponto de apoio que esteja para além dos conflitos, uma “Vontade geral”, cujo sentido é sempre indeterminado, acaba por revelar a crença comum num absoluto prático.

Nada mais natural, então, que um esquema semelhante se manifestasse no plano da reflexão filosófica. Assim, tudo se passa como se diante da pergunta “sob que conceitos a ação e a razão podem ser equacionados?”, os “homens de pensamento” tivessem respondido com aquela concepção da vontade como autodeterminação absoluta da razão e o idealismo a ela vinculado. Por isso mesmo, a condição de se ver na Revolução o signo histórico do advento do “Reino dos fins” no mundo, como o faz Kant, é uma compreensão muito particular da vontade; compreensão que projeta sobre o evento histórico uma significação transcendental ancorada na vontade como “razão prática”. Esta compreensão metafísica da vontade, que Fichte herda em certo sentido de Kant para levá-la ao limite, implicou, como espero ter mostrado, a determinação da normatividade política a partir da filosofia da história. O juízo político, apesar das diferenças entre Kant e Fichte, tira seu padrão normativo da Idéia de um escopo da espécie humana que dá sentido ao curso da história.

⁶¹³ Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir: histoire naturelle de sa croissance*, p.40-1.

Certamente, não existe em Kant ou em Fichte aquela pretensão de que o homem e a comunidade pudessem ser recriados pela raiz, de que haveria um fim da história ou da pré-história, uma fronteira a partir da qual a liberdade coletiva dos seres humanos teria condições de ser realizada. E, por conseguinte, o “reino dos fins” é sempre moral, mesmo quando Fichte defende o direito de revolução. Que deslocamentos os conceitos clássicos precisaram passar para que isso pudesse ser pensado? A filosofia da história de Kant e o projeto de um sistema da liberdade de Fichte ainda são pensados como uma progressão da libertação do homem. Ainda indicam o caminho a desaguar num absoluto prático, mas na forma de uma Idéia reguladora que nunca seria instalada completamente, a fim de que outra história pudesse vir à luz. É no percurso do Idealismo Alemão que aquela *parousia* poderá ser pensada como um evento terrestre. Só pude adiantar aqui os deslocamentos operados por Fichte nesta direção: quando faz da liberdade o núcleo da própria racionalidade e, paralelamente, do princípio da intersubjetividade o mecanismo de estruturação da consciência. A espontaneidade nuclear da razão apresentada mediante o jogo dos três princípios da *Doutrina-da-ciência*, uma dialética da “determinação recíproca” entre “eu” e “não-eu”, como uma liberdade total, funciona como uma espécie de “fim-em-si” que toma a si mesmo como objeto de seu querer. Diante disso, uma idéia muito peculiar de vontade foi pensada, distinta do livre-arbítrio, capaz de imantar, como escopo, o processo de sua própria constituição.

É certo que o conceito de “Reino dos fins”, tal como aparece na *Fundamentação* já contém, *in nuce*, as questões referentes ao funcionamento da intersubjetividade, exatamente por representar a inscrição do agente moral numa comunidade de seres racionais, o que equivale a admitir a relação interna entre racionalidade prática e intersubjetividade (como mostrou Lebrun no artigo “Uma escatologia para a moral”). Porém, Fichte radicaliza a posição de Kant, pelo fato de inserir o princípio de intersubjetividade no funcionamento mesmo da razão, em sua estrutura nuclear – antes mesmo de ser prática. Foi explorando a espontaneidade contida no funcionamento da razão que Fichte pretendeu conceber esta liberdade total nos moldes de seu idealismo. E as diferenças neste ponto são decisivas, afinal, no caso de Kant, nunca teremos a assimilação entre reflexão e constituição.

Animado por um voluntarismo de base, o sistema da *Doutrina-da-ciência* nos ensina algumas lições. Em termos especulativos, devemos saber que a razão é prática antes de ser teórica, tanto por conta da atividade nuclear de seu funcionamento (argumento demonstrado pela tese da “mediatidade do pôr” na *Doutrina-da-ciência* de 1794), quanto *porque* só pode haver consciência de objeto – do mundo como exterioridade – se houver consciência do outro (argumento demonstrado no *Fundamento do direito natural*). Em termos

de filosofia social e política, não devemos pressupor uma “insociável insociabilidade”, como queria o Kant da *Idéia*, nem que a sociabilidade é um impulso derivado da disposição para a animalidade cuja raiz não é a razão, como quer o Kant da *Religião*; doravante a sociabilidade é a destinação do homem como liberdade, o que significa que desde sempre a razão intervém nas relações dos homens entre si, porquanto são relações morais (*moralische Beziethung*) – e não mera relação física no espaço – e, por conseguinte, supõem uma consciência. Como não pode haver consciência de si sem consciência do outro, uma “república de demônios” poderia até ser concebível, mas não há nenhuma relação entre ela e a comunidade humana fundada no reconhecimento recíproco dos indivíduos, segundo Fichte⁶¹⁴. Os homens até podem ser maus por inércia – ao recusarem sua destinação como ser livre e atuante - mas não diabólicos. Por isso, o estado de natureza também não deve ser concebido sob o signo da guerra de todos com todos cuja superação exigiria uma alienação do arbítrio ao Estado; o *Leviatã* é bem mais fraco do que Hobbes poderia imaginar e, por isso, podemos legitimar a revolução contra ele.

O juízo político pode ser racional? A resposta de Fichte é que sim, desde que se leve em conta o devido pressuposto da vida em geral e da vida política em particular: a liberdade. Com meus argumentos, pretendo ter mostrado que a vinculação entre o conceito de Estado (fechado comercialmente) e a vontade depende de um remanejamento desta segunda. De arbítrio ou faculdade de escolha ela passa a ser vista, pelo viés da liberdade, como poder movente da razão. Paralelamente, a liberdade passa a designar o traço que perpassa todos os elementos do sistema como o fio vermelho estendido entre o arbítrio e a vontade, entre o “eu” e o “não-eu”, entre a espontaneidade subjacente ao núcleo da razão e o “Reino dos fins” como eliminação de qualquer *Anstoß*. Nestes termos, os conceitos de vontade e razão, liberdade e finalidade vão se vincular em vista de uma liberdade total, i.e., uma liberdade capaz de funcionar como “fim-em-si” que imanta o processo de sua própria constituição como *Destinação* humana.

Fichte argumenta, fiel ou não à “letra” de Kant, que a *Crítica do Juízo* não mostra que a liberdade tem efeitos no mundo sensível, ela apenas indicaria como o espectador da história pode interpretar certos eventos sensíveis *como se* os fins da liberdade operassem no mundo. Daí a necessidade da análise genética da determinação recíproca entre “eu” e “não-eu” (por uma atividade do “eu”) na *WL-1794*; bem como das análises sobre a intersubjetividade no *Fundamento do direito*; daí também a importância do corpo pelo qual podemos reconhecer o outro ser racional e, por isso mesmo, manifestação sensível da liberdade. Deste modo, Fichte

⁶¹⁴ Pressuposto que “demônios” são dotados de Entendimento mas não de Razão, como afirma Kant.

pretende defender a Revolução de seus adversários (Burke e Rehberg) os quais, como Creuzer, defendem, talvez seguindo a letra da filosofia de Kant, que não há uma solução de continuidade para o projeto político moderno: não há “passagem” entre natureza e liberdade. Na contracorrente do *Estado comercial fechado*, que adota uma posição mais “matizada”, Fichte quer mostrar nas *Considerações* a continuidade entre os princípios de uma política racional (tal como formulada por Rousseau no *Contrato Social*) e a realidade concreta da prática política. Pelo menos mostrar que esta continuidade é, por princípio, possível; ainda que não efetivamente realizada nas ações estatais. A questão de fundo diz respeito à possibilidade de *realmente* fundar a soberania da vontade, i.e., encontrar uma passagem entre as vontades singulares fenomenais (objeto de uma antropologia pragmática) e a vontade geral, expressão política da autonomia da vontade.

Para Kant, a “passagem” entre um plano e outro, se dá apenas em termos de Idéia reguladora, no plano dos fenômenos, só temos, na realidade, uma “vontade de todos”. Todavia, se não há solução de continuidade entre os princípios e a prática política (“ação” e “pensamento”) os adversários da Revolução teriam razão, o *Contrato social* seria inaplicável, como queria Rehberg? Para defender a eficácia da Revolução como ato político legítimo, Fichte teve de encontrar outra solução para a realização da liberdade na natureza que não fosse via princípio de reflexão (como Kant); e, direta ou indiretamente, enfrentar o problema, caro ao *Contrato social*, quanto à flutuação de sentido da soberania, quando de sua efetividade, entre a “vontade geral” e a vontade de todos. Sua resposta, dependeu em grande parte do princípio do reconhecimento recíproco entre os indivíduos, no plano jurídico; e da idéia de que a identidade da razão é dada pelo movimento de determinação recíproca entre “eu” e “não-eu”, no plano dos princípios especulativos.

Entre 1793 e 1800 Fichte mudou a opinião de libertário para a de socialista? Analisando os juízos políticos de Fichte entre 1793 e 1800, pretendi menos classificá-los entre o “individualismo” e o “comunitarismo”, e mais apresentar uma espécie de epistemologia do discurso político. Neste sentido, salientei os pressupostos que operam subterraneamente nos juízos políticos proferidos por Fichte, de tal forma que a extensão do conceito de liberdade recobre a própria consciência, ultrapassando a consciência moral, como elemento mesmo no qual a racionalidade se desdobra. Sob este pressuposto, afirmar a legitimidade da Revolução ou defender o fechamento comercial do Estado são juízos que não estão necessariamente em contradição. Nos dois casos, Fichte julga a partir de um princípio transcendental que é a idéia mesma de liberdade. Quanto ao fechamento comercial do Estado, levando em conta as

devidas mediações apresentadas mais acima, ele pode ser legítimo na medida precisa em que contribui para a liberdade. Como? Garantindo a vida – exercício da liberdade de cada um – por meio de uma regulação geral dos valores. Mas então, como sustentar, por outro lado, contra Rehberg e Kant, que o Estado não é o único curador da lei? (estratégia pela qual o direito de Revolução pode ser garantido)⁶¹⁵. Porque nem o “conceito” nem o “objeto” do direito se confundem com os estados existentes e com o direito positivo neles vigente.

Que sua opinião tenha mudado é um problema para seus biógrafos, a mim interessa a fundação transcendental de seu juízo político. Neste sentido, Fichte mantém a idéia de que a regra de balizamento para o juízo político “mantém sua identidade indeformável durante o processo” geral da vida política; pressuposto que o capitalismo viria a remanejar⁶¹⁶. Sem dúvida, Fichte em seus juízos políticos se alinha, de uma forma ou de outra, aos que compensam a falta de medida do mundo moderno “por uma medida absoluta” e nisto assume uma postura metafísica:

pensando e tratando o social como coisa a que se deve imprimir um selo, e a história como movimento assintótico. Pouco importa a roupagem democrática de que se reveste este ideal, pois reafirmando o caráter transcendente da comum-idade, está abrindo as portas para a opressão e o autoritarismo mais desbragado⁶¹⁷.

Nesta mesma medida, alimenta “o sonho ideológico do século XIX” de uma política sem representação. No entanto, outro pressuposto precisa ser considerado antes de avaliarmos a diferença entre seus juízos políticos.

Ao aprofundar, entre 1793 e 1800, a idéia do reconhecimento recíproco entre os indivíduos, como mecanismo basilar de constituição da consciência, Fichte antecipa um esquema importante para a análise do capitalismo. Na medida em que suas análises da intersubjetividade podem servir para nos precaver contra aquele discurso da “moderna crítica da história” que supõem em sua análise “indivíduos sempre dados”, na qual opera o “pressuposto do atomismo, onde cada indivíduo é apenas para si”⁶¹⁸. No entanto, extrai da intersubjetividade – subvertendo bastante a idéia do “bom selvagem” de Rousseau – uma compreensão peculiar do estado de natureza. Segundo ele, não temos porque pressupor uma guerra de todos contra todos quando não há o amparo do estado, na verdade o reconhecimento

⁶¹⁵ Para Fichte como vimos, o Estado só pode ser o curador da lei por derivação, e será, mas nunca por princípio, como na *Doutrina-do-direito* de Kant.

⁶¹⁶ Cf. J. A. Giannotti, *Trabalho e reflexão*, p.302-3.

⁶¹⁷ Ibid., p.373.

⁶¹⁸ Ibid., p.322.

recíproco das consciências, sendo condição da própria consciência, é o que explica a existência do estado. Com isso o estado pode ser deslocado de condição para o condicionado, de fim para o meio pelo qual a humanidade pode se realizar. E se alimentou a idéia de uma política sem representação foi porque supôs que no jogo de espelhamento intersubjetivo entre os indivíduos a consciência vai se constituindo como cruzamento entre razão e vontade (na trilha pela qual se cumpre a destinação do homem); caso Fichte tivesse pensado que “o agente se socializa como *persona*, máscara que não guarda nada atrás de si”⁶¹⁹, talvez não tivesse contribuído de modo tão decisivo para que o “reino dos fins” chegasse à Terra.

* * *

⁶¹⁹ J. A. Giannotti, *Trabalho e reflexão*, p.332.

REFERÊNCIAS:

- ALLISON, Henri. *Kant's theory of freedom*, Nova York, Cambridge University Press, 1990
- ALMEIDA, Guido de. "Liberdade e moralidade segundo Kant", in: *Analítica*, vol.2, nº 1, 1997, p.175-202.
- _____. "Kant e o 'fato da razão': 'cognitivismo' ou 'decisionismo' moral?" in *Studia kantiana* Vol 1, número 1, setembro de 1998, p.53-81.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, trad. A. Abranches, Cesar A. R. de Almeida e H. Martins, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002
- ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*, trad. Mario da Gama Kury, Brasília, UNB, 1985.
- _____. *De Anima*, trad. Maria Cecília G. dos Reis, São Paulo, Editora 34, 2006.
- AUBENQUE, Pierre. "A prudência em Kant" in: *A prudência em Aristóteles*, trad. Marisa Lopes, São Paulo, Discurso Editorial, 2003.
- BECK, L. W. *Commentary on kant's Critique of practical reason*. Chicago/ Londres, University of Chicago Press, 1966.
- BIENENSTOCK, Myriam. "L'éthique fichtéenne: autonomie ou autodétermination", in: *Recherches sur la philosophie et la langage*, 2003, número 22, p.91-110,
- BITTNER, Rüdiger & CRAMER, Konrad. (Ed.) *Materialien zu kant's "Kritik der praktischen Vernunft"*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1975.
- BOURGEOIS, Bernard. *L'idéalisme de Fichte*, Paris, PUF, 1968.
- BOUCHER, Maurice. *La Révolution de 1789 vue par les écrivains allemands ses contemporains*, Paris, Marcel Didier, 1954.
- BRANDT, Reinhard. "Aux origines de la philosophie kantienne de l'histoire: l'antropologie pragmatique", in: *Revue germanique internationale*, 1996, número 6, p.19-34.
- BRUCH, Jean-Louis. *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968.
- CASSAGNE, Agnès. *Une idée d'un 'système de la liberté', Fichte et Schelling*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- CASSIRER, Ernest. *Freiheit und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

COURTINE, Jean-François. *Extase de la raison, essais sur Schelling*, Paris, Ed. Galilée, 1990.

DELANNOY, Benjamin. *Burke et Kant interprètes de la révolution française*, Paris, L'Harmattan, 2004

DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969.

DROZ, Jacques. *La formación de la unidad alemana, 1789-1871*, trad. Miguel L. Remedios, Barcelona, Ed. Vincens-vives, 1973.

_____. *Histoire générale du socialisme*, t. 1, Paris, PUF, 1972.

DRUET, Pierre-Philippe. La conversion de Fichte à la politique kantienne”, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1975, número 1, p.54-84.

_____. *Fichte*, Paris, Seghers, 1977.

EISLER, Rudolf. *Kant-lexikon*, Verlag, Hildesheim: 1977.

FICHTE, J. G. *Fichtes Briefwechsel*, H. Schultz, Leipzig, 1925.

FICHTE, J. G. *Fichtes Werke*, edição de I.H. Fichte, Berlim, Walter de Gruyter & Co, 1971 (11 volumes).

_____. *Doutrina-da-ciência de 1794*, in: “Os Pensadores”, trad. Rubens R. Torres filho, São Paulo, Abril, 1980.

_____. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la raison*, trad. Alain Reanut, Paris, PUF, 1984

FICHTE & SCHELLING. *Correspondance (1794-1802)*. Trd. Myrian Bienenstock, Paris, PUF, 1991.

FISCHBACH, Franck. *Fichte et Hegel: la reconnaissance*, Paris, Puf, 1999.

FOOT, Philippa. “Morality as a System of hypothetical Imperatives, in *Virtues and Vices*, Los Angeles, University of Califórnia Press, 1981.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. “Reflexões sobre a noção de mal radical” in: *Studia Kantiana*, vol. 1, número 1 setembro de 1998, p.183-202.

GIANNOTTI, José A. *Trabalho e reflexão*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

_____. “Kant e o espaço da história universal”, in: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, org. Ricardo Terra, Ri de Janeiro, Brasiliense, 1986.

GOLDMANN, Lucien. *Origem da Dialética, a comunidade humana e o universo em Kant*, trad. Haroldo Santiago, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.

GOYARD-FABRE, Simone. *Kant et le problem du droit*, Paris, Vrin, 1975.

GUEROULT, M. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris, Les belles lettres, 1930 (2 volumes).

GURVITCH, G. "Kant et Fichte, interprètes de Rousseau", in: *Ecrits Allemands- I, Fichte*, Paris, Harmattan, 2005.

HEGEL, G. W. F.. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

_____. *Phänomenologie des Geistes*, Berlim/Frankfurt, Verlag Ullstein, 1973.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971,
_____. *Schelling: Le traité de 1809 sur l'essence de La liberté humaine*, trad. Jean-françois Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

HENRICH, Dieter. "La découverte de Fichte" in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1967, numéro 2, p.137-169.

_____. *Between Kant and Hegel*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2003.

_____. *Aesthetic judgment and the Moral Image of the World*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

HERRERO, Francisco J. *Religião e história em Kant*, São Paulo, Loyola, 1975.

IVALDO, Marco. "Approche pratique et éthique de l'histoire chez Fichte", *Revue de Méthaphysique et de morale*, 1996, numéro 1, p.49-70.

JAURÈS, Jean. *Les origines du socialisme allemand*. Trad. Adrien Veber, Paris, Les Écrivains reunis, 1927.

KANT, I. *Fundamentação à metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela, in: *Os pensadores*, São Paulo, Abril, 1974.

_____. *Werke in zehn Bänden*. Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ed. W. Weischedel, 1983.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra, São Paulo, Brasiliense, 1986.

KANT, I. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993.

_____. *Duas introduções à Crítica do Juízo*, trad. Rubens R. T. Filho, São Paulo, Iluminuras, 1995.

_____. *Lógica*, trad. Guido A. Almeida, Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 2003.

_____. “Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral” in: *Escritos pré-críticos*, trad. Luciano Codato, São Paulo, UNESP, 2005,

KERSTING, Wolfgang. “Politics, freedom, and order: Kant’s political philosophy”, in: *The Cambridge Companion to Kant*, Nova Iorque, Cambridge University Press, 1992.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*, trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco, Rio de Janeiro, Contraponto, 1999.

KOVÉLAKIS, Eustache. *Philosophie et Révolution, de Kant à Marx*, Paris, PUF, 2003.

KRÜGER, G. *Critique et morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961

LAUTH, Reinhard. *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987.

_____. “Philosophie et Prophétie”, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 1996, número 1, p.85-116.

_____. “La doctrina transcendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la doctrina de la ciência”, trad. Alberto Cira & Jacinto Rivera de Rosales, Madri, UNED, 1999.

LEBRUN, Gerard. *La patience du concept, essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.

_____. “Apresentação” in: *Interesse da razão e liberdade*, Valério Rohden, São Paulo, Ática, 1981.

_____. *O que é poder?*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. “Uma escatologia para a moral” in: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, org. Ricardo Terra, São Paulo, Brasiliense, 1986.

_____. “Hume e a astúcia de Kant”, in: *Sobre Kant*, São Paulo, Iluminuras, 1993.

_____. *Kant e o Fim da Metafísica*, trad. Carlos A. Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993.

LEON, Xavier. *Fichte et son temps*, Paris, Armand Colin, 1922.

LOCKE, J. *Two treatises of government*, Ed. Peter Laslett, Nova Iorque, Cambridge University Press, 1960.

LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF, 1993.

_____. *Kant on the human standpoint*, Cambridge University Press, 2005.

LUXEMBURGO, Rosa. *Gesammelte Werke*, Berlin, Dietz Verlag, vol.1, 1982, p.369-445.

MEINECKE, Friedrich. *The Age of German Liberation, 1789-1815*. Trad. P. Paret e H. Fischer, Los Angeles, University of California Press, 1977.

MANSFIELD Jr., Harvey. "Edmund Burke" in: *Histoire de La philosophie politique*, Leo Straus & Joseph Cropsey, trad. Oliver Sedeyn, Paris, PUF, p. 761-786.

MARTY, François. "Le schématisme du droit et la Révolution Française comme signe historique" in: *L'Année 1793, Kant, sur La politique et La religion*, Dir. Jean Ferrari, Paris, Vrin, 1995.

MARX & ENGELS, *Deutsche Ideologie – I. Feuerbach*, in: *Werke*, vol.3, Berlin, Dietz Verlag, 1958.

NAULIN, Paul. "L'idée de mal radical dans la première philosophie de Fichte", in: *Cahiers philosophiques*, 37, dezembro de 1988, p.53-75.

NEUHOUSER, Frederick. *Fichte's Theory of subjectivity*, Nova Yorque, Cambridge University Press, 1990.

PATON, *The categorical imperative*, New York, Harper, 1967.

PHILONENKO, Alexis. *La Liberté humaine dans la Philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.

_____. *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte em 1793*, Paris, Vrin, 1976.

_____. *L'oeuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984.

_____. "Introdução" in: *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Vrin, Paris, 1993.

_____. *Le transcendantal et le pensée moderne*, Paris, PUF, 1990.

_____. *L'Oeuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1993 (2 volumes).

_____. *La Théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986.

_____. *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997.

PLATÃO, *Apologie de Socrate*, in: *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pleiade, 1950, vol.1.

RADRIZZANI, Ives. *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993.

_____. "La Doctrine de la science et l'engagement historique", in: *Revue de Métaphysique et morale*, 1996, numéro 1, p.23-47.

_____. “Droit et nature: le droit naturel chez Fichte”, in: *Fichte: idéalisme, politique et histoire, Recherches sur la philosophie et le langage*, número 22, 2003, (Atas do colóquio organizado pelo centro Alpino de filosofia alemã), dir. Jean-Marie Lardic.

RAULET, Gerard. *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, Flammarion, 1995.

_____. *Kant, Histoire et citoyenneté*, Paris, Puf, 1996.

REHBERG, A. W. *Recherches sur La Révolution française*, trad. Lukas K. Sosoe, Paris, Vrin, 1998.

REICH, Klaus. *The completeness of Kant's table of judgements*, trad. J. Kneller e M. Losonsky, Stanford, Stanford University Press, 1992.

RENAUT, Alain. *Le système du droit – philosophie et droit dans la pensée de Fichte*. Paris, PUF, 1986.

RIBEIRO DE MOURA, C. A. “Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade”, in: *Racionalidade e Crise*, Discurso Editorial, São Paulo: 2001, p.207-235.

RICHIR, Marc. “Révolution et transparence sociale”, Introdução à tradução francesa de Jules Barni das *Considerações*, Paris, Payot, 1974, p.7-74.

ROHDEN, Valério. *Interesse da Razão e Liberdade*, São Paulo, Ática: 1981.

ROSANVALLON, Pierre. *Le capitalisme utopique, histoire de l'idée de marché*, Editions du Seuil, 1999.

_____. *La démocratie inachevée*, Paris, Gallimard, 2000.

ROVIELLO, Anne-Marie. *L'Institution kantienne de la liberté*. Bruxelas, Ousia, 1984.

SCHOPENHAUER, A. *Über die Grundlage der Moral*, in: “Werke in Zwei Bänden”, vol 1, Munique, Verlag, 1977.

_____. *Fundamento da moral*. Trad. Maria Lucia Cacciola, São Paulo, Martins fontes, 2001.

SOSOE, Lukas. “Kant et Rehberg sur la Théorie et Praxis”, in: *L'Année 1793, Kant: sur La Politique et La Religion*, Dir. Jean Ferrari, Paris, Vrin, 1995, p.145-50.

STRAUSS, Léo. *Droit Naturel et Histoire*, trad. M. Nathan e E. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986.

TERRA, Ricardo Ribeiro. “A doutrina kantiana da propriedade” in: *Discurso*, 1983, n 14, Primeiro semestre, p.113-143.

_____. *Passagens, Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2003.

TILLIETTE, Xavier. *Fichte, la science de la liberté*, Paris, Vrin, 2003.

THOMAS-FOGIEL, Isabelle. *Critique de la représentation-étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000.

TORRES FILHO, Rubens R. *O Espírito e a Letra*, editora Ática, São Paulo, 1975.

VETÖ, Miklos. “Liberté et temps chez Kant”, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 1979, número 1, p.70-91.

_____. *O nascimento da vontade*, Trad. A. Lorencini, São Leopoldo, Editora Unisinos, 2002.

VILLEY, M. “La doctrine Du droit dans l’histoire de la science juridique”, in: *Méthaphysique des Mœurs, Première partie: Doctrine du Droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993.

VLACHOS, G. *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962.

VUILLEMIN, J. *L’Héritage kantien et la Révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954.

_____. “Raison finie et sentiment religieux” in: *L’Année 1793, Kant sur La politique et la religion*, dir. Jean Ferrari, Paris, Vrin, 1995, p.51-60.

WEIL, Eric. *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1990.

ZINGANO, Marco. *Razão e história em Kant*, São Paulo, Brasiliense, 1989.

ZÖLLER, Günter. *Fichte’s Transcendental Philosophy*, Nova Iorque, Cambridge, 1998.

EPÍGRAFES:

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Berlim/Frankfurt, Verlag Ullstein, 1973, p. 327.

HEIDEGGER, M. *Schelling: Le traité de 1809 sur l’essence de La liberté humaine*, trad. Jean-françois Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p.13-4.

LEBRUN, Gerard. “Apresentação” in: *Interesse da razão e liberdade*, Valério Rohden, São Paulo, Ática, 1981, p.21.

PLATÃO. “Lettre VII” in: *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pleiade, 1950, vol.1, p.1186 (326 a).