



# O valor programático de “Sobre a dignidade do homem” de Fichte

Marcos Cesar Paes de Carvalho Filho

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rua São Francisco Xavier, 524, Maracanã, 20550-900, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Universidade Federal de Minas Gerais, Av. Pres. Antônio Carlos, 6627, Pampulha, 31270-901, Belo Horizonte, Minas Gerais. E-mail: marcospaesfilho@gmail.com

**RESUMO.** O presente artigo defende uma utilidade indexical ao panfleto *Sobre a dignidade do homem* (1794), de Johann Gottlieb Fichte. Escrito como uma lembrança aos participantes das preleções de Zurique sobre a doutrina-da-ciência, esse texto costuma ser apresentado como dotado de baixo valor filosófico, uma vez que suas poucas páginas apresentam um teor altamente imagético e retórico que pouco combina com o tom seguido em outras exposições do autor. A fim de defender uma utilidade introdutória ao texto, nosso artigo será dividido em dois momentos. No primeiro, faremos uma sucinta exposição de conteúdo, onde identificaremos três temas centrais de seus escritos de maior envergadura durante o período de Jena, sendo eles: 1. O escopo do âmbito teórico da filosofia 2. A primazia da esfera prática frente à teórica na filosofia. 3. A admissão do campo social como condição de possibilidade da filosofia prática. No segundo momento, buscaremos expor a partir de seu *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* (1794) e de suas *Preleções sobre o destino do erudito* (1794), o alinhamento com esses três elementos de seu sistema. Caso bem sucedida, nossa investigação terá como produto principal a defesa da legitimidade panorâmica desse texto no corpo de obras de Fichte e, secundariamente, indicará já em 1794 uma já amadurecida posição do autor em relação ao problema da fundamentação filosófica da esfera social, característico de sua produção posterior.

**Palavras-chave:** Intersubjetividade; filosofia clássica alemã; filosofia prática.

## The programmatic value of Fichte’s “Concerning Human Dignity”

**ABSTRACT.** This article argues for an indexical utility of Johann Gottlieb Fichte's pamphlet *On the dignity of man* (1794). Written as a reminder to the participants of the Zurich lectures on the doctrine of science, this text is often presented as having low philosophical value, since its few pages have a highly imagistic and rhetorical content that hardly matches the tone followed in other expositions by the author. In order to defend an introductory usefulness of the text, our article will be divided into two parts. In the first, we will give a brief exposition of the content, in which we will identify three central themes of his major writings during the Jena period: 1. The scope of the theoretical sphere of philosophy 2. The primacy of the practical sphere over the theoretical in philosophy. 3. The admission of the social field as a condition for the possibility of practical philosophy. In the second moment, we will try to expose the alignment of these three elements of his system with his *On the Concept of the Doctrine of Science* (1794) and his *Some lectures concerning the Scholar's Vocation* (1794). If successful, our investigation will have as its main product the defense of the panoramic legitimacy of this text in Fichte's body of work and, secondarily, it will indicate that, as early as 1794, the author's position in relation to the problem of the philosophical foundation of the social sphere, which is characteristic of his later production, had already matured.

**Keywords:** intersubjectivity; classical German philosophy; practical philosophy.

Received on September 20, 2024.

Accepted on November 19, 2024.

## Introdução

No prefácio de sua tradução para o inglês publicada em 1988 do *Über die Würde des Menschen*, Daniel Breazeale nos fornece uma pontual exposição dos motivos que levaram Fichte a publicação do opúsculo e do lugar que este ocupa no conjunto de obra do autor. Além de uma correção historiográfica sobre a origem do texto, onde esclarece se tratar de um panfleto comemorativo do final das preleções de Zurique sobre a doutrina-da-ciência, e não das ministradas em Jena,<sup>1</sup> temos uma avaliação sobre o seu valor filosófico. Ainda

<sup>1</sup> "Muitos leitores, incluindo o filho e primeiro editor das obras de Fichte, I. H. Fichte, erroneamente assumiram a preleção *Ueber die Würde des Menschen* como conclusão das séries de leituras 'privadas' sobre a *Wissenschaftslehre* entregues por Fichte durante seu primeiro semestre em Jena. Na verdade, no entanto, *Sobre a dignidade do homem* foi a preleção

que o filósofo estadunidense descreva o conteúdo de *Sobre a dignidade do homem* como ‘digno de pouco comentário’,<sup>2</sup> não nega uma função propedêutica ao mesmo, uma vez que identifica, atrás dos floreios oratórios que compõem o texto, uma dramatização e radicalização das conclusões da filosofia teórica kantiana que desemboca, passando pelo teor teleológico do texto, na pergunta sobre a relação entre o Eu finito e o Eu absoluto, tema central discussões da filosofia clássica alemã. (Cf. Fichte, 1988, p. 79-82).

Décadas após a publicação da tradução de Breazeale, temos no Brasil o rico esforço de Ricardo Barbosa em traduzir, em alguns casos pela primeira vez para a língua portuguesa, textos incontornáveis da filosofia clássica alemã que vêm recebendo cada vez mais atenção da comunidade acadêmica. Em nada diminuindo o mérito das indicações de Breazeale, vemos, no conjunto das numerosas notas e nas detalhadas apresentações às suas traduções, uma tentativa de mostrar uma sólida linearidade na produção filosófica do período. A partir da leitura de seus estudos e traduções de Fichte, fica claro ao leitor atento a articulação entre os textos e o aprimoramento de sua filosofia sempre orientada pelo *telos* da racionalização do mundo (Cf. Fichte, 2016a).

Inspirado por essas duas tentativas de solidificação do pensamento de Fichte no meio filosófico e servido de já consolidada bibliografia secundária sobre o autor, o presente artigo tem como objetivo principal, como o título diz, mostrar aos interessados em filosofia clássica alemã que o opúsculo que fecha a primeira série de preleções sobre a doutrina-da-ciência já apresenta – de modo incipiente – a demanda por uma fundamentação filosófica da esfera social. Paralelo a isso, buscamos indicar aos interessados no problema da *intersubjetividade* e do *reconhecimento* na filosofia pós-kantiana o pioneirismo de Fichte na temática. Dada a abrangência da proposta e o hermetismo característico dos escritos de Fichte, nosso recorte se justifica pela prioridade dada a três pontos: 1) O caráter informativo de *Sobre a dignidade do homem*. 2) a primazia da esfera prática no pensamento de Fichte. 3) A fundamentação filosófica da esfera social. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

### O caráter informativo de *Sobre a dignidade do homem*

O *Sobre a dignidade do homem* começa com uma síntese do que se buscou durante as preleções: uma integral mensuração do espírito humano que resultou na tese de que é da precisa exposição do “[...] sistema originário no homem”, (Fichte, 2016b, p. 172) ou seja, da reflexão sobre o processo cognitivo, que se extrai o fundamento apto para a edificação de um sistema do saber. Após essa recapitulação, que destaca a filiação de Fichte ao projeto crítico (Heinrich, 2021), temos, em um parágrafo, o que Fichte chama de homem considerado ‘meramente como inteligência observadora’, que entendemos como referência à conscientização trazida pela reflexão filosófica tratada na parte teórica do sistema fichteano; o estágio do amadurecimento do espírito em que o indivíduo passa a entender a estrutura da consciência como objeto científico da filosofia. Começando com a comunicação do que se aprende na filosofia e terminando com a função do homem em âmbito universal (Fichte, 2016b)<sup>3</sup> é apresentada a tese de que uma vez alcançado o patamar filosófico da reflexão racional – que nos comanda a procurar tudo no Eu – o ser humano se conscientiza de sua função no todo da natureza.

Através do Eu se posta a imensa gradação que vai do líquen ao serafim; *nele* está o sistema de todo o mundo dos espíritos, e o homem espera com razão que a lei que ele dá a si mesmo e a esse mundo tenha de valer para eles; espera com razão o futuro reconhecimento universal da mesma. No Eu jaz o seguro penhor de que, a partir dele a ordem e a harmonia se estenderão ao infinito, chegando aonde agora ainda não existem; de que com a progressiva cultura do homem progredirá ao mesmo tempo a cultura do universo. Tudo o que agora é ainda informe e sem ordem resolver-se-á pelo homem na mais bela origem, e o que agora já é harmonioso será – segundo leis até agora não desenvolvidas – cada vez mais harmonioso (Fichte, 2016b, p. 173)<sup>4</sup>

Ao Eu caberia transcrever para a realidade externa o que na reflexão sobre si identifica como racional. Uma vez consciente de sua posição enquanto *locus* da racionalidade, ao indivíduo racional caberia o comprometimento com um processo teleológico, coletivo e infindável de racionalização do Não-eu. Assim como a auto reflexão figura na doutrina-da-ciência como centro que organiza e assegura a racionalidade das proposições a ela ligadas, o Eu se conscientizaria da centralidade de sua função no processo de ordenamento da natureza. Longe de se ver como uma criatura atormentada pela consciência de sua individualidade e

da série de preleções entregue por Fichte na primavera de 1794, pouco antes de sua mudança para Jena.” No original: “Many readers, including Fichte’s son and first editor, I. H. Fichte, mistakenly assumed this lecture *Ueber die Würde des Menschen* to have been the concluding one in the series of ‘private’ lectures on the *Wissenschaftslehre* which Fichte delivered during his first semester in Jena. In fact, however, *Concerning Human Dignity* was the final lecture in the series Fichte delivered in Zurich in the spring of 1794, just prior to his move to Jena (Fichte, 1988, p. 79).

<sup>2</sup> “The actual content of the lecture *Concerning Human Dignity* requires little comment.” (Fichte, 1988, p. 80).

<sup>3</sup> “A filosofia nos ensina a procurar tudo no Eu. (...) O homem introduzirá ordem no tumulto e um plano na destruição universal” (Fichte, 2016b, p. 173).

<sup>4</sup> Heinrich (2021, p. 1-32).

finitude, o Eu, emancipado pela filosofia, veria nessa mesma consciência sua função como elemento ativo numa progressão ordenada em direção ao inatingível ideal da perfeita adequação do mundo à razão. Assim, o alcance da perspectiva rigorosamente filosófica levaria o indivíduo racional a um momento do coletivo, geracional e infundável processo de sofisticação cultural no qual, emulando a função organizadora e cultivadora da filosofia, o sujeito se conscientizaria de sua vocação.

### A primazia do prático

A consideração do ser humano enquanto faculdade prática e ativa destaca a já mencionada função transformadora ocupada pelo agente racional. As observações a respeito disso são importantes por mostrar o cuidado do autor, antes mesmo da edição de *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia* (1984) e da *Fundação de toda a doutrina-da-ciência* (1794-95), amplamente aceitas como suas principais obras, em prevenir que seu sistema fosse tratado como um fatalismo determinista. Ao indivíduo emancipado pela filosofia cabe agir no mundo de modo a adequá-lo à ideia racional obtida mediante rigorosa reflexão, mas uma tal ação deve se dar através da liberdade individual. “Ele não só *coloca* a ordem *necessária* nas coisas;” escreve Fichte, “[...] também lhes dá aquela que escolheu *arbitrariamente*; onde ele se apresenta, a natureza desperta; sob o seu olhar, ela se prepara para receber a criação nova e mais bela.” (Fichte, 2016b, p. 173) Sob o risco de contribuir para a categorização da doutrina-da-ciência como um *egoísmo*, o texto prega ao sujeito racional a atuação no mundo a partir daquilo que encontra em seu próprio Eu.

O homem obriga a matéria bruta a organizar-se conforme o seu ideal e a lhe fornecer o material de que carece. O que antes era frio e morto resulta para ele no grão nutritivo, no fruto refrescante, [88] na uva vivificante, e resultará em outra coisa tão logo ele ordene. – Em torno dele os animais se enobrecem, perdem sua selvageria sob o seu temido olhar e recebem das mãos do seu senhor um alimento mais sadio, pelo qual lhe pagam com a dócil obediência (Fichte, 2016b, p. 173).

Até então, observamos nas páginas iniciais do opúsculo os dois primeiros momentos da análise da experiência humana sob o prisma filosófico: o reconhecimento de si como objeto de observação da racionalidade exprimível na esfera sensível, e a possibilidade de adequação da realidade externa heterogênea ao Eu – a natureza – àquilo que se revela racional na reflexão filosófica. Estas duas características, como veremos mais à frente, compõem a relação do Eu com o Não-eu. Posto isto, o texto passa a considerar a relação do indivíduo racional com seus semelhantes, com entidades externas que compartilham traços característicos da humanidade. Ainda em chave prática, o homem enquanto ser racional e finito é tratado em sua indissociável coletividade. O mesmo movimento do espírito que configura a auto reflexão é transposto para a reflexão sobre a experiência humana em sua integralidade, em todas suas manifestações passadas, vindouras e nos diferentes graus de sofisticação pela qual se expressa.

### O caráter coletivo do Eu

A cooperação mútua característica de nossa espécie é tematizada a partir do quinto parágrafo. Vinculada a uma noção de amadurecimento cultural, a humanidade refletiria a estrutura retratada pela descrição do sistema do entendimento humano. Em seu núcleo, estaria o que se mostrasse mais racional. De sua comprovada racionalidade, emanaria aquilo que conformaria o espírito de seus semelhantes a uma coesão frente à finalidade imposta pela razão:

As almas se enobrecem em torno do homem. Quanto mais se é um homem, mais profunda e amplamente se age sobre os homens; e aquele que traz o verdadeiro selo da humanidade jamais será ignorado pelo gênero humano. Cada espírito humano e cada coração humano se abrem a cada pura emanção da humanidade. Em torno do homem superior os homens fecham um círculo no qual aquele que possui a maior humanidade mais se aproxima do centro. Seus espíritos se esforçam e lutam para se unir e formar apenas um único espírito em muitos corpos. Todos são um único entendimento e uma única vontade e aí se encontram como colaboradores no grande e único plano possível da humanidade (Fichte, 2016b, p. 173).

Condensando muito do que viria a ser defendido em suas *Preleções sobre o destino do erudito*, esta passagem é a que melhor cumpre com a função indexical mencionada acima. Explicitamente, vemos a importância da racionalidade na sofisticação da espécie humana. Ao indivíduo que expressa a maior conformidade aos fins determinados pela reflexão filosófica é dado o lugar mais próximo ao centro no processo de racionalização. Em suas entrelinhas, na afirmação da confluência do entendimento e da vontade dos que se mostram humanos, temos a exigência por um meio segundo o qual a inter-relação teleologicamente determinada se

efetivaria, o que mais para frente será ocupado pela faculdade comunicativa.<sup>5</sup> Apresentado o cenário que demandará sua dedução da intersubjetividade, e com ela a legitimação transcendental da esfera social, o caráter ativo do ser humano descrito por Fichte elucida o registro filosófico que conduz seu pensamento. Comumente tomada como uma epistemologia idealista centrada do processo reflexivo, a doutrina-da-ciência, para não se reduzir a isso, é estruturada sobre o registro prático, referente à relação do indivíduo com o mundo que o circunda. A fundamentação e o prosseguimento do projeto crítico inaugurado por Kant são por Fichte feitos mediante a tematização da efetivação da liberdade na esfera sensível; o que se dá pela suposição de uma natureza volitiva e comunicacional do sujeito racional.

Não pretendendo uma definitiva exegese do opúsculo, buscamos em nossa exposição destacar que Fichte já estava de posse dos elementos que posteriormente constituiriam sua dedução transcendental da intersubjetividade. Com isso, é reforçada a consistência do projeto fichteano. No restante deste texto, veremos o eco dessas hipóteses no capítulo final de seu escrito programático, *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia* (1984), onde a relação entre o âmbito teórico e o prático da filosofia é sintetizada pela relação recíproca entre Eu e Não-eu, e nas duas primeiras das *Preleções sobre o destino do erudito*, a partir das quais veremos a proposta por uma fundamentação transcendental da esfera social.

### A fundação coletiva da esfera prática

Neste segundo momento de nosso artigo buscaremos mostrar a já bem desenvolvida defesa da primazia do prático presente nos escritos imediatamente posteriores à chegada de Fichte em Jena. A partir do terceiro capítulo de seu escrito programático, observaremos nas páginas seguintes a descrição da passagem da esfera teórica para a prática. Além de uma defesa da natureza agente e livre do que se pode tomar como racional, destaca-se nesse momento de sua produção a tematização da relação daquilo que se dá na auto reflexão com o que não se reduz a ela. Isso será feito a partir da demonstração da relação entre a perspectiva teórica e a perspectiva prática da doutrina-da-ciência, onde deverá ficar clara a justificativa para a primazia da segunda.

#### A diferença entre parte teórica e parte prática na doutrina-da-ciência

O desafio agora é o de demonstrar como que da auto posição do Eu o filósofo é capaz de descrever o procedimento comum a toda atividade intelectual. Para isso, Fichte propõe uma atividade dual. Por um lado, o movimento do espírito sobre o mundo seria pensado a partir da perspectiva do Eu que identifica sua singularidade a partir da relação com o Não-eu, o que configura a parte teórica da doutrina-da-ciência; por outro lado, na perspectiva prática, a reflexão filosófica revelaria o papel do Eu na definição do Não-eu. Em sua incidência sobre o que a ele se opõe, o Eu se daria conta da finitude de sua expressividade, o que nos traz a noção de delimitação. Na explicação desse movimento intelectual presente no *Sobre o conceito* em seu capítulo 3, §8, 'Divisão hipotética da doutrina-da-ciência', o conceito de Não-eu é desenvolvido como um contraponto reciprocamente delimitado pelo Eu ponente:

Posto que o Eu seja o conceito supremo e que ao Eu seja oposto um Não-eu, é então claro que este último não possa ser oposto sem ser *posto*, e na verdade sem ser posto no conceito supremo, no Eu. Portanto, o Eu seria considerável sob dois aspectos: como aquilo *em* que o Não-eu é posto e como aquilo *que* seria oposto ao Não-eu, e que por isso estaria ele mesmo posto no Eu absoluto. O último Eu deveria ser idêntico ao Não-eu, na medida em que ambos estão postos no Eu absoluto, e deveria ser ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto, oposto a ele. Isto poderia ser pensado no Eu apenas sob a condição de um terceiro termo, no qual ambos seriam iguais, e este terceiro termo seria o conceito de quantidade. Ambos teriam uma quantidade determinável pela sua oposição. Assim, por um lado, o Eu é determinado (segundo sua quantidade) pelo Não-eu. Ele é, nesse sentido, dependente; ele se chama inteligência, e a parte da doutrina da ciência que trata desta é a parte teórica. Ela é fundada sobre o conceito de representação em geral, a ser deduzido das proposições fundamentais e demonstrado por elas (Fichte, 2015, p. 207-208)

Resumindo aquilo a ser desenvolvido pela parte teórica da doutrina-da-ciência – o que ocorre na primeira parte da *Fundação* – o parágrafo acima transcreve o procedimento intelectual em sua inteireza. O muito discutido conceito de Eu absoluto ocupa, a nosso ver, a função de um aparato didático referente à movimentação que vai do espírito intelectual ao mundo e, uma vez limitado por algo dele diferente, retorna a si mesmo com um conteúdo informacional novo: a existência da multiplicidade (mesmo que, até esse momento, não passe de uma multiplicidade sensível). Da certeza de que a representação intelectual depende

<sup>5</sup> Sobre isso, Cf. Barbosa, Ricardo. "Razão e linguagem em Fichte" (Fichte, 2017, p. 87-111).

## “Sobre a dignidade do homem” como escrito programático

de um sujeito cognoscente, Fichte extrai a necessária auto posição do Eu; a necessária contraposição do Eu ao Não-eu e, condicionante dessa contraposição, o conceito de quantidade como condição de possibilidade da delimitação conceitual. Assim é resumida a parte teórica da doutrina-da-ciência.

A parte prática da doutrina-da-ciência é apresentada a partir do problema da relação da atividade do sujeito no mundo a ele contraposto. O papel do Eu na determinação e posição do Não-eu traz para a argumentação o conceito de *causalidade*. Ainda numa chave abstrata, a relação do indivíduo com o que dele extrapola começa aqui a tomar contornos concretos. O que aparece como inteligência na perspectiva teórica é posto como causalidade absoluta na perspectiva prática. ‘Mas’, escreve Fichte, “[...] como uma tal causalidade suprimiria totalmente o Não-eu oposto, e com ele a representação dependente dele, razão pela qual a admissão da mesma contradiz, então ela tem de ser representada *como* contradizendo a representação, como *irrepresentável*, como uma causalidade que não é uma causalidade”. (Fichte, 2015, p. 208) Determinada pela existência do Não-eu, a efetivação prática do Eu adquire uma feição vetorial em sua expressão no mundo, ao que Fichte nomeia *esforço* (*Streben*) e apresenta como fundamento da parte prática.

Com função análoga à que a lógica no §6 do mesmo escrito exerce frente à parte teórica da doutrina-da-ciência, a anterioridade da parte teórica no desenvolvimento do sistema, característica da *Fundação*, se justificaria na necessidade desta para a compreensão da parte prática. A crença na incompreensibilidade da parte prática sem uma prévia exposição da teórica seria abandonada em suas exposições *nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*,<sup>6</sup> mas a diferenciação entre essas duas esferas dada no escrito programático ilustra bem a primazia do prático e a demanda pela fundamentação transcendental da esfera social:

Somente na segunda parte ‘a parte prática’, a parte teórica recebe sua delimitação segura e sua sólida fundação, na medida em que, a partir do esforço necessário estabelecido, são respondidas as perguntas: por que temos de representar em geral sob a condição de uma afecção existente; com que direito referimos a representação a algo fora de nós como à sua causa; com que direito admitimos em geral uma faculdade de representação inteiramente determinada por leis (leis que não são representadas como nativas da faculdade de representação, e sim como leis do Eu que se esforça, cuja aplicação é condicionada pela ação exercida sobre o sentimento pelo Não-eu que se esforça em sentido contrário) (Fichte, 2015, p. 208-209, grifo nosso).

A posição da intersubjetividade como chave para a resposta dessa série de perguntas tipicamente cétricas formuladas em conformidade ao espírito crítico na forma do *quid juris* é reforçada nas linhas seguintes, onde Fichte nos apresenta o conteúdo a ser desenvolvido pela parte prática de seu sistema:

Nesta segunda parte, são fundados uma nova teoria inteiramente determinada do agradável, do belo e do sublime, da legalidade da natureza em sua liberdade, da doutrina de Deus, do assim chamado entendimento humano comum ou do sentido natural da verdade e, finalmente, um direito natural e uma doutrina dos costumes, cujas proposições fundamentais não são meramente formais, e sim materiais (Fichte, 2015, p. 208-209).

Além da admissão da mútua e autônoma relação entre Eu e Não-eu como fundamento da faculdade de Representação, as áreas a serem desenvolvidas pela parte prática endossam a já central preocupação com a comunidade dos seres racionais. Interrompido pelo malfadado futuro encarado pelo autor em Jena,<sup>7</sup> o ambicioso projeto legado à parte prática ficou muito aquém do prometido. Somente o direito natural e a doutrina dos costumes receberam publicações cuidadosamente elaboradas por Fichte. Para quem se interessa pelo pensamento do autor acerca dos demais tópicos elencados, é necessária uma desafiadora reconstrução a partir de um conjunto de textos que cobre diferentes períodos e diferentes arcabouços conceituais de sua produção. Após essa apresentação das linhas gerais do mecanismo argumentativo fichteano, chegamos último tópico de nossa investigação, onde veremos a demanda por uma fundamentação filosófica da esfera social ser erigida a partir de uma inovadora tese antropológica sobre a natureza volitiva do indivíduo racional.

## A fundamentação filosófica da esfera social

Em suas *Algumas preleções sobre o destino do erudito* (1794), Fichte reflete sobre a função do indivíduo dedicado à pesquisa frente ao todo social do qual faz parte. Ainda que, como o título indica, o tema seja a pergunta pelas diretrizes práticas a serem seguidas pelos eruditos, pode-se dizer que a investigação sobre a função das relações interpessoais na reflexão filosófica seja o núcleo de todo o conjunto das preleções.<sup>8</sup> Nesta

<sup>6</sup> “Segundo os princípios da doutrina-da-ciência”. Expressão encontrada no título das duas exposições de ciências particulares deduzidas a partir da doutrina-da-ciência: o *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina-da-ciência* (1796-97) e o *Sistema da doutrina dos costumes segundo os princípios da doutrina-da-ciência* (1798).

<sup>7</sup> Sobre isso, conferir a seção “1. Who was Johann Gottlieb Fichte?” (Allen, 2016, p. 1-27)

<sup>8</sup> Isto transparece no início de sua primeira preleção, onde é dito: “O erudito só é um erudito na medida em que é contraposto a outros homens que não o são; seu conceito surge por Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, v. 46, e73798, 2024

seção, a partir das duas primeiras preleções, veremos como a aplicação da auto-posição fundante do sistema de Fichte a uma teoria antropológica oferece as condições de fundamentação da ideia de uma comunidade de seres racionais.

### **O impulso da concordância do sujeito consigo mesmo como princípio de racionalização**

Na primeira preleção, *Sobre a destinação do homem em si*, o conceito de indivíduo racional é desenvolvido a partir de uma definição do que se entende como um sujeito racional em sua singularidade que, como ficará claro, não pode ser pensado fora da relação com seus semelhantes. Prevenindo possíveis objeções, a argumentação começa com um esclarecimento. Não se trata de uma reflexão sobre o Eu puro, termo desenvolvido em seus escritos anteriores em referência à instância ativa da cognição, mas sobre o Eu enquanto indivíduo determinante e determinável no mundo:

O que seria propriamente espiritual no homem, o Eu puro – simplesmente em si – isolado – e fora de toda relação com algo exterior a ele? Essa pergunta é irrespondível – e, tomada com exatidão, contém uma contradição consigo mesma. Com efeito, não é verdade que o Eu puro seja um produto do Não-eu – assim chamo a tudo que é pensado como se encontrando fora do Eu, a tudo que é distinguido do Eu e contraposto a ele – que o Eu puro, digo, seja um produto do Não-eu: – uma tal proposição expressaria um materialismo transcendental, que é inteiramente contrário à razão – mas é seguramente verdade, e será rigorosamente demonstrado em seu lugar, que o Eu nunca se torna nem pode tornar-se consciente de si mesmo a não ser em suas determinações empíricas, e que estas determinações empíricas pressupõem necessariamente algo fora do Eu (Fichte, 2014, p. 18-19).

Na passagem acima, o movimento intelectual inaugural da experiência humana começa a tomar contornos práticos. Já demonstrada a conceituação do Eu e do Não-eu a partir de sua contraposição, a demanda por uma indispensável determinabilidade empírica do indivíduo cognoscente, para não cair num materialismo inconciliável com a ideia de um Eu puro, exige uma definição da ideia de indivíduo racional. Essa exigência decorre do estabelecimento dos limites do Eu puro. Para conciliar seu sistema com a existência de uma realidade independente do entendimento do indivíduo racional, Fichte revela a exigência por uma invariável adequação da agência do sujeito no mundo com o que se mostra racional mediante reflexão filosófica como uma demanda prática distintiva do ser dotado de razão. Para isso, sua argumentação parte de uma hipótese que vincula a definição do ser humano como ser racional com a definição moral kantiana do homem como finalidade em si:

Tenho de partir de algo positivo, e como não posso partir aqui da proposição positiva absoluta: Eu sou, então, apesar disso, tenho de estabelecer como hipótese uma proposição que se encontra indelevelmente no sentimento do homem – uma proposição que é o resultado de toda a filosofia e que, deixando-se demonstrar rigorosamente, demonstrarei rigorosamente nas minhas preleções privadas – a proposição: tão certo quanto o homem ter razão é ser ele o seu próprio fim, ou seja, ele não existe porque outra coisa deve existir – e sim existe pura e simplesmente porque *ele* deve existir: o seu mero ser é o fim último do seu ser ou, o que significa o mesmo, não se pode perguntar sem contradição por nenhum fim do seu ser (Fichte, 2014, p. 20).

Uma vez racional e capaz de agir de acordo com leis postas pela própria razão, o indivíduo teria como meta ser a causa última de todas suas determinações. Essa independência, que se funda na liberdade, não esgota as características constitutivas do conceito de indivíduo racional. Confinado num mundo composto pelo Não-eu, conjunto ao qual seu próprio corpo integra, o Eu deve se moldar a partir da relação com o que dele se distingue. Na explicação desse processo Fichte leva a determinação recíproca entre o Eu e o Não-eu para o âmbito prático ao propor um desenvolvimento teleológico na relação entre a instância subjetiva e a objetiva:

Ele não é o que é primeiramente porque ele existe, e sim *porque existe algo fora dele*. A autoconsciência empírica, isto é, a consciência de uma determinação qualquer em nós, não é possível sem o pressuposto de um Não-eu, como já dissemos acima e demonstraremos em seu lugar. Este Não-eu tem de agir sobre a capacidade passiva do homem, que chamamos sensibilidade. Assim, na medida em que o homem é algo, ele é um ser sensível. Ora, mas segundo o que disse acima, ele é ao mesmo tempo um ser racional, e a sua razão não deve ser suprimida pela sua sensibilidade, e sim ambas devem subsistir uma ao lado da outra. Nesta conexão, a proposição acima: o homem é porque é, transforma-se na seguinte: *o homem deve ser o que é, pura e simplesmente porque é*, ou seja, tudo que ele é deve ser referido ao seu Eu puro, à sua simples egoidade (*Ichheit*); tudo que ele é, deve sê-lo pura e simplesmente porque é um Eu; o que ele não pode ser, porque é um Eu, não deve sê-lo de modo algum (Fichte, 2014, p. 20).

comparação, por referência à sociedade. Entende-se por esta não apenas o Estado, mas em geral toda agregação de homens racionais que vivem juntos no espaço e são assim postos em relações mútuas' (Fichte, 2014, p. 16)

Considerado também por sua corporeidade, o conceito de sujeito racional defendido por Fichte se afasta de um idealismo subjetivista em direção a um idealismo prático. Essa mudança viria acompanhada da exigência pela adequação entre a liberdade subjetiva e o necessitarismo regente do mundo sensível. A solução estaria na transcrição da auto-reflexão fundante da doutrina-da-ciência para a esfera prática. Ao interagir com o Não-eu, o Eu, ciente de sua finitude e liberdade, deve adequar a exterioridade, que, como dito, inclui sua corporeidade, ao seu Eu puro, ou seja, ao *locus* de expressão da racionalidade na finitude. A ação guiada pela razão passa a ser entendida como a ação determinada pelo que encontra sua legitimidade na paridade com a auto-reflexão do Eu.

Ao definir a racionalidade no invariável processo de conscientização da delimitação da liberdade do Eu puro que, contraposto ao Não-eu, identifica sua natureza determinável, Fichte possibilita a pressuposição da liberdade a partir da observação fenomênica. Constitutiva da auto-reflexão, a liberdade passa a ser pressuposta como condição necessária de algo cuja existência é indispensável para a própria pensabilidade do conceito de sujeito racional. Associado a um modelo filosófico que tem como fundamento um impulso ponente, uma vontade, a ideia pura da razão representada pelo conceito de liberdade identifica a subjetividade do indivíduo com o referencial moral a ser seguido. Com isso é estabelecida a lei da concordância do sujeito consigo mesmo:

[...] – Ou seja, o Eu puro nunca pode estar em contradição consigo mesmo, pois não há nele diversidade alguma, e é continuamente um e o mesmo; mas o Eu empírico, determinado e determinável pelas coisas externas, pode contradizer-se; – e sempre que se contradiz, isto é um sinal seguro de que não está determinado por si mesmo, segundo a forma do Eu puro, mas pelas coisas exteriores. Isto não deve ser assim, pois o homem é o seu próprio fim; ele deve determinar-se a si mesmo e nunca se deixar determinar por algo estranho; ele deve ser o que é porque quer sê-lo e deve querê-lo. O eu empírico deve ser disposto como poderia ser eternamente disposto. Por conseguinte – o que acrescento meramente de passagem e a título de elucidação – expressaria o princípio fundamental da doutrina dos costumes na seguinte fórmula: Age de tal modo que possas pensar a máxima da tua vontade como lei eterna para ti (Fichte, 2014, p. 22).

A intercessão entre racionalidade e sensibilidade característica do conceito de indivíduo racional na modernidade é assim posta por Fichte pela vontade. O mesmo impulso – chamado vontade quando se pensa na doutrina dos costumes – que capacitaria o sujeito a criar representações do mundo também mobiliza suas ações sobre o Não-eu. Determinante e determinável, necessário em suas diretrizes do que é racional e contingente em sua sensibilidade, o ser humano em Fichte teria o norte de sua agência racional em si mesmo. A demanda por uma comunidade de seres livres começa a ser traçada pela sujeição do indivíduo à multiplicidade da natureza:

Ora, mas as determinações empíricas do nosso Eu, ao menos em sua maior parte, não dependem de nós mesmos, e sim de algo exterior a nós. Na verdade, a vontade é absolutamente livre no seu círculo, isto é, no âmbito dos objetos aos quais ela pode se referir, na medida em que tornaram-se conhecidos pelo homem, como a seu tempo será rigorosamente demonstrado. Mas o sentimento e a representação que o pressupõe não são livres, e sim dependem das coisas externas ao Eu, cujo caráter não é de modo algum a identidade, e sim a multiplicidade (Fichte, 2014, p. 23).

Dada a indispensabilidade do Não-eu na determinação do indivíduo, aparece a demanda pela agência do indivíduo sobre o que dele se difere. Coagido a agir em função da infinidade de fenômenos percebidos em sua expressão, o sujeito racional, para pôr-se e, simultaneamente, entender-se como tal, deve aprender a determinar suas ações a partir do que identifica como racional; o que demanda a atualização da ideia de indivíduo racional de um sujeito capaz de representações intelectuais para um sujeito capaz de agir de acordo com fins:

Ora, mas se o Eu deve estar sempre de acordo consigo mesmo também a esse respeito, deve então se esforçar por agir imediatamente sobre as próprias coisas, das quais dependem o sentimento e a representação do homem; o homem tem de buscar modificá-las e colocá-las em concordância com a forma pura do seu Eu, para que também a representação delas, na medida em que depende da constituição (*Beschaffenheit*) das mesmas, concorde com aquela forma. Ora, esta modificação das coisas, tal como devem ser segundo os nossos conceitos necessários delas, não é possível pela simples vontade, carecendo também de uma certa habilidade, que é adquirida e aumentada pelo exercício (Fichte, 2014, p. 23).

Impulsionado pela necessidade de se impor ao mundo a agir de encontro ao Não-eu a partir de um móvel que só pode ser encontrado em si, o indivíduo começa o processo de aprimoramento da capacidade de distinguir o que se dá racionalmente daquilo que se dá a partir de uma mera inclinação sensível. É nessa ação que a humanidade se revelaria e se desenvolveria. Essa busca pela racionalização do mundo mostra uma nova característica do Eu puro. A invariável pulsão cognoscente do sujeito racional, pensada individualmente, não daria conta do aprimoramento de todos os traços característicos adquiridos em nossa relação com a

multiplicidade natural. Absoluta, a racionalidade não se esgotaria na auto-reflexão. A demanda pela coletividade é então desenvolvida a partir do conceito de cultura:

A aquisição dessa habilidade de em parte reprimir e extirpar as nossas próprias inclinações defeituosas, surgidas antes do despertar da nossa razão e do sentimento da nossa auto-atividade, e em parte modificar as coisas fora de nós e alterá-las segundo os nossos conceitos – a aquisição dessa habilidade, digo, chama-se *cultura* (*Cultur*); e o determinado grau adquirido dessa habilidade é segundo graus; mas ela é infinitamente capaz de muitos graus. Ela é o último e supremo meio para o fim último do homem, a plena concordância consigo mesmo, se o homem é considerado como um ser sensível racional; – ela mesma é o fim derradeiro, se ele é considerado como um mero ser sensível. A sensibilidade deve ser cultivada: este é o propósito supremo e último que se pode visar com ela (Fichte, 2014, p. 24).

Assim é determinado o limite da experiência humana de acordo com Fichte. Num horizonte teleológico, guiado pela necessária transformação da realidade naquilo que se mostra racional mediante a auto-reflexão, a subjetividade racional, ainda que sensível, se manifestaria no momento em que adequa a multiplicidade do Não-eu ao ideal desta coisa. Indissociável de uma sensibilidade passiva, o Eu puro em sua manifestação no indivíduo racional teria como função superar a natureza na determinação da realidade. O conceito de *dever* característico da filosofia prática ultrapassa assim seu significado moral. A ação conforme ao dever também regeria o âmbito do trabalho; (Fichte, 2017) da racionalização da natureza. Uma vez apresentada a necessidade de uma fundamentação prática para a esfera teórica a partir do modelo antropológico pulsional de Fichte, veremos a seguir como a preleção que segue a agora comentada consolida a esfera prática como a esfera principal do modelo fichteano.

### A fundação volitiva da comunidade racional

A posição da esfera social como condição de possibilidade da racionalidade tem seus contornos nitidamente enunciados na *Segunda preleção: Sobre a destinação do homem na sociedade*. A reflexão sobre a destinação do indivíduo racional na esfera constituída pelas relações com seus semelhantes, a sociedade, começa com a posição de uma pergunta cuja resposta amplia a multiplicidade pressuposta pela auto-posição do Eu: “[...] como o homem chega a admitir e a reconhecer fora de si seres racionais iguais a ele, quando, porém, tais seres de modo algum estão imediatamente dados na sua autoconsciência pura?” (Fichte, 2014, p. 32). O que antes se reduzia ao amplo conceito de Não-eu é especificado para o conjunto da realidade externa que compartilha mais do que a corporeidade com o indivíduo racional emancipado filosoficamente. Para Fichte, a resposta à pergunta pela legitimidade da existência de outros seres racionais se encontra junto àquelas que não se provam a partir da filosofia teórica (Fichte, 2014, p. 32). Partindo para o registro epistemológico, onde apresenta o processo de conceituação de um objeto, vemos o âmbito prático se impor como esfera principal da atividade reflexiva:

O impulso supremo no homem é, segundo a nossa última preleção, o impulso para a identidade, para a perfeita concordância consigo mesmo, e, afim de que possa concordar continuamente consigo mesmo, para a concordância de tudo que lhe é exterior com os seus conceitos necessários disto. Seus conceitos não só *não* devem ser *contraditos*, de modo que a existência ou a não existência de um objeto *correspondente* aos mesmos lhe fosse de resto indiferente, como também deve ser dado efetivamente algo correspondente aos mesmos. A todos os conceitos que se encontram no seu Eu deve ser dada uma expressão, uma contraimagem (*Gegenbild*) no Não-eu. Assim seu impulso está determinado. (Fichte, 2014, p. 35-36).

A especificação da atividade cognitiva para o caso da legitimação da conceituação de uma alteridade racional leva a doutrina-da-ciência para um âmbito volitivo. O impulso aparece como modo de efetivação da existência humana. A realidade do Eu no mundo se daria nesse impulso que, ao se chocar com o Não-eu oposto, se conscientizaria de sua finitude e da existência de um objeto externo que, uma vez representado intelectualmente, passa a ser categorizável como correspondente ao objeto intelectual a ele correspondente, o que configura a paridade entre objeto e representação que caracteriza a conceituação. Esse processo se daria diferentemente no caso do reconhecimento de outros seres racionais. O indivíduo racional já pressuporia a existência de semelhantes no mundo externo.<sup>9</sup> A identificação desse semelhante se daria pela identificação de um comportamento pragmático:

O primeiro caráter da racionalidade, aquele que se oferece mais de perto, embora seja meramente negativo, é a eficácia (*Wirksamkeit*) segundo conceitos, a atividade segundo fins. O que apresenta o caráter da conformidade a fins

<sup>9</sup> “O conceito de razão e o do agir e pensar conforme a razão também estão dados no homem, e ele quer necessariamente realizar esses conceitos não apenas em si mesmo, e sim também vê-los realizado fora de si. Entre os seus carecimentos encontra-se o de que estejam dados fora dele seres racionais iguais a ele./ Ele não pode produzir tais seres, mas põe o conceito dos mesmos na base da sua observação do Não-eu e espera encontrar algo correspondente a ele” (Fichte, 2014, p. 36).

## “Sobre a dignidade do homem” como escrito programático

(*Zweckmässigkeit*) pode ter um autor racional; aquilo a que o conceito de conformidade a fins não se deixa aplicar de modo algum certamente não tem um autor racional (Fichte, 2014, p. 36).

Caracterizada pela concordância do múltiplo na realidade, a ação conforme a fins não se reduziria a uma ação humana racionalmente efetivada. Também na natureza se encontram ações do gênero. Aparece aqui um problema clássico da modernidade, cuja via de solução proposta por Fichte culmina na dedução transcendental da liberdade: a elaboração de um critério de diferenciação entre uma ação livre, efetivada por um indivíduo racional, de uma ação determinada por uma lei necessária da natureza. Uma vez pressuposta como condição de possibilidade de explicação da consciência,<sup>10</sup> a liberdade, incapaz de ser apreendida no campo fenomênico, poderia ser admitida através de um juízo determinante cuja determinação empírica da qual parte se origina no Eu empírico do próprio agente. Fundamento último de seu sistema, a liberdade só se deixaria demonstrar por via negativa:

Não posso de modo algum ser imediatamente consciente de uma liberdade fora de mim; não posso sequer tornar-me consciente de uma liberdade em mim ou de minha própria liberdade, pois a liberdade em si é o último fundamento de explicação de toda consciência e, por isso, não pode pertencer ao âmbito da consciência. No entanto, posso tornar-me consciente de que, numa certa determinação do meu Eu empírico pela minha vontade, não sou consciente de uma outra causa se não dessa vontade mesma; e essa não consciência da causa poderia muito bem ser também chamada uma consciência da liberdade [...] (Fichte, 2014, p. 37).

A feição volitiva de sua proposta é levada às últimas consequências através da tese de que pressuposição da liberdade seria validada pelo reconhecimento da vontade como única causa de determinada ação. Alinhado a Kant, o conceito de uma ação autônoma se legitimaria na vontade pura do agente. Voltando para o critério de reconhecimento de outros seres racionais no mundo, a admissão de uma causalidade fundada exclusivamente pela vontade é levada para a esfera social. Ao sujeito racional que procura seus semelhantes no campo fenomênico, é necessário o estabelecimento de critérios de verificação da causalidade de ações externas. Sobre isso, escreve Fichte:

Ora, se pela *nossa* ação livre, de que somos conscientes no sentido apontado, o modo de operar (*Wirkungsart*) da substância que nos está dada no fenômeno é alterado de maneira que esse modo de operar não é mais explicável em absoluto a partir *da* lei segundo a qual ele se regulava antes, e sim apenas a partir daquela que colocamos como fundamento da *nossa* ação livre e que é oposta à anterior, então não podemos explicar uma tal determinação alterada a não ser pelo pressuposto de que a causa daquele efeito é igualmente racional e livre (Fichte, 2014, p. 37).

Convencido da liberdade característica de ações determinadas pela vontade pura, o sujeito racional procuraria o mesmo tipo de comportamento no mundo. Mais uma vez, a racionalidade encontrada no processo auto-reflexivo é posta como modelo de verificação da racionalidade em outras esferas da realidade. A centralidade da vontade pura nesse processo estabiliza a primazia do prático em seu sistema e mostra, ainda em 1794, amadurecidas reflexões do autor sobre a fundação da comunidade entre seres racionais. ‘Surge daqui’, escreve Fichte, “[...] para que lance mão da terminologia kantiana, uma *ação recíproca segundo conceitos*; uma comunidade conforme a fins; e isso é o que chamo sociedade. O conceito de sociedade está agora inteiramente determinado” (Fichte, 2014, p. 37-38). Assim, este original conceito de sociedade é elaborado em explícita relação com o conceito kantiano de reino dos fins.

## Conclusão

Ao mostrar uma afinidade temática manifesta por um notável desenvolvimento filosófico em suas obras, acreditamos ter alcançado o objetivo principal proposto no presente artigo. Entretanto, a consonância dos temas tratados em *Sobre a dignidade do homem* na formulação de hipóteses centrais para o desenvolvimento de seu sistema, ainda que revele uma coesão em sua produção, em nada dispensa um estudo de fôlego com um escopo significativamente mais amplo para uma compreensão satisfatória do primeiro momento da doutrina-da-ciência. Desse modo, a função aqui cumprida não difere muito da do texto que partimos.

Deslocada dos capítulos que a antecedem e da primeira parte da *Fundação de toda a doutrina-da-ciência* (1984), a explicação sobre a relação entre a perspectiva teórica e a prática da filosofia, tratada a partir do terceiro capítulo do *Sobre o conceito*, não é suficiente para transcrever o método sintético que a permeia. Entretanto, seu destaque para a preocupação com a fundamentação da esfera prática em suas pesquisas

<sup>10</sup> “[...] pois a liberdade em si é o último fundamento de explicação de toda consciência e, por isso, não pode pertencer ao âmbito da consciência” (Fichte, 2014, p. 37).

futuras é suficiente para conectar os textos comentados. Também útil é a indicação do caráter modelar da mútua posição do Eu e do Não-eu, a qual tentamos mostrar a conexão com o modelo pulsional apresentado no terceiro momento de nosso trabalho.

A entrada nas duas iniciais *Preleções sobre o destino do erudito* traz por sua vez um maior fôlego ao artigo. Fechando a ressonância proposta e cumprindo com o objetivo secundário de mostrar uma já sólida reflexão do autor sobre a fundamentação da esfera social, bem como interessantes desdobramentos do projeto crítico-transcendental. Nesse ponto, a defesa de um modelo teleológico fundado sobre a articulação entre um idealismo prático e uma teoria antropológica baseada numa natureza pulsional, necessariamente prática, da existência humana no mundo, realça a filiação de Fichte com seus antecessores e indica possíveis conexões – que demandariam muito mais páginas – com o debate atual sobre a fundação da esfera social.

## Referências

- Fichte, J. G. (1984). Fundação de Toda a Doutrina-da-ciência. In *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos. Seleção de textos* (R. T. F. Rubens, Trad., p. 35-173). São Paulo, SP: Abril cultural.
- Fichte, J. G. (1984). Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia. In *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos* (R. R. Torres Filho, Org., Trad., p. 3-25). São Paulo, SP: Abril cultural.
- Fichte, J. G. (1988). *Fichte early philosophical writings* (D. Breazeale, Org., Trad.). Ithaca, NY: Cornell University Press
- Fichte, J. G. (2014). *O destino do erudito*. (R. Barbosa, Trad.). São Paulo, SP: Editora Hedra.
- Fichte, J. G. (2016a). Resenha de *Enesidemo*. In J. G. Fichte (Ed.), *Ceticismo e criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral* (R. Barbosa, Org., Trad., p. 59-99). Rio de Janeiro, RJ: Editora Puc-Rio; São Paulo, SP: Edições Loyola.
- Fichte, J. G. (2016b). Sobre a dignidade do homem. In J. G. Fichte (Ed.), *Ceticismo e criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral* (R. Barbosa, Org., Trad., p. 169-177). Rio de Janeiro, RJ: Editora Puc-Rio; São Paulo, SP: Edições Loyola.
- Fichte, J. G. (2017). *Da capacidade linguística e da origem da linguagem* (R. Barbosa, Org., Trad.). São Paulo, SP: Editora Paulus.
- Fichte, J. G. (2015). Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia. *Trans/Form/Ação*, 38(2), 205-210. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-317320150002000010>
- Heinrich, D. (2021) 'O *Insight* originário de Fichte' (Tradução, revisão e notas de Francisco Prata Gaspar e Thiago Suman Santoro). *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 22, 1-32. Recuperado em <https://journals.openedition.org/ref/1821>
- Wood, A. (2016). *Fichte's ethical Thought*. Oxford, UK: Oxford University press.