



“Liberté, Égalité, Fraternité” – “eu”, “tu”, “nós”:

o filosofar político de Fichte¹

*“Liberté, Égalité, Fraternité” – “I”, “you”, “we”: Fichte’s political
philosophy*

Günter Zöller*

Ludwig-MaximiliansUniversität München (LMU), Munique, Alemanha

Resumo

No ano de 2014, não só ocorreu o bicentenário da morte de Johann Gottlieb Fichte, mas também completou cem anos o começo da Primeira Guerra Mundial ou *Grande Guerra*, como ainda é denominada no ocidente. O desembarque dos aliados na Normandia completou cinquenta anos. Além disso, esse ano marcou os doze séculos que nos separam, ou melhor, nos unem à morte de Carlos Magno e dois milênios à de Júlio César Otaviano, conhecido como *Augusto* — todos eles aniversários de grandes acontecimentos políticos e históricos que causaram mudanças profundas e consequências duradouras. Nessa constelação analista, parece oportuno tornar presente a morte de Fichte, em 29 de janeiro de 1814, o qual foi um pensador político nos moldes europeus. Com tal

¹ Tradução de Wagner Quevedo.

* GZ: Doutor, e-mail: zoeller@lmu.de

finalidade, a primeira parte desta conferência expõe o caráter político do filosofar de Fichte. A segunda parte investiga o cunho político de seu filosofar, remetendo-o ao tríplice lema da Revolução Francesa — “Liberdade, Igualdade, Fraternidade” —, ao qual é correlacionada a tríade fichtiana “Eu”, “Tu” e “Nós”. A parte final trata da posição e da função mediais e transitórias do político em Fichte, para quem o Estado nunca é um fim em si mesmo, mas apenas meio para um fim.

Palavras-chave: Política. Europa. Liberdade. Igualdade. Fraternidade.

Abstract

The year 2014 was not only the bicentennial year of Johann Gottlieb Fichte's death. It also marked the centenary of the outbreak of World War I, or the Great War, as it is known among the former Western allies. In addition, in 2014 fifty years had passed since the Allied forces landed in Normandy. That same year saw the celebration of twelve centuries separating the present from (or, rather, in a way, approximating it to) the death of Charlemagne, and of two thousand years since the death of Julius Caesar Octavianus, called Augustus. All of these anniversaries recall monumental political and historical events involving profound changes and far-reaching consequences. In this constellation of anniversaries, it seems appropriate to consider Fichte, whose death occurred on 29 January 1814, as a political thinker of European scope. The first part of this article therefore presents the general political dimension of Fichte's philosophy. The second part examines the political character of his philosophy by invoking the three-part motto of the French Revolution — “Liberty, Equality, Fraternity” —, which then is associated with the Fichtean triad of “I”, “You” and “We”. The final part is concerned with the instrumental and transitional position and function of the political in Fichte, for whom the state is never an end in itself, but always only a means to an end..

Keywords: Politics. Europe. Liberty. Equality. Fraternity.

"A política é agora o destino."
(Napoleão a Goethe, Erfurt, outubro de 1808)

Introdução: O filosofar político

Se a filosofia é — na expressão de Hegel — seu tempo apreendido em pensamento, então a relação de uma filosofia com seu presente, expressa na afirmação, vale especialmente para aquela forma do filosofar que dispõe, com a comunidade estatal, de um objeto essencialmente variável e que, não raro, como "filosofia política", reivindica, possui ou adquire ela mesma um caráter profundamente político. Mais do que outros domínios ou disciplinas filosóficos, a filosofia política parece ser, por isso, tanto formada quanto tangenciada, tanto determinada quanto limitada pelo seu tempo. A temporalidade da filosofia política se manifesta de modo evidente na natureza e extensão da imaginação política com que a filosofia aprecia e avalia cada vez o convívio estatal. O horizonte da filosofia política é tipicamente delimitado — tanto aberto quanto fechado — por experiências temporais com as formas e normas da vida comunitária na estrutura estatal. Para os filósofos políticos da Grécia clássica, a injustiça institucional da escravidão é tão irrepresentável quanto foi até há pouco tempo a forma de governo democrática para os filósofos políticos pós-clássicos.

Mas a vinculação temporal da filosofia política, a ser evidenciada recorrendo ao dito de Hegel, permaneceu por muito tempo igualmente invisível e impensável. A própria época, incluindo suas experiências e representações políticas, determina tanto a reflexão filosófica sobre a comunidade estatal que deixam de ser considerados o respectivo cunho específico daquela reflexão e sua diferença em relação a outras representações político-filosóficas. Desse modo, é bem possível que mude o horizonte político no qual a filosofia reflete sobre o político, mas, em geral, a mudança como tal não é nem tematizada nem refletida.

Só a virada historicista da filosofia moderna introduziu também na filosofia política uma consciência de história e, especialmente,

de historicidade, em cuja origem se encontra a diferença histórica entre antigos e modernos, entre antiguidade e modernidade. Com Vico, Montesquieu e Herder, aflora nas três culturas continentais dominantes do século XVIII uma concepção da história que observa e considera a diversidade e a identidade, a diferença e a unidade na formação dos povos segundo espaço e tempo, para assim abranger o curso global da história na alternância de épocas e nações (cf. ZÖLLER, 2013b, p. 253-271). Com a formação multifacetada da filosofia da história, os pensadores do século XVIII transpõem a ideia de desenvolvimento — que caracteriza a biologia em formação com o logo antiquado título de “história natural” — da natureza para o ser humano e da vida dos indivíduos para o nível do gênero (cf. ZÖLLER, 2001, p. 476-489).

A formação completa de um pensamento filosófico orientado historicamente, que entende a história como desenvolvimento, encontra-se, depois dos primeiros esforços históricos e historicistas do século XVIII, no idealismo alemão, o qual reúne gênese histórica e sistema meta-histórico na concepção complexa de um sistema genético e de sua gênese sistemática. Assim, Hegel desdobra o sistema da filosofia como história do desenvolvimento do espírito. Schelling segue a história do desdobramento de Eu e Absoluto (cf. ZÖLLER, 2012, p. 221-236). Tanto Hegel como Schelling submetem, com isso, também a dimensão política da realidade produzida pelo espírito e, especialmente, o Estado à ideia de desenvolvimento.

Especialmente para Hegel, o ordenamento estatal é componente da lógica histórica e, com isso, de um curso lógico da história, que deve culminar nas realizações políticas da própria época, na medida em que estas sejam consideradas segundo sua potencialidade espiritual. Em Schelling, ao contrário — mais precisamente no Schelling tardio, com sua dupla filosofia de mitologia pagã e revelação cristã —, o presente se encontra sob a ressalva de fracasso e queda.

Também Fichte, o terceiro principal representante do idealismo alemão, compartilha a concepção idealista de desenvolvimento do espírito humano em geral e a apreciação histórico-filosófica do Estado em particular. Mas diferentemente de Hegel, cuja perspectiva política primária se volta para o presente, e de Schelling, que sobretudo em sua

fase tardia liga a perfeição ao passado, o pensamento político-filosófico de Fichte é dirigido ao futuro. Fichte pode ser verdadeiramente considerado o descobridor e o pioneiro de uma filosofia do futuro, a qual se torna então programa, com Feuerbach e Marx, tanto filosófica quanto politicamente (cf. ZÖLLER, 2013a).

O futuro como categoria de temporalidade político-filosófica também não é, em Fichte, um presente simplesmente iminente e que mais tarde vem a ocorrer. Para Fichte, o futuro é obra humana e resultado de empenho e esforços humanos, sem os quais ele poderia não acontecer ou ser perdido. Por isso, o futuro é, para Fichte, essencialmente "aberto" e objeto de uma criação humana que deve suceder de forma "livre" — com a liberdade de um agir histórico que pode seguir leis sem ser obrigado a obedecê-las. Fichte compreende como "arte" a relação do homem com seu próprio futuro, a ser realizado por ele, e como "artistas", melhor, como "livres artistas do futuro", os agentes político-filosóficos da humanidade futura (FICHTE, 1962, II/16, p. 34)².

A orientação original para o futuro confere ao filosofar de Fichte uma dinâmica agressiva e ofensiva, que ultrapassa intencionalmente passado e presente e é marcada pelo firme esforço em direção ao novo e ao outro. Em contraposição à reivindicação do futuro livre, marca do filosofar de Fichte, o filosofar de Hegel aparece como primariamente voltado para a reconciliação com o presente, e o de Schelling como essencialmente mergulhado em um passado nostálgico. Consequentemente, também a liberdade, como característica fundamental do agir humano, ganha traços específicos em Fichte, Hegel e Schelling. Em Hegel, trata-se da compreensão da liberdade alcançada e conquistada pelo homem moderno. Para Schelling, especialmente em suas fases intermediária e tardia, a liberdade é essencialmente liberdade passada, perdida, não alcançada, tanto sob as condições humanas em geral quanto sob as condições da existência moderna em particular. Para Fichte, ao contrário, a liberdade é a meta distante e o fim reivindicado para o autodesenvolvimento humano.

² Sobre a dimensão política da formação humana em Fichte, cf. Zöller (2009, p. 42-62).

A liberdade não é, portanto, em Fichte, apenas modo e método de preparação do futuro a ser livremente realizado. A liberdade constitui também o alvo e a finalidade do tempo a ser produzido e efetivado desse modo. Para Fichte, a história do autodesenvolvimento humano é essencialmente a história da liberdade: a história da conquista da liberdade, em liberdade e pela liberdade. A orientação da história, em especial da história política, para o futuro livre a ser livremente constituído, confere à filosofia de Fichte um caráter inteiramente prático. A *prima philosophia* de Fichte — a doutrina da ciência — é também, e justamente como filosofia eminentemente teórica e marcadamente especulativa, por isso mesmo, orientada e motivada praticamente (cf. GEORG; ZÖLLER, 2006). Como saber e, em especial, como meta-saber ou saber do saber transcendental, a doutrina da ciência está objetivamente relacionada àquela dimensão do agir autônomo que Fichte prefere denominar — com uma expressão emprestada do pensamento de F. H. Jacobi — de “a vida” (cf. SCHRADER, 1972).

Além disso, a referência vital da filosofia como doutrina da ciência não é apenas de tipo teórico e limitada à cognição. A filosofia de Fichte é também e precisamente prática em sua intervenção formadora na realidade histórica. É verdade que Fichte duvida em geral da possibilidade da eficiência imediata da especulação para a vida, criticando particularmente a representação mais tradicional da filosofia como doutrina prática da sabedoria de vida. Mas ele atribui, especialmente, à filosofia reformulada e elaborada como doutrina da ciência a capacidade de atuar sobre a disposição espiritual e moral (“modo de pensar”, “espírito” — cf. FICHTE, 1962, I/4, p. 211, nota, e GA I/6, p. 354) do homem que se apropria livremente do meta-saber filosófico e, assim, proporciona indiretamente eficácia prática à doutrina da ciência.

Mas a eficiência da filosofia intencionada por Fichte não diz respeito apenas à fundação geral da condução da vida em princípios filosoficamente mediados pela razão. Diferentemente das tradicionais doutrinas de sabedoria, que são dimensionadas via de regra eticamente e almejam o aperfeiçoamento moral geral, a filosofia eminentemente prática de Fichte se dá *concretamente* — como reflexão prática sobre relações de vida específicas e humanas, tendo em vista seu aprimoramento

específico. Isso vale em sentido estrito para a ampliação ética da doutrina da ciência em um "sistema da doutrina dos costumes" (título da primeira publicação moral de Fichte) como ética concreta (cf. ZÖLLER, 2005), mas também para outros domínios da condução e do aperfeiçoamento filosoficamente fundados da vida, entre os quais, não menos importante, a efetividade política.

Embora a reflexão filosófica que incide sobre a práxis política não se torne em Fichte direta e imediatamente política prática, o pensamento político-filosófico de Fichte é orientado de modo profundo e abrangente para a vida política concreta. Mais ainda: o filosofar político de Fichte é verdadeiramente animado pela realidade política tal como ele pessoalmente a vivencia e explora filosoficamente. Da Revolução Francesa, passando pelas guerras napoleônicas até as guerras de libertação, os acontecimentos políticos da história mundial fornecem a Fichte ocasião e inspiração para o desenvolvimento de um pensar filosófico que, praticamente, coloca a liberdade no centro e, teoricamente, toma-a como princípio (cf. ZÖLLER, 2011b).

Mas a temporalidade atual do filosofar de Fichte, em geral, e de seu filosofar político, em particular, confere ao seu pensamento, além do vínculo com o tempo, também a indissociabilidade deste. Aquele que argumenta filosófica e politicamente como Fichte, recorrendo a acontecimentos contemporâneos, também carrega em seu filosofar político marcas específicas dessas circunstâncias temporais, as quais, se não limitam o pensar, acabam por datá-lo. A datação específica que entra no filosofar político de Fichte, por meio de sua conexão com a realidade histórica da época, confere a esse pensamento uma atualidade que envelhece rapidamente e um sentido presente que é facilmente esquecido. Nem por isso o pensamento político de Fichte se torna simplesmente caduco e insignificante. Antes, precisamente em função de seus nexos com o real, hoje incompreensíveis e facticamente ultrapassados, o filosofar político de Fichte se presta para a apropriação direcionada por meio de outras perspectivas e interesses.

Assim, do defensor da emancipação civil, como Fichte se distinguira em seus escritos de juventude sobre a Revolução Francesa (*Reivindicação da liberdade de pensamento, Contribuição para retificar o juízo*

do público sobre a Revolução Francesa), pode surgir o porta-voz do jacobinismo. Do advogado da justiça social econômica, em cujo papel Fichte esboça um escrito político sobre a paz em perspectiva econômica (*O estado comercial fechado*), pode surgir o defensor do socialismo estatal e da economia planificada. Do representante da liberdade republicana, tanto na política interna quanto na externa, que se intromete com pregações patrióticas no discurso dos dominadores e detentores de poder (*Discursos à nação alemã*), pode surgir o pioneiro do nacionalismo e do militarismo (cf. ZÖLLER, 2008). Perde-se nisso o sentido originário, específico tanto sistemática quanto historicamente, que cabe aos conceitos filosóficos e às prescrições políticas de Fichte no contexto concreto de seu filosofar político.

Eu, Tu, Nós

Entre as circunstâncias históricas e os acontecimentos políticos, nenhum marcou de modo tão profundo e duradouro o pensamento político de Fichte quanto a Revolução Francesa. O próprio Fichte relatou a influência filosófica dela sobre ele com uma analogia político-filosófica:

Meu sistema é o primeiro sistema da liberdade; assim como aquela nação (*i.e.*, a francesa) arranca o homem dos grilhões externos, meu sistema o arranca das amarras das coisas em si e da influência externa que o enredam mais ou menos em todos os sistemas até hoje, mesmo o kantiano, e o coloca como essência autônoma em seu primeiro princípio (FICHTE, 1962, III/2, p. 298).³

Fichte detalha em seguida, no mesmo esboço de carta, a sincronia de seu amadurecimento filosófico com o processo de desdobramento da Revolução Francesa, referindo-se de modo explícito à origem política específica de sua inspiração política geral:

³ Esboço de carta a J. I. Baggesen, abril/maio de 1795.

Ele (*i.e.*, meu sistema) surgiu, por meio de luta interna comigo mesmo, nos anos em que ela (*i.e.*, a Revolução Francesa) conquistava a liberdade política com força externa; não sem sua intervenção (*i.e.*, da nação francesa); foi seu valor que me elevou e engendrou em mim aquela energia necessária para compreendê-la. Na medida em que eu ia escrevendo sobre sua revolução (*i.e.*, a da nação francesa), vinham-me como que por recompensa as primeiras indicações e ideias desse sistema (FICHTE, 1962, III/2, p. 298).

O contexto biográfico da autointerpretação enfaticamente político-filosófica de Fichte, no ano de 1795, é seu firme propósito de abandonar a cátedra de Iena e deixar a Alemanha, para realizar, como pensionista da nação francesa em uma de suas regiões periféricas de língua alemã (Alsácia, Renânia), seu projeto de longo prazo de, numa língua cultural universal (latim), uma filosofia transcendental kantiana ("doutrina da ciência") radicalizada tanto política quanto filosoficamente. Nisso, Fichte está certamente ciente da reação esperada a uma tal mudança de lado filosófico-político, prevendo o "ódio e inveja da [minha] pátria".

Sabemos que a mudança de cidadania de Fichte não se tornou realidade. Ele permaneceu em Iena e, poucos anos depois, perdeu sua cátedra, em função da famosa querela do ateísmo, se mudou para Berlim, onde atuou vários anos como docente privado e onde, finalmente — depois de intervalos como docente nas universidades de Erlangen (1805) e de Königsberg (1807) —, a partir de 1809, passou a dar aulas na universidade recém-fundada, até quase o fim de sua vida, em 29 de janeiro de 1814, na qual ele também atuou como primeiro reitor eleito e como decano da Faculdade de Filosofia. Diferentemente de Goethe e de Hegel, dos quais pelo menos o último compartilhou do entusiasmo inicial de Fichte pela Revolução Francesa, Fichte não se tornou um admirador de Napoleão no decurso desses anos, desprezando-o em vez disso, pois via nele sobretudo o traidor da revolução e o usurpador e conquistador da Europa.

Mas a identificação com as palavras de ordem programáticas da Revolução Francesa também se conservou nos anos berlinenses de Fichte, sobretudo com seu *páthos* de liberdade (*liberté*), mas também

com os dois outros lemas de militância: o apelo à igualdade (*égalité*) e à fraternidade (*fraternité*). Fichte incorpora a tríade de modo levemente universalizado como trindade normativa de liberdade, igualdade e comunidade. Mas a proximidade do pensamento político de Fichte com a Revolução Francesa vai além dos seus três pontos políticos programáticos. Também a feitura sistemática do pensamento político de Fichte se encaixa na sequência de liberdade, igualdade e comunidade, transpondo-a para a sistemática de Eu, Tu e Nós, no âmbito da doutrina da ciência.

O próprio Fichte propõe a analogia entre a autonomia civil (“liberdade política”), conquistada com a revolução na França, e a autonomização em seguida empreendida por ele, na apresentação inicial da doutrina da ciência, do Si dependente de ordenamentos supostamente dados, em direção ao Eu independente. Para a obtenção da liberdade do eu e do eu livre no elemento da *liberté*, entra em seguida, já no jovem Fichte, a ampliação da reflexão filosófica centrada no Eu por meio do Outro (“Tu”), que, como outro Eu, forma o objeto de solicitação unilateral (“interpelação” ou “convite”, *Aufforderung*) e reconhecimento bilateral (“reconhecimento”). Por fim, já o jovem Fichte amplia a cena originária de socialidade entre Eu e Tu, configurada de modo binário e recíproco, para uma comunidade genuína de Eus plurais e iguais, ligados uns aos outros em liberdade.

A transposição das palavras de ordem política de liberdade, igualdade e fraternidade (ou comunidade, em Fichte) para os conceitos fundamentais sistemáticos de Eu, Tu e Nós, ocorre em Fichte de modo duplo: como averiguação altamente abstrata dos momentos formais e modos funcionais de autoconsciência na doutrina da ciência em sentido estrito (“doutrina da ciência *in specie*” — cf. FICHTE, 1962, II/8, p. 376); e como derivação (“dedução”) das condições concretas da constituição factual do Eu (“autoconsciência”) na doutrina da ciência aplicada aos domínios do direito, da moral, da história e da política. Em face do prolongamento temporal e da construção passo a passo da sistemática de Eu, Tu e Nós, formou-se, já entre os contemporâneos de Fichte, a falsa impressão de uma progressão sucessiva e de uma correção posterior de suas concepções, como se uma focalização inicial sobre o Eu

fosse ampliada, suplementada e complementada gradualmente para a inclusão do Outro e da comunidade.

Mas o Eu inicial de Fichte não é um Eu singular ou um indivíduo inicialmente centrado em si e que, então, teria progredido para um outro Eu e a partir dele, seguido ainda para um Nós comunitário. O Eu com o qual a doutrina da ciência opera é antes um Eu genérico e, nessa medida, supraindividual — antes o princípio da egoidade do que um tipo de Eu. De um tal Eu pré-individual, "puro" ou "absoluto", deve-se antes de tudo derivar ou "deduzir" o Eu individual — segundo o programa de sistema da doutrina da ciência. Com isso, o interessante do procedimento de Fichte está no fato de que o Eu individual como tal não pode surgir isolado e autônomo, mas apenas mediante seus iguais e em interação com seus iguais. Nessa medida, para Fichte, Eu e Tu são igualmente originários, e não há Eu sem Tu. Também o passo sistemático derivado, de Eu e Tu para o Nós, ocorre, no caso, não posteriormente, mas originariamente com a constituição diferencial dos Eus particulares apreendidos, um em face do outro, na relação Eu-Tu.

Certamente na apresentação externa e publicística que Fichte confere à doutrina da ciência em conferências e publicações, o desdobramento da sistemática de Eu, Tu e Nós se encontra espalhado em várias obras isoladas e em distintos grupos de obras. Inicialmente, a exposição do Eu se encontra na apresentação mais estrita e propriamente dita da doutrina da ciência (*Fundação de toda a Doutrina da Ciência*, 1794-95), que distingue entre a forma funcional originária do Eu enquanto incondicionado possibilitante de si ("põe a si mesmo") e sua autodiferenciação primária em Eu determinado e determinante ("Eu teórico", "Eu prático") (cf. ZÖLLER, 1996). O pronome nominalizado que surge ocasionalmente na segunda pessoa do singular — "Tu" (cf. FICHTE, 1962, I/2, p. 337) — ainda não designa nesse curso abstrato da reflexão um correspondente pessoal, mas apenas o que está diante do Eu em geral ("não-Eu"), cujo surgimento remonta ao trabalho do Eu ("contrapor").

Também a dedução do Eu particular, empreendida na assim chamada *Nova apresentação da Doutrina da Ciência ou Doutrina da Ciência nova methodo*, dos anos de 1796-99, não está focada na ação recíproca

real ou na interação dos Eus particulares entre si. No primeiro plano da doutrina do Eu apresentada geneticamente, encontra-se muito mais a individuação como tal, a qual Fichte compreende como determinação limitante (“selecionar”) do determinado individual a partir de um determinável pré-individual (“massa” — cf. FICHTE, 1962, IV/3, p. 470). Com isso, a “massa-Eu” preliminar é concebida por Fichte de modo prático como a forma virtual da vontade (“puro querer” — cf. FICHTE, 1962, IV/3, p. 184), que está na base de todo querer individual, particular e determinado, possibilitando-o. Além disso, encontra-se no complexo da *Nova apresentação da Doutrina da Ciência* uma geração genérica do Tu como realização constituinte do Eu, na qual é destacado da massa de não-Eu um não-Eu constituído em si mesmo qual outro eu.

O passo do Eu e Tu para o Nós é dado pela doutrina da ciência em sentido mais estrito nas versões tardias, as quais concebem o Eu como momento de constituição do saber (“forma do Eu” — cf. FICHTE, 1962, II/17, p. 33) e expõem a reivindicação de validade que ultrapassa o eu singular nesse saber. Com “Nós” (FICHTE, 1962, II/8, p. 232), não é caracterizada nisso a pluralidade participativa de pessoas, mas a generalidade supraindividual da validade. Desse modo, o recurso a um Supra-Eu nas apresentações tardias corresponde ao emprego de um Pré-Eu (“Eu absoluto”, “querer puro” — cf. FICHTE, 1962, I/2, p. 271; FICHTE, 1962, IV/3, p. 441) das primeiras apresentações da doutrina da ciência. Nessa medida, o “Nós” da doutrina da ciência não quer dizer pluralidade e individualidade interativa, mas validade interindividual e indiferença individual.

A armação básica da sistemática de Eu, Tu e Nós, apenas esboçada nas apresentações da doutrina da ciência, tem seu acabamento concreto numa doutrina transcendental dos princípios de socialidade no quadro da doutrina da ciência aplicada. Na arquitetônica sistemática de Fichte, está prevista uma aplicação escalonada da doutrina da ciência propriamente dita nos quatro domínios de objeto do saber filosófico, na forma de natureza, direito, ética e religião. Por circunstância externa (a querela do ateísmo e a ausência de vínculo acadêmico), a aplicação da filosofia primeira à filosofia da natureza e à filosofia da religião não é levada a cabo nem em Iena, nem em Berlim. Por outro

lado, foram redigidas as doutrinas do direito e dos costumes nos anos de Iena e de Berlim, entre as quais encontram-se as versões de Iena que o próprio Fichte enviou para publicação (*Fundação do Direito Natural*, 1796/97; *O sistema da Doutrina dos Costumes*, 1798). Além disso, as apresentações tardias fazem referências explícitas às versões anteriores, que foram elaboradas de modo mais minucioso e relacionadas de modo mais específico à doutrina da ciência em sentido estrito. As primeiras apresentações publicadas da doutrina do direito e da ética podem valer, por isso, como representativas da teoria transcendental-crítica da sociedade de Fichte.

Na elaboração teórica dos princípios da doutrina da ciência aplicada às esferas do direito e da moral, Fichte empreende uma diferenciação metódica e arquitetônica que tem consequências consideráveis, não só para sua doutrina da sociedade em geral, mas também para sua concepção de sociedade civil e comunidade estatal. Diferentemente de Kant, que concebe e realiza tanto o direito quanto a ética ("doutrina da virtude") como componentes essenciais de uma filosofia prática abrangente ("filosofia moral"), dividida em duas partes (cf. KANT, 1922, VI, p. 218-221), Fichte delega o domínio do direito, bem como a esfera da política a ele subordinada, à filosofia teórica. Em vez de, como Kant, subordinar (cf. KANT, 1922, VI, p. 230s.; p. 305-308) também o direito e, em seu séquito, até mesmo a política a um princípio moral incondicional na forma do imperativo categórico do direito e, assim, moralizar a filosofia do direito e a filosofia política em uma perspectiva normativa ("política moral" — cf. KANT, 1922, VIII, p. 378), Fichte subordina o direito e a política ao postulado teórico do pensar e do agir consistentes e consequentes ("consequência continuada" — cf. FICHTE, 1962, I/3, p. 355) e ao mandamento pragmático do cálculo prudencial.

Direito e política emergem, assim, em Fichte, como objetos de tecnologia social prudencial que só posterior e adicionalmente recebem uma sanção especificamente moral no âmbito da ética. O fundamento de validade puramente jurídico do direito e da política nele apoiada não é, em Fichte, uma obrigação moral incondicionada, mas uma argumentação transcendental que esclarece relações proto-jurídicas entre indivíduos racionais como condições de possibilidade de

autoconsciência funcional. Para Fichte, o Eu singular só pode realizar a própria capacidade racional em relação a outros iguais a ele. Com isso, a condicionalidade social de individuação vale primeiro para a cena originária da iniciação de um ser racional, a princípio apenas virtual, por meio de um indivíduo racional já factual (“interpelação” ou “convite”) e de sua prática social de ver e tratar o racional latente diante de si como um ser igual a ele (“reconhecimento” — cf. FICHTE, 1962, I/3, p. 342, 351, 355).

Sob o pressuposto do agir logicamente consequente, a prática originariamente unilateral de interpelação e reconhecimento se amplia além de sua função fundante, convertendo-se em continuado tratamento igualitário de seres racionais. Segundo Fichte, a recongnição recíproca acontece nisso, em princípio, voluntariamente. Só quando ela é institucionalizada de modo jurídico e estatal, por meio de construções sócio-contratuais, pode o reconhecimento factual ser imposto com consequências penais no caso de sua recusa. Seu caráter originariamente jurídico e primariamente estatal distingue o conceito social fundamental de reconhecimento de Fichte em relação a suas apropriações posteriores, as quais — a começar por Hegel — introduziram no conceito de reconhecimento relações sociais específicas com normatividade própria. Em Fichte, ao contrário, o objeto próprio de reconhecimento é o indivíduo racional como tal, independentemente de sua posição social ou caráter individual.

O caráter puramente jurídico da relação de reconhecimento é expressão da consideração propriamente fichtiana do trio liberdade, igualdade e sociabilidade na passagem sistemática do Eu jurídico pelo Tu jurídico, em direção ao Nós jurídico. À falta de uma normatização incondicionalmente vinculante e genuinamente moral do agir jurídico corresponde, em Fichte, uma formalização e legalização das relações livres, iguais e comunitárias de ordenamento entre juridicidade e estatalidade. Na primeira doutrina do direito e do Estado de Fichte, a liberdade é o caráter formal essencial de um ser racional dotado de vontade e capaz de ação (“prático”), o qual está em condições de, livre de coações externas, estabelecer fins e realizar fins postos. O direito originário pré-político, “natural”, à determinação e ao exercício livre da

vontade, encontra seu limite na presença factual de outros seres dotados de razão e liberdade, com uma pressuposta legitimação originária igual para o querer e o agir livres. A instituição do direito, em geral, e o estabelecimento do Estado, em particular, servem, em Fichte, para possibilitar em princípio e efetivar na prática a autorização natural da liberdade ("direito natural") de cada um.

A garantia jurídica da liberdade é alcançada pela limitação da liberdade de cada um às condições de sua compatibilidade com a liberdade de todos os outros. Em Kant, que nesse ponto dá continuidade às reflexões de Rousseau sobre a relação de liberdade natural e civil, a universalização extensional e a limitação intensional da liberdade apresentam propriamente sua efetivação, diante da qual a "liberdade [...] selvagem" (KANT, 1922, VIII, p. 357), anterior ao Estado de direito, mostra-se tão deficitária quanto precária. Em Fichte, ao contrário, a liberdade condicionada pelo contrato social — a liberdade juridificada e estatizada — não é em primeira linha liberdade realizada, mas restringida, mesmo que a limitação recíproca da liberdade ocorra por boas razões e mediante um suposto acordo entre os membros do pacto social.

Se o conceito de liberdade da doutrina do direito de Fichte é fundamentado originariamente de modo individual e, em seguida, limitado de modo interindividual, o conceito jurídico de igualdade do jovem Fichte diz respeito à igualdade de todos os indivíduos racionais práticos e diferentes, como portadores do direito originário à liberdade. Como liberdade socializada ou "liberdade universal", a liberdade jurídica contém em si, para Fichte, "igualdade universal" ou a liberdade de iguais entre si e em relação com outros seus iguais (FICHTE, 1962, II/16, p. 52, 72; FICHTE, 1962, I/16, p. 176). De acordo com isso, o reconhecimento jurídico a ser promovido vale não para o indivíduo em sua particularidade, mas para sua personalidade pura, seu caráter como sujeito de direito ou, mais precisamente, como detentor de direito originário ao direito e a direitos. A liberdade igual dos iguais livres, que une Eu e Tu em reconhecimento recíproco, constitui no jovem Fichte o Nós de uma comunidade puramente jurídica. O vínculo dessa comunidade de reconhecimento é o respeito recíproco dos sujeitos de direito regulado pelo direito. O Estado previsto pela primeira doutrina

do direito de Fichte é, de acordo com isso, o Estado de direito como comunidade política para a fundação e a garantia de um ordenamento jurídico da liberdade.

Política e metapolítica

Com o avanço sistemático do direito para a ética (“doutrina dos costumes” — cf. FICHTE, 1962, I/5, p. 22), realizado pela doutrina da ciência aplicada, também os conceitos fundamentais comunitários de Eu, Tu e Nós ganham em Fichte uma ressignificação ética. Assim, no lugar do Eu livre em seu arbítrio da esfera do direito entra o Eu eticamente autodisciplinado em conformidade (“sujeição” — cf. FICHTE, 1962, I/5, p. 48, grifado no original) com o conceito racional da autonomia absoluta a ser buscada. Além disso, a posição do Tu juridicamente igual é ocupada pelo membro solidariamente vinculado da comunidade ética (“comunidade” — cf. FICHTE, 1962, I/5, p. 229). Por fim, a posição da comunidade puramente jurídica de interpelação e reconhecimento é substituída pela fusão ética dos indivíduos em uma totalidade de seres puramente racionais.

O acabamento especificamente ético da tríade duplamente correlata de Eu, Tu e Nós, bem como de liberdade, igualdade e comunidade, complementa a concepção liberal e igualitária de Fichte com uma concepção oposta, comunitária e solidária, de comunidade ética. Ao lado da perspectiva jurídica de promoção e efetivação da individualidade plural, entra, assim, em Fichte a visão ética do indivíduo como meio (“ferramenta e veículo” — cf. FICHTE, 1962, I/5, p. 210, grifado no original) para a promoção e a efetivação da autonomia da razão. Se o indivíduo racional como tal é o ponto central da doutrina do direito de Fichte, encontra-se no centro de sua doutrina dos costumes a razão enquanto tal — como ponto de partida e como estado final pré-individualistas, entre os quais se situaria o esforço infinito para tornar éticos todos os estados naturais e relações sociais.

Alguns intérpretes entenderam a mudança do liberalismo jurídico para o comunitarismo ético, na doutrina da ciência aplicada, como

traição do Fichte autoritário contra o esclarecido. Em vez de atribuir a Fichte uma mudança precoce de sistema, contudo, recomenda-se compreender a diferença específica entre direito e ética como uma mudança de ponto de vista intencionada e planejada, que abre perspectivas alternativas e complementares para a complexa realidade da vida, à qual pertencem também, no esquema sistemático de Fichte, os domínios do saber da natureza e da religião, cuja conclusão integradora é constituída pela própria filosofia, em sua forma global como doutrina da ciência (cf. FICHTE, 1962, I/9, p. 106-112).

Mas as visões de mundo objetivamente independentes umas das outras, e nessa medida também autossubsistentes a par de toda complementação recíproca, não se encontram em Fichte lado a lado com direitos iguais. Elas formam bem mais, no entendimento de Fichte, uma série ascendente de visão e compreensão progressivamente mais adequada, que leva da filosofia da natureza, passando pela doutrina do direito, até a doutrina dos costumes, e daí, pela doutrina da religião, até a doutrina da ciência. Nesse progresso sistemático, chega-se, no horizonte do ponto de vista ético, a uma apreciação da perspectiva do direito e do Estado, a qual ultrapassa intencionalmente sua vinculação a um ponto de vista, sem contestar a independência e a autodeterminação da esfera jurídica como tal.

A passagem sistemática do direito para a ética contém, em primeiro lugar, a sanção moral adicional do ordenamento legal fundamentado de modo puramente jurídico. Além disso, a visão especificamente ética do mundo abre, em Fichte, a perspectiva para um futuro longínquo já não mais marcado pela forma estatal do direito. Em concordância com o assim chamado *Mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, e antecipando posições dos hegelianos de esquerda, Fichte prognostica e propaga a substituição complementar do ordenamento jurídico-político da liberdade pelo ordenamento ético-moral da razão: "Fica suprimido o Estado como poder legislador e coercitivo [...]" (FICHTE, 1962, I/5, p. 227, grifado no original). Com isso, Fichte contrasta a realidade do Estado de direito, marcada por indivíduos plurais e sua diversidade, com o regimento puro da razão determinado por uniformidade e universalidade. À autorização jurídica de cada

indivíduo para agir livremente, desde que não limite a liberdade dos outros indivíduos, contrapõe-se a obrigação ética de agir como todos, almejando-se que todos ajam igualmente (FICHTE, 1962, I/5, p. 226).

A vinculação a um ponto de vista e a limitação de perspectiva da esfera do direito em relação ao modo de ver da ética, mas também em relação à visão de mundo religiosa, manifesta-se, do modo mais marcante, na apreciação geral de Fichte da comunidade jurídico-política do Estado como um mero “meio” (FICHTE, 1962, II/16, p. 125, grifado no original)⁴ para um fim. Primeiramente, a instituição e o ordenamento do Estado servem à imposição do direito com a finalidade do uso livre e individual do arbítrio. Em seguida, como espaço social juridicamente pacificado, o Estado serve para a garantia de uma condução da vida com vista ao autoaperfeiçoamento ético de sua cidadania. Por fim, na avaliação confiante de Fichte, o Estado trabalha em sua autossuperação por meio do autoaperfeiçoamento de sua constituição jurídica, a ser empreendido a longo prazo na história, servindo assim à finalidade de converter o direito fundado e protegido por coerção em juridicidade voluntária e liberdade internalizada.

A orientação última do Estado para além de si mesmo, ligada à subordinação do Estado a instâncias e instituições sucessivas e superiores de convívio humano, confere ao pensamento de Fichte, apesar de toda a sua intensidade e tenacidade, um traço condicionado e limitado. Associado a isso, o caráter instrumental e condicional do político em Fichte explica também a volatilidade e variabilidade de suas posições políticas, as quais sempre se encontram no contexto de concepções filosóficas mais abrangentes, mediante condições de uma transposição estrategicamente bem-feita. Assim, o cosmopolita esclarecido pode defender e promover o patriotismo como estágio prévio oportuno da unificação cosmopolita. O defensor da Revolução Francesa pode se tornar o advogado agitador de uma nação cultural alemã.

Contudo, a mediatização e instrumentalização do político em Fichte possui, por seu turno, uma dimensão e direção eminentemente políticas. Com ela, deriva do político, como que da arena de disputa

⁴ Sobre isso, cf. também Zöller (2011a).

juridicamente regulada sobre questões de interesse público — da *res publica* —, o pós-político em sua marca característica de realização de princípios de ordenamento sociais superiores, de caráter ético ou religioso. A política de participação se torna metapolítica de instrução. Fichte executa programaticamente a refuncionalização metapolítica do político, em suas *Preleções sobre conteúdos diversos a partir da filosofia aplicada* (FICHTE, 1962, II/16, p. 15, grifado no original), do semestre de verão de 1813, em Berlim, publicadas postumamente sob o título de *A doutrina do Estado ou sobre a relação do Estado originário com o reino da razão* (1820). A filosofia política da história da humanidade, apresentada pelo último Fichte, é essencialmente concebida como história do progresso jurídico alcançado politicamente.

Na *Doutrina do Estado* tardia, Fichte procura situar o desdobramento teórico do conceito de direito e a realização prática do ordenamento jurídico em um quadro da história universal, que vai dos despotismos do antigo oriente próximo, passando pelos gregos e romanos "livres", até o próprio presente, seguindo, além disso, para o futuro distante de uma humanidade juridicamente aperfeiçoada. No centro da historiografia político-filosófica de Fichte encontra-se a oposição entre mundo antigo e mundo moderno, que reformula e dá continuidade ao contraste cultural setecentista entre admiradores da antiguidade e advogados da modernidade (*querelle des anciens et des modernes*).

Fichte atribui ao mundo antigo, especialmente aos gregos e aos romanos, um movimento progressivo desde o domínio política e juridicamente arbitrário (déspotas, tiranos) para o domínio do direito e da lei e, especialmente, para um estado final de justiça pública que ele denomina de *igualdade jurídica de todos os cidadãos* (FICHTE, 1962, II/16, p. 122) — uma representação jurídica que diz respeito apenas à observância e à distribuição de direito e que ainda concorre com a existência da desigualdade na posse e na aquisição de direitos. Para Fichte, os direitos no mundo antigo são direitos civis que competem aos homens enquanto cidadãos de uma comunidade político-jurídica específica, ao passo que são negados àqueles que se encontram fora dessa comunidade.

A superação da distribuição e concessão desigual de direitos, e de sua completa negação ou perda ocasionada, é vista por Fichte só no mundo moderno, situado por ele sob o signo da revolução político-teológica do cristianismo. No lugar da herança antiga da “igualdade do direito”⁵, especialmente a romana, entra em cena, ao menos na perspectiva teórica ou normativa, a “igualdade dos direitos” ou o provimento de todos com os mesmos direitos (“supressão de toda dominação e desigualdade civil” — cf. FICHTE, 1962, II/16, p. 132). O critério de fundação da igualdade jurídica, tanto em vista da posse como da aquisição de direitos, já não é primariamente o *status* civil do sujeito de direito, mas a qualidade fundamental juridicamente relevante de um ser humano (“direitos humanos” — cf. FICHTE, 1962, II/16, p. 55).

Mas Fichte não se dá por satisfeito com a sequência histórica de representação jurídica antiga e moderna e ordenamento jurídico antigo e moderno. Fichte prevê, para o curso futuro da história da humanidade, um progresso jurídico radical que vai ainda além do desenvolvimento da igualdade do direito para a *igualdade* dos direitos. A reforma jurídica futura considerada por Fichte não diz respeito certamente à extensão e à intensão de direito e direitos, mas ao seu modo de validade, ao modo e à maneira de sua observação e obediência. A prática jurídica corrente até o presente se encontra, segundo Fichte, via de regra sob o princípio de execução da coerção, a qual, também como coerção juridicamente regulada e mesmo justificada, ainda figura como aplicação ameaçadora ou executiva e externa da violência.

Fichte prevê para o futuro longínquo, mas esperado, ou, antes, para o futuro a ser expressamente realizado, a supressão da coerção não livre ao fazer direito, em cujo lugar deve entrar a “livre compreensão” de cada membro da comunidade jurídica quanto ao fundamento de validade do direito e dos direitos, além das subsequentes observância e obediência voluntárias das regulamentações jurídicas. O Fichte tardio quer ver a substituição da violência coercitiva pela cooperação compreensiva ser alcançada, na realização e manutenção da ordem jurídica, por meio de medidas pedagógicas para o todo social,

⁵ Sobre a diferença entre „igualdade do direito“ e „igualdade de direitos“, cf. FICHTE, 1962, I/8, p. 312s.

nas quais a autoridade coercitiva legal ("o déspota do direito") passa a ser o "doutrinador" do sentido e da função das estruturas estatais (FICHTE, 1962, II/16, p. 71, 67).

A visão pós-política fichtiana da vida jurídica antevê a substituição da liberalidade juridicamente concedida e equipada com a coerção por uma voluntariedade do agir jurídico, que transcorre formalmente livre de coerção, mas está vinculado à compreensão racional difundida entre todos. O Estado como instituição jurídica coercitiva, com a finalidade do uso universal livre do arbítrio, torna-se assim a *politia* pedagógica do alunato cidadão educado cognitiva e voluntariamente para a conformidade à lei. Fichte compreende a diferença entre comunidade jurídica política e pós-política recorrendo a representações tradicionais de ordenamentos concorrentes ou sucedâneos como os de "Estado" e "reino" (FICHTE, 1962, I/16, p. 48, grifado no original). O "reino" vale para Fichte como "reino do direito" e como o "direito da liberdade" (FICHTE, 1962, II/16, p. 49, 53, grifado no original) daqueles que se encontram em autêntica comunidade uns com os outros, sem precisar dos instrumentos jurídicos de coerção e violência punitiva.

Com sua internalização pedagogicamente mediada do direito externo no sentido jurídico interno, o "reino", previsto e antevisto por Fichte, aproxima-se de representações do ordenamento político pré-modernas e incipientemente modernas sob o signo de utopia social e teologia política. O próprio Fichte favoreceu a eticização e teologização factuais do estado do direito suprasumido no reino do direito, ao ter legitimado o "reino do direito" na *Doutrina do Estado* tardia (FICHTE, 1962, II/16, p. 165), fundado na obediência voluntária da lei, como "teocracia" — certamente uma teocracia não da "crença cega", mas da "clara compreensão". Contudo, em comparação com a doutrina pura do direito do jovem Fichte, fica a impressão crítica de que o Fichte tardio suprime, com o Estado enquanto violência coercitiva jurídica, também a política como esfera de pretensões controversas e compreensões contestadas em prol de um automatismo da concordância racional de todos os compreensivos. Como doutrina da ciência aplicada, a tardia *Doutrina do Estado* de Fichte representa a superação

da política pelo saber e a dissolução da liberalidade do agir juridicamente regulado em credulidade autoritária na lei. Como seu velho cor-religionário Schelling, e diferentemente de Kant e de Hegel, ao menos o Fichte tardio trilha um caminho político-filosófico próprio, que mal toca Paris e evita a Filadélfia.

Referências

FICHTE, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. LAUTH R. et. al. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1962ss.

GEORG, H.; ZÖLLER, G. (Ed.). *Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung*. Hildesheim: Olms, 2006.

KANT, I. *Kant's Gesammelte Schriften*. Ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter, 1922ss.

SCHRADER, W. *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972.

ZÖLLER, G. Setzen und Bestimmen in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: FUCHS, E.; RADRIZZANI, I. (Ed.). *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*. München/Neuried: Ars Una, 1996. p. 178-192.

ZÖLLER, G. Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant. In: GERHARD, V.; HORSTMANN, R. P.; SCHUMACHER, R. (Ed.). *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses (26. bis 31. März 2000 in Berlin)*. v. 4. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001. p. 476-489.

ZÖLLER, G. Konkrete Ethik. Universalität und Partikularität in Fichtes System der Sittenlehre. In: ENGELHARD, K.; HEIDEMANN, D. (Ed.). *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*. Berlin; New York: de Gruyter, 2005. p. 203-229.

ZÖLLER, G. Politische Hermeneutik. Die philosophische Auslegung der Geschichte in Fichtes *Reden an die deutsche Nation*. In: FIGAL, G. (Ed.). *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*. v. 7. Hermeneutik der Geschichte. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. p. 219-243.

ZÖLLER, G. 'Menschenbildung'. Staatspolitische Erziehung beim späten Fichte. In: HUTTER, A.; KARTHEINIGER, M. (Ed.). *Bildung als Mittel und Selbstzweck. Korrektive Erinnerung wider die Verengung des Bildungsbegriffs*. Freiburg i. Br./Munich: Alber, 2009. p. 42-62.

ZÖLLER, G (Ed.). *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*. Reihe "Staatsverständnisse". Baden-Baden: Nomos, 2011a.

ZÖLLER, G. Das 'erste System der Freiheit'. Fichtes neue Darstellung der Wissenschaftslehre (1795-1899). In: DANZ, Ch.; STOLZENBERG, J (Ed.). *System und Kritik um 1800*. Hamburg: Meiner, 2011b. p. 13-28.

ZÖLLER, G. "Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein". In: HILTSCHER, R.; KLINGNER, S (ed.). *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012. p. 221-236.

ZÖLLER, G. *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013a. p. 75-101.

ZÖLLER, G. Mensch und Erde: Die geo-anthropologische Parallellaktion von Herder und KANT. In: HEINZ, M. (Ed.). *Herders "Metakritik": Analysen und Interpretationen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013b. p. 253-271.

Recebido: 17/08/2015

Receveid: 08/17/2015

Aprovado: 23/10/2015

Approved: 10/23/2015

