

Fichte e o destino do homem

Fichte and the destiny of man

José Manuel Heleno

jmmheleno@gmail.com

(Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa, Portugal)

Resumo: O nosso intuito é questionar o legado do idealismo alemão, considerando o que somos enquanto sujeitos e o absoluto que fundamenta a existência humana. De acordo com Fichte, o homem moralmente forte é o homem educado; aquele que procura ser espectador da sua própria consciência. Tal pressupõe a liberdade e a ação no contexto da intersubjetividade, sendo verosímil que o destino do homem seja um desafio a duas condições: a do reforço da sociabilidade e a urgência em exercitar o homem para uma moralidade genuína.

Abstract: Our aim is to question the legacy of German idealism, considering what we are as subjects and the absolute that underlies human existence. According to Fichte, the morally strong man is the educated man; one who seeks to be a spectator of his own conscience. This presupposes freedom and action in the context of intersubjectivity, and it is likely that the destiny of man is a challenge with two conditions: the reinforcement of sociability and the urgency to exercise man to a genuine morality.

Palavras-chave: destino; educação; Eu; Fichte, moralidade.

Keywords: destiny; education; I; Fichte; morality.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i2p85-104>

1. O legado do idealismo alemão: Husserl e Fichte

Questionar o destino da humanidade é de algum modo repensar o legado do idealismo alemão, em particular aquilo que somos enquanto sujeitos, enquanto seres que agem continuamente e dos quais é essencial compreender a forma como experienciam e pensam. É conhecido o elogio que Husserl faz a Fichte. Compara-o a Platão e mostra como a sua genialidade permite compreender de outro modo a filosofia e a recusa da unilateralidade do espírito dito naturalista que impregna a cultura da época em que Husserl escreve. Ora, tal como Husserl, também nós queremos sublinhar certas características que se estendem desde as *Conferências sobre a Vocação do sábio* (1794) até aos *Discursos à nação alemã* (1808).

Husserl mostra como Fichte retoma e aprofunda a revolução cartesiana ao provar que a pretensa certeza da existência do mundo natural é, na verdade, a certeza de que se *pensa* sobre essa existência. Aquilo que parecia não admitir qualquer dúvida,

a existência das coisas exteriores, é uma fonte de perplexidades, pois a primeira certeza é a de que há pensamentos ou imagens sobre algo que supostamente existe fora de nós. Daí que Descartes, o iniciador da filosofia moderna, mereça o elogio de Husserl. Este último escreve:

A única tarefa genuína da filosofia reside aqui. Consiste na apreensão do mundo como o produto teleológico do Eu absoluto e na elucidação da criação do mundo no absoluto, tornando evidente este sentido último. Fichte acredita que é capaz de alcançar isto e tê-lo de facto alcançado (Husserl, 1995, p. 118).¹

A perspetiva que Husserl salienta na leitura que faz de Fichte, desemboca na criação de um mundo moral. Expliquemo-nos. Ao mostrar a filiação kantiana da reflexão de Fichte, Husserl mostra que o eu é um ato-ação que desencadeia a criação do mundo da experiência. E salienta ainda a teleologia dessa criação, como se o eu absoluto fosse *pondo* o mundo. Ora, esta direção teleológica inevitável acaba por ser ela própria criadora de um mundo moral, como se a subjetividade se realizasse efetivamente pela capacidade de criar um mundo de liberdades e de deveres. É, assim, visível a influência de Kant. “A ordem de um mundo moral é o único valor absoluto pensável e finalidade do mundo” (Husserl, 1995, p. 119).

E Husserl acrescenta:

Isto é na verdade o que encontramos efetivamente em Fichte. Deus é a ordem do mundo moral; apenas Deus pode sê-lo. Por outro lado, este Deus é completamente imanente ao absoluto. Ele não é nenhuma substância externa, nenhuma realidade fora do Eu o qual trabalharia de fora para dentro. O Eu é absolutamente autónomo (idem, *ibidem*).

2. A consciência e o absoluto

Tudo indica, portanto, que há uma espécie de esquematismo concetual em Fichte, pois quer explicitar os princípios que determinam qualquer conhecimento. Socorre-se, para isso, de dois opostos, eu e não-eu que, sendo dados de forma antitética, são configurados de forma sintética. A dialética começa a ter a sua importância em Fichte - e é ela que acaba por desbravar o caminho para Hegel. Ainda nos *Fundamentos* escreve:

A fonte de toda a realidade é o eu [C: pois este é o que é posto imediata e simplesmente]. Unicamente pelo eu, e com o eu, é dado o conceito de realidade. Mas o eu é porque *se põe* e *põe-se* porque é. Por conseguinte, *pôr-se* e *ser* são precisamente um e o mesmo (Fichte, 1997, p. 59)

Esta ideia do eu como primeiro princípio que, por ser tal, não pode se provado

¹ Não podemos esquecer a atitude crítica de Fichte em relação a Descartes e a Kant. Cf., por exemplo, o final do §1 dos *Fundamentos da doutrina da ciência completa* (Fichte, 1997, pp. 31-32).

nem definido, é *absolutamente* assumida. De tal modo que nada há fora do eu, ou seja, nada se pode pensar que pressuponha a abstração da consciência de si. Se o eu é para o eu, é isso que deve merecer a nossa atenção. Afinal, que pretende Fichte com este princípio absoluto? O que é que torna possível a consciência? O *Thathandlung*, ou seja, o ato-ação, o facto de uma consciência se pôr como ato e, ao pôr-se, agir. Há, por conseguinte, uma teoria da ação radical (e transcendental) em Fichte, ou seja, não há consciência que se pense sem este poder de se pôr a ela própria como forma absoluta de ser. Consciência é então o que pode ser pensado a partir do agir, do pôr-se a si mesmo, algo que serve de axioma, de ponto de partida para a construção de um sistema. O pôr-se a si próprio é o movimento decisivo de uma consciência na sua odisseia - como se não pudesse deixar de se pôr, de ser em si própria.

As estranhas expressões da *Doutrina da Ciência* de 1794, de A como sujeito e de A como predicado - a ponto de formar o juízo em que algo (A) funciona como sujeito e algo (A) como predicado possibilitam compreender a necessária conexão entre ambos, o X que dá vida à expressão “eu sou eu”, na qual sujeito e predicado são e se pensam em conjunto. Fichte pode então dizer: “O pôr do eu em si próprio é, assim, a sua atividade pura” (Fichte, 1997, p. 29).

Não se estranha, assim, que Fichte mostre de várias formas que jamais nos podemos abstrair de nós próprios. A consciência, o eu, existe como esse indemonstrável em cujo seio vive o eu empírico e o não eu. Quando Fichte fala da divisibilidade destes últimos é no seio de um eu puro que tal divisibilidade tem lugar. Ao pôr-se, o eu assume o opor-se, ou seja, aquilo que ele (o eu) não é (não eu) mas que ele (o eu) jamais seria sem ele (o não eu). Como escreve Fichte: “O eu opõe no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível” (Fichte, 1997, p. 39). Neste jogo perdura sempre o axioma de que o eu só existe na medida em que é consciente de si. É ele, enquanto absoluto, que é o existente - palavra que terá a sua ressonância nas filosofias ditas existencialistas.²

² Vale a pena citar na íntegra uma reflexão de Juan Cruz Cruz (1994, pp. 11-12) a respeito da noção de Absoluto e a forma como se distingue Fichte de Schelling a este respeito. “Tanto éste como aquél (Fichte e Schelling) quieren llegar a una afirmación del Absoluto; pero Fichte no sale, para ello, del punto de vista de lo finito; la afirmación del Absoluto es indirecta, el Absoluto no se puede convertir en conciencia filosófica; el Absoluto es principio y coronamiento del sistema, sin que para afirmarlo haya que salir del idealismo transcendental. Schelling, en cambio, quiere lograr la conciencia directa del Absoluto: el Absoluto no se capta por medio del saber, sino por intuición inmediata. Para Fichte, la filosofía no es conocimiento del Absoluto, puesto que no hay otro conocimiento del Absoluto que el habido en el espíritu finito; la filosofía sólo debe ser retrato y reconstrucción sistemática del espíritu finito, en tanto que posible conciencia real del Absoluto; filosofía es, así, “historia pragmática del espíritu humano” (1,122). Para Schelling, en cambio, la filosofía nos introduce directamente en el punto de vista del Absoluto, a través del órgano de la *intuición intelectual*. Mas la intuición intelectual es para Fichte la transparencia del espíritu a sí mismo; para Schelling, es conocimiento del Absoluto, conocimiento filosófico - aunque en su última filosofía ese Absoluto careciera de existencia real en la conciencia”.

Tudo indica, por conseguinte, que Fichte procura o incondicionado enquanto fundamento que alicerça a consciência. As inúmeras versões que se conhecem da *Doutrina da ciência* mostram a necessidade de descobrir esse subsolo em que assenta o edifício do conhecimento: o tal “eu sou” que é bastante distinto do *cogito* cartesiano ou do “eu penso” kantiano. Assim, o “eu sou eu” é o princípio dos princípios. É ele que acabará por se mostrar na sua oposição ao não-eu e vice-versa. Ao pôr-se o eu só o é porque é para si necessariamente, tornando-se assim consciente de si. Tudo se passa como se Fichte quisesse cavar ainda mais o solo transcendental onde se ergue a consciência de si e a forma como o não eu, a realidade, se põe no eu e o limita.

Também na *Doutrina da Ciência Nova Método* (1798/99) se manifesta o otimismo de Fichte ao considerar que a destinação da humanidade não pode residir na crença ingênua que o homem faz da sua própria consciência. Compete à filosofia mostrar que a procura incessante de conhecimentos fundados pode e deve contribuir para o desenvolvimento da humanidade. A Doutrina da Ciência, sendo um subsistema rigoroso, mesmo que difícil e árduo, contribui, de forma sistemática para o desenvolvimento espiritual do homem. Ao levar cada homem a refletir sobre o que quer dizer quando afirma “eu”, a filosofia, e a Doutrina da Ciência em particular, mostra que aquilo que se pode descobrir é válido para todos os seres humanos. Se é preciso reconciliar o homem com ele próprio, então devemos assumir a nossa finitude e tentar deduzir, de forma rigorosa e clara, os princípios em que se fundamenta a nossa consciência.

Mas será que o destino da humanidade reside no pensamento, quer dizer, na capacidade de o desenvolver e aperfeiçoar e, por isso, na nossa liberdade? A crença de Fichte na liberdade que faz de uma consciência uma consciência é a aposta sucessivamente reiterada das várias versões da *Doutrina da Ciência*. Na *Doutrina da Ciência Nova Método* é dito:

Toda a filosofia pressupõe qualquer coisa que ela não demonstra e a partir do qual ela explica e demonstra tudo o que se segue. O idealismo não é exceção. É a atividade livre de que já falámos que ele pressupõe como o princípio a partir do qual tudo deve ser explicado, mas que ele mesmo não pode ser explicado (Fichte, 1989, p. 56).

À semelhança de Husserl, também nos interrogamos como é que o idealismo de Fichte pode salvar a humanidade. Relembremos que, de acordo com o *Relatório claro como o dia* (1801), o teórico da doutrina da ciência *reencontra* o diverso da consciência. De facto, e partindo da analogia com o relógio, a forma como as peças estão dispostas permite que interajam de forma que o relógio possa trabalhar. De modo semelhante, a consciência define-se pela diversidade dos seus elementos, justamente aquilo que o teórico da doutrina da ciência reencontra e expõe. Tal tarefa é própria da filosofia, que se atém a essa descrição do diverso da consciência e mostra como se dispõem as suas partes. Contudo, se cada um de nós pode levar a cabo a descrição desses elementos, deve salientar-se que o diverso da consciência “só existe

para que se descubra ao deduzir” (Fichte, 1999, p. 46).

Tal não significa que a consciência seja uma substância. Fichte é bastante cauteloso a este propósito. Afirma que a consciência *produz-se*; é produtora e faz as suas próprias leis. Ora, este fazer-se da consciência traduz-se sob a forma de elos entre a diversidade dos seus elementos, precisamente o que poderá ser deduzido pelo filósofo. Compete-lhe, na verdade, descrever as cadeias que organizam e possibilitam o diverso da consciência.

No entanto, o *Relatório claro como o dia* é, uma vez mais, pretexto para Fichte mostrar a dificuldade e originalidade da sua teoria. Exige-se que o leitor pense por si e que não deixe de exercitar a razão, condição *sine qua non* para a compreensão da doutrina da ciência. Se não estudarmos metodicamente nada se compreende (cf. Fichte, 1999, p.75). É preciso, portanto, associar o destino do homem à capacidade de pensar o que se passa com o diverso da sua consciência e, obviamente, com o exercício de que necessitamos para ter êxito. Não haverá, a este respeito, um empreendimento que se assemelha ao do fenomenólogo?

3. Conferências sobre a vocação do sábio

A verdade é que podemos ainda hoje e, provavelmente, com mais acuidade, retomar as questões que preocuparam Fichte em 1794, na altura em que deu as suas conferências sobre a destinação do sábio em Iena. Assim, quem é e para que serve um sábio? Qual o seu papel na sociedade? Tal equivale a perguntar como é que aqueles que possuem conhecimentos podem comunicar e influenciar os seus congéneres e contribuir efetivamente para o aperfeiçoamento das sociedades. Trata-se, obviamente, de um questão política, mesmo que seja também uma questão ética que pode realmente determinar o futuro das sociedades humanas, ou seja, trata-se de saber o que é o saber, quem o detém e se pode (ou deve) ser comunicado aos homens que não o possuem. Portanto, da destinação (*Bestimmung*) do sábio e do saber, somos conduzidos a uma reflexão sobre a destinação do homem e, enfim, sobre a própria humanidade. O intuito é chamar a atenção para a forma como se lida com o saber (o que significa e quem o possui) e o modo como pode determinar o destino das sociedades e da humanidade. Questões kantianas que regressam em força: quem é o homem? E qual a sua *Bestimmung*? O que podemos dizer é que o sábio é alguém que deve servir a comunidade a que pertence, pois é isso que faz dele humano.

Contudo, nada poderemos dizer sobre a sabedoria se não pensarmos naquilo que a nega. Com efeito, interrogar a destinação do sábio é interrogar o que se entende por ignorância e as suas consequências. Ora, uma das ideias que desponta na reflexão de Fichte é a sabedoria assinalar o acordo do homem com ele mesmo, o que nos permite pressupor que a ignorância é o desacordo do homem consigo

próprio. Fichte insiste na identidade do eu puro, capaz de se opor à diversidade a que o eu empírico está sujeito, ou seja, este eu empírico é assolado pela diversidade das impressões sensíveis. Esta capacidade de o eu puro se impor e ultrapassar a diversidade do sensível é valorizada por Fichte.

É então compreensível que a noção de perfeição, ou antes, de perfeitibilidade ou aperfeiçoamento moral do homem (aquilo que o pode tornar feliz), se relacione com a educação. Significa isto que um homem moralmente forte é um homem educado. A relação entre o eu puro e o eu empírico mostra que a diversidade de experiências que o último tem de enfrentar contribui para o seu aperfeiçoamento moral. O sábio é o homem moralmente forte. Escreve:

Por isso, considerado neste último ponto de vista, o sábio deve ser um homem do mais elevado valor moral da sua época, deve apresentar em si o grau mais alto da formação moral possível até ele (Fichte, 2018 a, p. 39).

Melhor: todo o homem educado é aquele que não pode descuidar a faceta moral, sob pena de deixar de o ser. Devemos então ser capazes de pensar as nossas “disposições” (Fichte, 2018 a, p. 32), pois o destino da humanidade reside no “enobrecimento moral do homem inteiro” (idem, p. 38).

No entanto, o humano só o é tomando em consideração as suas determinações, o que equivale a dizer que o eu puro só tem sentido porque há algo fora dele. Ora, este “fora dele” mostra a importância do mundo, da experiência. São as experiências, na verdade, que determinam o humano enquanto tal, pois cada eu puro é o que é em função das experiências, do que, não sendo eu, o caracteriza como tal. Todo o plano da educação assenta nesta atenção à sensibilidade, entendida como esse laço entre o eu puro e o não-eu proporcionado pela experiência sensível. Husserl gostava de citar a expressão de Fichte que afirmava:

Nada tem um valor incondicional exceto a vida; tudo o mais, pensamento, poesia e conhecer tem valor na medida em que está, de algum modo, relacionado com a vida, procede dela e pretende regressar a ela (Husserl, 1995, p. 120).

De acordo com Fichte, se há uma vocação dos seres humanos esta reside na unidade absoluta, quer dizer, no facto de existir um impulso para identidade e para a consonância do homem com ele próprio. Ao pensar o homem e o seu destino, pensa-se então o que há de racional e de espiritual nele, ou seja, o fim último do homem é o seu próprio ser - e é neste ser ou ser-se que consiste o mistério do humano. Mas o que poderá ser este mistério? Se o eu puro nada é sem o não-eu, como é que Fichte encara essa consonância do homem com ele próprio, a sua identidade, mesmo sabendo que há “determinações particulares” e que o homem é sempre “isto ou aquilo”?

Se as representações e os sentimentos não são livres, pois dependem daquilo

que está fora do eu e é necessariamente diverso, como pode então haver uma vontade absolutamente livre? Com efeito, o homem é constantemente afetado pela diversidade do mundo, o que ocasiona representações e sentimentos diversos. E sabemos também que a vontade não é suficiente para que o eu esteja de acordo com ele próprio. O que falta então, de acordo com a Primeira Conferência sobre a vocação do sábio, é o *exercício*. É então pela prática (pela educação) que o homem consegue compreender a diversidade de representações e sentimentos que o acomete e, para estar de acordo com ele próprio, terá então que exercitar a vontade. Se alguém tinha dúvidas sobre a importância do exercício, da prática, do labor que cada indivíduo tem com o seu eu, teria que dissipá-las mediante esta reflexão de Fichte.

Ora, esta habilidade chama-se cultura - e ela é essencial para que o homem possa estar de acordo com ele próprio. O homem cultiva-se e forma-se através do exercício e da habilidade como trata a diversidade de representações e sensações que o acometem. Assim, o destino do homem consiste em aproximar-se “indefinidamente” da perfeição, mesmo que jamais o alcance. Tal não sucede porque o caminho em direção a essa meta não tem fim e o homem está condenado a aperfeiçoar-se moralmente. Não é por acaso que as últimas frases das *Conferências sobre a vocação do sábio* são:

Agir! Agir! É para isso que cá estamos. Desejaríamos ressentir-nos porque os outros não são perfeitos como nós, se somos apenas mais perfeitos? Não é justamente esta nossa maior perfeição o apelo que nos é dirigido de que somos nós que temos de trabalhar para a perfeição dos outros? Alegremo-nos, pois, com o espetáculo do vasto campo que temos de trabalhar! Alegremo-nos por sentirmos em nós a força e por a nossa tarefa ser infinita! (Fichte, 2018 a, p. 50).

Na Terceira Conferência, Fichte dá bastante importância ao que denomina de “impulso social”. Significa isso que há uma tendência em todos os indivíduos para estabelecer uma interação entre eles, ou seja, tanto há um impulso para a comunicação, quer dizer, um impulso em comunicar ao outro aquilo que há de melhor em nós próprios, como há ainda o impulso para se deixar educar no domínio em que o outro nos supera e pode, portanto, cultivar-nos. O objetivo, como se vê, é a educação: o impulso social mostra que se deve educar e ser educado, pois só assim é possível usar a nossa liberdade e ultrapassar os defeitos ou unilateralidades que a natureza nos transmitiu. Sem dúvida que o jogo entre a necessidade e a liberdade - e a importância de cada um deles - é essencial para a compreensão do homem e do seu aperfeiçoamento. É que “a natureza formou cada qual apenas de um modo unilateral” (Fichte, 2018 a, p. 24), e isso só pode ser ultrapassado pelo uso da razão, algo que deve ser feito no seio da sociedade, na interação entre os indivíduos. Ora, este uso da razão é ainda social porque não há indivíduo que, ao fazer um bom uso da sua razão, não contribua para que todos o façam. Fichte mostra que a liberdade do

indivíduo e a importância da sua moralidade só pode ter um alcance social, ou seja, diz respeito ao indivíduo e a todos os que com ele interagem.

4. Esforço, ansiedade e liberdade

Tentemos, de momento, colocar algumas questões. Em primeiro lugar, como se concilia a absoluta liberdade da vontade com a diversidade de representações e de sentimentos que desafiam o homem e que ele não escolhe? Se o homem pode e deve aperfeiçoar-se, deve fazê-lo aprendendo a habilidade que permite transformar o diverso das representações e sentimentos numa unidade que traduz o acordo ou a consonância com ele próprio. Mas como fazê-lo? Fichte fala na importância do exercício. Mas exercitar o quê e como?

Em *Fundamentos da Doutrina da ciência completa*, em particular nos “Fundamentos da ciência do prático”, Fichte mostrava que “sem um esforço, nenhum objeto é, em geral, possível” (Fichte, 1997, p. 154). Aliás, não há inteligência se não existir uma faculdade prática. Podemos então sublinhar que se Fichte insiste na noção de esforço (*Streben*) é porque há um anseio (*Sehnen*) inerente ao eu. Ainda nos “Fundamentos da ciência do prático” escreve-se que “o anseio é, por conseguinte, a manifestação *originária, completamente independente*, do esforço que reside no eu” (Fichte, 1997, p. 183). Toda a inquietação do humano; todo o seu mistério reside nesta relação: por um lado a inquietude do humano, a sua carência ou anseio, esse impulso para aquilo que nem sempre é possível compreender; por outro, a necessidade de compreender que o eu é um esforço e que nada é sem ele. Se o próprio Fichte afirma que esta noção de esforço é essencial para compreender a parte prática da doutrina da ciência, é porque o eu, sendo atividade, retorna a si, o que constitui a atividade infinita do eu. Num dos inúmeros trechos em que tal se afirma, vejamos, por exemplo, o que se segue:

O eu é infinito, mas apenas segundo o seu esforço; ele esforça-se por ser infinito. Mas é no próprio conceito de esforço que reside já a infinidade, porque aquele que não é contrariado não é um esforço (Fichte, 1997, p. 158).

Com efeito, se há esforço é porque há algo que resiste, que o trava e contraria. E é esse esforço que acaba assim por desencadear a reflexão. Como? De facto, “toda a reflexão funda-se sobre o esforço e nenhuma reflexão é possível se não há um esforço” (Fichte, 1997, p. 160).

O destino do homem, poderíamos dizê-lo, é então o de se esforçar, pois é essa a atividade infinita do eu; é saber que é eternamente inquietude, carência, e refletir incessantemente sobre estes anseios. Aliás, se o eu, na sua atividade finita é objetivo, dirigido para os objetos, é infinito nesse retornar incessante a si - e é isso,

justamente, que produz a reflexão, como se o homem estivesse destinado a pensar-se enquanto ser esforçado e carente.

É certo que Fichte, em *Reivindicação da liberdade de pensamento*, depois de nos dizer que pensar livremente “é a diferença distintiva entre o entendimento humano e o animal”, acrescenta o que se segue: “Também neste último (no animal) há representações; mas estas sucedem-se necessariamente umas às outras, produzem-se entre si, tal como um movimento numa máquina produz necessariamente outro” (Fichte, 2018 b, p. 10). A liberdade do homem consiste então em poder superiorizar-se ao mecanismo cego das representações, quer dizer, o homem se é livre é ativo a ponto de poder agir sobre as suas representações. E o autor acrescenta:

A faculdade pela qual o homem é capaz desta superioridade é justamente aquela graças à qual ele livremente quer; a expressão da liberdade no pensar, tal como a sua expressão no querer, é uma componente íntima da sua personalidade; é a condição necessária sob a qual apenas pode dizer: eu sou, sou um ser autónomo (Fichte, 2018 b, pp. 10-11).

Também outra questão que nos parece importante, retratada, por exemplo, na Segunda das *Conferências sobre a Vocação do Sábio*, é a noção de representação. Se o destino do sábio é exercitar a sua sabedoria na sociedade, pois só assim é possível e desejável, trata-se então de saber como chegamos à certeza de que os outros existem, ou até, como é que o corpo, o nosso corpo existe. As dúvidas que estas questões suscitam prendem-se com a noção de representação, pois é difícil saber como passamos de uma representação para a suposta realidade que ela visa, a qual, em si própria, não é uma representação. É sabido, aliás, que esta é uma preocupação recorrente na reflexão fichteana.

No âmbito da nossa reflexão sobre o destino do homem, a outra observação crítica que gostaríamos desde já de fazer consiste na defesa de uma relação entre felicidade e moralidade. A ideia é que a moralidade é algo consensual (uma essência) e que é fácil compreendê-la e executá-la. Mas será? E não poderá mesmo haver felicidade sem moralidade? Temos, por conseguinte, que esclarecer uma das insistências maiores de Fichte, a saber, que “a natureza, mesmo onde atua em conformidade com um fim, age segundo *leis necessárias*; a razão age sempre com *liberdade*” (2018 a, p. 14). Se a consciência se explica pela liberdade, é esta que explica a consciência e não pertence ao seu âmbito.

De facto, ao estar consciente da minha vontade, estou consciente das minhas ações e, por isso, da minha liberdade. A minha liberdade assenta na possibilidade de causar fenómenos. Ora, a sociedade pressupõe a existência de seres racionais; seres que agem livremente (como eu), pois só assim se pode realizar o destino do homem. Fichte enfatiza esta questão: o homem é o que é porque é um ser social. Mas esta sociedade não é o Estado: é prioritária em relação a qualquer Estado. Escreve Fichte:

A vida no Estado não se conta entre os fins absolutos do homem, diga lá o que disser a tal respeito um homem muito notável; mas é um meio, que só tem lugar em certas condições, para a fundação de uma sociedade perfeita. O Estado, bem como todas as instituições humanas que são simples meios, visa a sua própria aniquilação: o fim de todo o governo é tornar supérfluo o governo (Fichte, 2018 a, p. 15).

Em a *Reivindicação da liberdade de pensamento*, defende-se o direito a comunicar, quer dizer, as sociedades humanas progredirão se houver um dar e receber comunicativo, como se o espírito só se desenvolvesse com esta abertura. A censura que se faz aos príncipes, por exemplo, é a de não facultarem esta comunicação, aspeto essencial para o progresso dos humanos. Na verdade, Fichte sempre salientou o ideal intersubjetivo da comunidade, como se a ética fosse possível e desejável numa “comunidade de santos”. Significa isto que o destino do homem se articula com o progresso da história, como essa capacidade de agir em conjunto à qual Fichte dá tanta importância. Como escreve, por exemplo, Audonnet: “A moral constitui então o ponto culminante do sistema de Fichte” (Audonnet, 1996, p. 725).

Ora, tudo indica que Fichte considera que devemos tratar os seres não racionais como meios para alcançar a sociabilidade plena. Mas o facto de serem meros meios não perturbará essa sociabilidade? De acordo com Fichte o homem pode servir-se da natureza e de outros animais para seu gáudio - impondo a sua lei com o objetivo de favorecer a sua racionalidade. O destino do homem só pode ser um destino entre seres racionais - e é isso que se torna dramático. Se a sua meta é a perfeição, ela só o é entre seres racionais. Escreve Fichte:

O aperfeiçoamento comum, aperfeiçoamento de si mesmo por meio da influência livremente utilizada dos outros sobre nós, e aperfeiçoamento dos outros por efeito retroativo sobre eles enquanto seres livres - eis a nossa vocação na sociedade (Fichte, 2018 a, p. 19).

Mas não estará Fichte a ser otimista? Não será um exagero afirmar que há ideias sublimes como “a de existir uma influência universal de todo o género humano sobre si mesmo” (Fichte, 2018 a, p. 20) que tem a liberdade como mola?

A respeito da diferença entre os homens e da relação entre não-eu (natureza) e eu, quer dizer, da relação entre aquilo que não depende de nós e o que depende, Fichte considera o seguinte:

Antes de nos podermos opor pela liberdade ao influxo da natureza sobre nós, devemos ter chegado à consciência e ao uso desta liberdade; mas a tal não podemos chegar de outro modo a não ser por meio do despertar e do desenvolvimento dos nossos impulsos, que não dependem de nós (Fichte, 2018 a, p. 22).

Assim, a nossa liberdade desenvolve-se no seio da comunidade, justamente o que nos une enquanto seres racionais. E é neste contexto que reaparece tanto a noção de cultura como a de educação. Com efeito, uma cultura deve desenvolver a forma

como os homens se educam entre si tendo em vista o desenvolvimento da liberdade e a capacidade de se aperfeiçoarem indefinidamente. Se a natureza é unilateral, compete às sociedades desenvolverem forças para suprir tal unilateralidade.

Volta-se a insistir sobre a importância do sábio e do erudito na quarta das *Conferências sobre a vocação do sábio*. Que deve ele fazer? Dominar os conhecimentos filosóficos, isto é, os que dizem respeito à razão; conhecer o que o rodeia, o mundo que o circunscreve para poder agir sobre ele; ter, por isso, conhecimentos históricos que se prendem precisamente com aquilo que as sociedades viveram anteriormente. Enfim, se o erudito é aquele que age no seio de uma comunidade através dos seus conhecimentos, terá então que contribuir para o desenvolvimento da cultura e tal só é possível se tiver conhecimentos como os que acabámos de referir. A erudição tem, por conseguinte, utilidade, pois não adianta saber o que falta é preciso saber como remediá-lo. A competência do conhecimento filosófico, filosófico-histórico e histórico mostra-se na capacidade um indivíduo aperfeiçoar um destes ramos e contribuir para a evolução da sociedade. Escreve Fichte:

O sábio é, de modo muito particular, determinado para a sociedade: enquanto sábio, e mais do que qualquer outra classe, só existe graças à sociedade e para a sociedade; tem, pois, em particular, o dever de nele cultivar eminentemente e ao mais alto grau possível os talentos de sociabilidade, a arte de receber e de comunicar (Fichte, 2018 a, p.36).

5. A defesa incondicional da liberdade de pensar

Na *Reivindicação da liberdade de pensamento*, o otimismo de Fichte revela-se pela defesa incondicional da liberdade de pensamento. Mas esta só é possível em sociedade, o que reforça a consciência política de Fichte, ao acentuar aquilo que os governantes, os príncipes, devem efetivamente fazer para que tal liberdade seja possível. Como escreve o autor: “Não, príncipe, tu não és o nosso Deus. De Deus esperamos a felicidade; de ti, a proteção dos nossos direitos. Connosco não deves ser *bondoso*; deves ser *justo*” (Fichte, 2018 b, p. 7).

Aquilo que não pode de modo algum ser sacrificado é a liberdade de pensamento - direito inalienável, fundamento de qualquer outro. Fichte diferencia direitos alienáveis, os que se podem dar e trocar e que estão na raiz dos contratos que os homens estabelecem entre si, e os direitos que assentam em convicções interiores, ou seja, na consciência moral. Daí a expressão de Fichte: “O amor livre e desinteressado à verdade teórica, por ser tal verdade, é a preparação mais fecunda para a pureza moral das disposições anímicas” (Fichte, 2018 b, p. 11).

Esta defesa intransigente da liberdade de pensar permite ao homem declarar guerra a todos os governantes ou príncipes que querem impor, pelo seu querer, uma verdade aos homens. A ideia de que os príncipes sabem o que é melhor para os

homens e que devem decidir por eles é um preconceito que não pode deixar de ter efeitos nocivos. Com efeito, cada homem é dono de si próprio. É capaz de se elevar acima da animalidade, libertar-se dos “influxos estranhos” e seguir a lei que tem em si (cf. Fichte, 2018 b, pp. 8-9)

O que está em causa na *Reivindicação da liberdade de pensamento* é então a ideia de que a própria humanidade precisa de governantes esclarecidos, ou seja, o obscurantismo em que se vive muito deve ao facto de os governantes estarem rodeados de pessoas que não os aconselham como deveriam. Ora, sem governantes esclarecidos é a própria liberdade que se arruína. Melhorar a condição humana exige que a atmosfera espiritual que os governantes devem fomentar seja uma realidade. E não se fala do homem singular, mas da comunidade humana, pois é ela que atesta o progresso da humanidade. Fichte lastima assim que o estado político da sua época seja miserável. Ora, não poderemos dizer o mesmo da nossa época? E não poderemos partilhar o mesmo tipo de observações que Fichte faz?

O estado miserável da humanidade deve-se em parte aos próprios súbditos. Fichte considera que temos um conceito demasiado elevado daqueles que nos governam e isso torna-nos miseráveis. Mas qual é o primeiro preconceito do qual surgem todos os nossos males? O princípio de que a missão do príncipe é velar pela nossa felicidade. Por conseguinte, o Fichte político esforça-se, na *Reivindicação da liberdade de pensamento*, por mostrar que a libertação do homem surge quando este se consegue desvincular de preconceitos como o da elevação dos príncipes ou governantes. Retomando o impulso iluminista, Fichte mostra que pertencemos a nós próprios; e que é absurdo pensar que o príncipe tem algum direito sobre nós.

Contudo em nenhum lado se diz o que é a liberdade de pensar. Nem poderia, pois, dizer o que é ou poderá ser a liberdade do pensamento é, de algum modo, retirar-lhe esse poder que é consubstancial à própria liberdade. Insistamos: o que é um pensar livre? Como é que uma sociedade se constitui a partir de um pensamento livre? Fichte defende que um pensamento livre é um pensamento verdadeiro, referindo sumariamente a noção de verdade no contexto de um escrito político como a *Reivindicação da liberdade de pensamento*. Mas reconhece, apesar de tudo, que “o erro consiste em que não sabemos quando erramos” (Fichte, 2018 b, p. 16) - e anseia por um critério de verdade seguro e fiável, que o possa afastar do possível extravio do pensamento.

Em a *Reivindicação da liberdade de pensamento*, Fichte assume uma noção de liberdade como se de uma evidência se tratasse. Enfatiza a noção de comunidade, lastima a servidão dos súbditos e a pretensa superioridade dos poderosos, contrapondo a tudo isso uma sociedade livre. Tudo indica, aliás, que essa liberdade se conquista - e que o destino do homem é esforçar-se por conquistá-la. Tudo se passa como se houvesse a necessidade de pensar o legado da revolução francesa e de realimentar

o espírito iluminista.

Relembramos, aliás, o que defende Fichte no prefácio às *Considerações destinadas a retificar os juízos do público sobre a revolução francesa*, ou seja, que tudo o que encontramos na história do mundo é aquilo que nós próprios aí colocamos. É por isso que Fichte exige do leitor e do povo que aprenda a ser livre e a pensar e a agir por si próprio. Esse é o maior dom. “Sejais justos, ó povos! E os vossos príncipes não poderão perseverar sozinhos na injustiça” (Fichte, 1859, p. 55).

Nas *Considerações*, Fichte fala do eu puro, isso que importa compreender se pretendermos esclarecer noções como dever, lei e tantas outras. Essas noções não vêm da experiência, mas sim de algo que a antecede e que é *imutável*. É a experiência que é mutável, embora essa mobilidade aconteça num eu puro, esse sim, dotado de uma lei absoluta. Assim, a *lei moral* - que se manifesta com noções como “consciência, juízo interior, reprovações interiores, satisfação íntima, etc.” (Fichte, 1859, p. 73) - é a expressão de algo que não tem a sua origem na experiência, mas da própria consciência, do eu puro, precisamente. Ora, o ato livre é aquilo que eu devo fazer - mas se é livre tal significa que tanto posso cumprir a lei moral como não, pois só assim é que sou livre. Eu tenho o direito de fazer aquilo que ordena a lei moral ou não, pois nada me impede de o não fazer.

6. A importância da educação

Os *Discursos à nação alemã* foram publicados em 1808, seis anos antes do falecimento de Fichte. Para compreendê-los é necessário tomar em consideração a invasão e derrota da Prússia pela França, em 1806, ano em que Fichte se refugia em Königsberg. Dirigindo-se aos alemães e apenas a eles, Fichte quer repensar o momento difícil que o povo vive, pois deve-se ter coragem para enfrentar o infortúnio e pensar no que se pode fazer para que jamais se repita. É neste contexto que o filósofo considera que “é uma inteira transformação da educação até agora existente que proponho como o único meio para manter na existência a nação alemã” (Fichte, 2008, p. 51).

Trata-se, portanto, de reforçar a cultura e formação alemã para que a dimensão ética se fortifique. Sensível à necessidade de pensar e agir no seu tempo, Fichte considera que a tarefa dos filósofos é pensar o presente e penetrar no “curso do tempo” em vez de se deixar arrastar por ele. Ao pensá-lo, acabará por despontar novos mundos; novas possibilidades de outros presentes se tornarem realidade. Se Fichte pensa a educação e a nação, fá-lo defendendo a “língua originária” (*Ursprache*), o alemão, precisamente.

Fichte pretende, por conseguinte, uma nova ética; e só uma educação nacional diferente é o que a possibilita. E é neste âmbito que o autor fala da necessidade de

educar para se formar a vontade. Na verdade, uma vontade livre não deixará de oscilar entre o bem e o mal, enquanto uma vontade forte não pode ser diferente do que é. Ora, só a boa educação produz a vontade firme.

Também a questão das imagens tem a sua importância nos *Discursos à nação alemã*, nomeadamente por tudo aquilo que nos pode ajudar a compreender sobre a nossa própria época. É que uma boa educação não se faz sem boas imagens; “imagens que não sejam de modo nenhum meras cópias de efetividade, mas que sejam capazes de ser modelos dela” (Fichte, 2008, p. 64). O aluno tem que ter força para criar boas imagens. Ao estimular o espírito, a boa educação dota-o de criatividade e capacidade crítica. Uma educação baseada na memória só pode ser passiva e acrítica. Fichte insiste, por conseguinte, na necessidade de formar o querer; a atividade espiritual, a eticidade pura, resulta deste querer. De tal forma que a própria educação do querer acaba por dirigi-lo para a vida divina, para uma “ordem suprassensível universal”. Escreve Fichte: “nada de verdadeiro existe senão a vida, a vida espiritual que vive no pensamento; e que tudo o mais não existe verdadeiramente mas apenas parece existir” (idem, p. 81). Educar para a vida divina é educar para a religião, embora essa religião nada seja se não a compreendermos no domínio da eticidade pura. O filósofo é muito claro quando defende que a religião só é importante quando atua como estímulo.

Outro aspeto é o facto de a educação ser uma passagem do “sentimento obscuro” para o “conhecimento claro”. Se o “sentimento obscuro” é o primeiro tipo de consciência que os homens experimentam, é porque ele é naturalmente egoísta. É o “conhecimento claro” que nos orienta para aquilo que deve vir a ser; para um mundo sem egoísmo e profundamente ético. Contudo, tal serve de pretexto para Fichte elogiar os alemães e mostrar assim o seu nacionalismo. Caberá aos alemães preparar o novo tempo, o futuro, onde coabitará o conhecimento claro com o amor. A própria língua alemã, língua viva, é verdadeiramente originária, capaz de mostrar o sensível em toda a sua exuberância; capaz de atender ao sensível e suprassensível. As línguas mortas, em contrapartida, estão demasiado presas ao passado e a uma vida decididamente ultrapassada. A preocupação com o povo alemão, com o seu destino e com a necessidade de haver um Estado que o guie, leva-o a dar uma importância inaudita à nação alemã, pois só assim pode-se aperfeiçoá-la.

Só aquela nação que primeiro tiver resolvido a tarefa da educação do homem completo através de um efetivo exercício, pode depois também resolver a do Estado completo (Fichte, 2008, p. 148).

Assim, o cuidado com a noção de perfeitibilidade, o impulso para a perfeição e a forma “eterna” com que se deve lutar para atingi-la, é o impulso para “encontrar o céu já nesta terra”, plantando e educando o “imperecível no próprio temporal”

(Fichte, 2008, p. 179). Acresce que a perfeição não pode ser a perfeição de um só, mas sim de todos (de uma nação; de um povo).

Mas que tipo de educação defende Fichte? Para o filósofo alemão, chegou o momento para deixar de haver preocupação com o mundo sensível para nos determos no “pensar”. Com efeito, a nova educação considera que “só o mundo que é captado através do pensar é o mundo verdadeiro e efetivamente existente; é neste que ela quer introduzir o seu aluno, do mesmo modo que é com ele que ela começa” (Fichte, 2008, p. 203). Fichte considera, portanto, que o seu tempo está ainda preso a conceitos vazios, de tal forma que tem que começar por entrar no mundo da intuição real verdadeira antes de pretender aventurar-se na intuição espiritual. Se o aluno tiver amor pelo objeto do conhecimento tudo se tornará mais fácil e estimulante. Mas se tiver apenas conhecimentos mortos pouco se avançará na educação verdadeira.

Fichte fala ainda no impulso ético da criança e da necessidade em desenvolvê-lo. E acrescenta que a “raiz de toda a eticidade é o domínio de si mesmo, a ultrapassagem de si mesmo, a subordinação dos seus impulsos egoístas ao conceito do todo” (Fichte, 2008, p. 224). Por conseguinte, dizer que a criança é naturalmente egoísta não é inteiramente verdadeiro. A criança também tem, naturalmente, um impulso para o respeito, ou seja, para a eticidade. Por exemplo: a criança quer ser elogiada pelo pai tal como o adulto pelos seus pares, aumentando a estima de si. O desenvolvimento não se faz sem respeito mútuo.

7. A vida feliz

É óbvio que a noção de educação tem a ver com a vida, a vida feliz. Na *Iniciação à vida feliz*, em 1806, Fichte insiste desde a primeira lição que vida é sinónimo de amor e beatitude. Pelo menos a verdadeira vida, pois a vida aparente, ao misturar ser e não ser, vida e morte, perde-se no mundano e é incapaz de aceder à vida divina. Escreve o autor: “A vida verdadeira ama o uno, o imutável e o eterno; a vida que não é senão aparência tenta amar o efémero no que há de efémero - por pouco que seja suscetível de ser amado e que queira sustentar o seu amor” (Fichte, 2012, p. 39).

O homem, ao perder-se no mundano, perde-se no finito e no nada. Diríamos que o “desejo de eternidade” (Alquié, 2008) lança-o para além do mundano. Ora, viver no mundo, agarrar-se ao que aparece, acaba por mostrar essa ânsia de ser eterno. Com efeito, o homem vive na angústia e no desejo, sem se aperceber da que o que deseja verdadeiramente é a eternidade.

Mas onde está a beatitude? Na consciência de si. Assim, a doutrina da beatitude só pode ser uma doutrina do saber. A miséria do homem é a de estar/ser disperso em

vez de compreender a importância do uno, da vida divina. O homem deve recolher-se em si próprio, no pensamento, ou seja, na vida espiritual. Eis o que defende Fichte em 1806.

Descobri-me a mim próprio agindo com eficácia num mundo de sentido. Toda a consciência surge desta descoberta. Sem esta consciência da minha própria eficácia (*Wirksamkeit*) não há autoconsciência (Fichte, 1971, p. 3).

Se a humanidade erra é porque perdeu a sua dimensão espiritual. Em *Iniciação à vida feliz*, esse escrito popular, Fichte insiste nessa ideia de que é preciso pensar-se para que se compreenda a vida, a sua sacralidade. O homem que se eleva a esse plano só pode ser feliz, precisamente porque se fixa no imutável e no eterno e se desprende do mundo. Será que poderíamos, hoje, retomar e defender estes incitamentos de Fichte?

O que Fichte recusa é a opinião. Deseja que o ser humano tenha um conhecimento *claro* daquilo que é *profundo*, e que, ao conhecer os elementos de todo o conhecimento, possa ser feliz. Rejeita, por conseguinte, a ignorância/opinião e defende que o destino do homem não pode deixar de basear-se no pensar. Fichte acredita na verdade e defende-a incondicionalmente. Mais: o pensamento tem o poder de nos tornar felizes, como se nos tornássemos infelizes por não sermos capazes de pensar. Por outras palavras: a vida feliz é a vida pensada e pensante, ou seja, a vida espiritual (Fichte, 2012, p. 54). Como escreve Fichte: “O pensamento puro é ele mesmo o ser-aí divino; e inversamente, o ser-aí divino, na sua imediatidade, não é outra coisa que o puro pensamento” (idem, p. 55). Se o filósofo tem convicções, o que significa isso? Que sabe que sabe; não tem “opiniões”, como se o saber se degradasse (e destruísse) com a opinião, o “parecer que é”. Esta aposta na verdade - e na convicção concomitante - é poderosa.

8. Intersubjetividade e sociabilidade

Como é que Fichte deduz o conceito de direito? Como é que o faz no *Fundamento do Direito Natural*?³ Sublinha, fiel aos princípios estabelecidos na sua Doutrina da Ciência, que o ser racional finito põe-se a si mesmo, ou seja, é atividade. Em vez da substancialização do eu, o que está em causa é esse ser que é ao fazer-se, ao agir. Mais: que é capaz de uma causalidade livre. Sabemos que esta é uma das ideias fundamentais da filosofia fichteana, esta capacidade de agir a ponto de o ser racional, enquanto ser racional, só o ser precisamente pela atividade que o define. Daí que o

³ A primeira parte dos *Fundamentos do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência* é de 1796. A segunda parte, intitulada *Direito natural aplicado*, é de 1797. Como se sabe, no ano seguinte (em 1798), Fichte publica *O sistema de ética* e escreve a *Doutrina da ciência nova methodo* em 1798/99.

“Eu prático seja o Eu da autoconsciência originária” (Fichte, 2012 b, p. 27). E o autor acrescenta “que um ser racional só no querer se apercebe diretamente de si próprio e não se aperceberia de si e, conseqüentemente, não se aperceberia do mundo (pelo que não seria sequer um ser inteligente) se não fosse um ser prático” (idem, ibidem). Este querer é então de tal modo importante que Fichte faz dele a característica fundamental da razão. Ainda mais do que o representar, que é contingente, é o querer que define a capacidade prática do eu como sendo a sua raiz. Já sabemos, aliás, como o querer, o esforço e o anseio fazem parte do vocabulário fichteano e são essenciais para a compreensão do sujeito e da autoconsciência concomitante.

A atividade do eu consiste então em querer e representar. Obviamente que se unem numa ação recíproca, pois não há um sem outro. Fichte é claro quando afirma:

É somente mediante esta ação recíproca entre o intuir e o querer do Eu que o Eu em si próprio se torna possível e, bem assim, tudo o que é para o Eu (para a razão), isto é, tudo o que existe em geral (Fichte, 2012 b, p. 29).

Entendamo-nos: o *eu é apenas intuir e querer*, pois, em vez de haver um eu que intui e quer, é o *próprio intuir e querer que manifestam e fazem o próprio eu*. O eu não é algo distinto do seu ato - e esta é, entre outras, uma questão essencial na filosofia de Fichte. Daí o corolário: “O filósofo transcendental tem de admitir que tudo o que é só o pode ser *para* um Eu e o que deve ser para um Eu só o pode ser *mediante* um Eu” (Fichte, 2012 b, p. 31).

Mas se o filósofo transcendental mostra a atividade do eu, em particular a sua causalidade livre, também não poderá deixar de concluir que o ser racional, ao atribuir-se essa causalidade no mundo sensível, também a atribuirá aos outros. A dedução do conceito de direito tem aqui o seu ponto culminante, pois é desta noção de liberdade e da sua existência intersubjetiva que se deduz esse conceito.

Com efeito, toda atividade é causal, pois tudo o que o eu pode fazer indica essa capacidade de causar. A autoconsciência é, justamente, essa capacidade de se atribuir uma atividade causal. Ora, se desenvolvermos este aspeto acabaremos por ter como corolário a convicção de que o homem só se torna homem entre os homens, o que equivale a dizer que o conceito de homem não é o de um indivíduo mas de um género. Esta importância dada à intersubjetividade acabará por ter como finalidade mostrar a importância da educação, ou seja, “todos os indivíduos têm que ser educados para ser homens pois que de outro modo não o seriam” (Fichte, 2012 b, p. 48). Cada indivíduo, se é livre, terá a sua esfera de ação. Mas o mesmo se pode dizer de todos os outros, e é desta compreensão das múltiplas esferas que se influenciam reciprocamente que nasce a noção de intersubjetividade e, com ela, a de reconhecimento mútuo. Assim, “o conhecimento de um dos indivíduos pelo outro é condicionado pelo facto de que o outro o trate como um ser livre (isto é, que limite

a sua liberdade mediante o conceito de liberdade do primeiro)” (Fichte, 2012 b, p. 53). E de imediato acrescenta:

A relação de seres vivos uns com os outros é, portanto, a relação de uma interação recíproca mediante a inteligência e a liberdade. Nenhum pode reconhecer o outro se ambos não se reconhecerem reciprocamente; e nenhum pode tratar o outro como um ser livre se ambos não se tratarem assim reciprocamente (Fichte, 2012 b, pp. 53-54).

Não há, por conseguinte, intersubjetividade sem ação recíproca, o que equivale a dizer que o outro me reconhece como um eu e vice-versa. Aliás, ele só sabe que eu sou um indivíduo racional e livre porque posso agir sobre ele, reconhecendo que o mesmo se passa de mim para ele. Não há, na verdade, intersubjetividade sem *reconhecimento*; sem reconhecer que o outro, na sua esfera de ação, é racional e livre tal como eu o sou na minha esfera de ação. Escreve Fichte:

A relação entre seres racionais que deduzimos, a saber, que cada um limite a sua liberdade pelo conceito da possibilidade da liberdade do outro, na condição de que este limite igualmente a sua liberdade pela do outro, chama-se relação jurídica; e a fórmula que acabámos de enunciar é o princípio do Direito (Fichte, 2012 b, p. 63).

Não há, assim, nenhum princípio moral que se possa e deva invocar para deduzir a noção de direito. Mais: o conceito de direito é consubstancial à razão, quer dizer, faz parte da natureza racional do homem ter de existir direito. De tal modo que o direito teria de ser imposto por coerção mesmo que nenhum homem tivesse uma vontade boa. Por conseguinte, se o conceito de direito nada tem a ver com a lei moral, é porque é condição da autoconsciência, da noção de eu. E a isso deve de imediato acrescentar-se que nenhum homem está isolado, pois é na influência recíproca que os homens são homens. De facto, o conceito de direito só pode ser então o conceito de uma relação entre seres racionais. Em síntese: da relação jurídica surge a noção de indivíduo e deste a autoconsciência.

9. Considerações finais

Qual o destino do homem? Tendo a doutrina da ciência como a raiz da sua reflexão, Fichte enfatiza que o homem moralmente forte é o homem educado, aquele que se exercita e se esforça; aquele que procura ser espetador da sua consciência e compreender o diverso que a caracteriza. Tudo isto pressupõe a ação e a liberdade, ou seja, quem age fá-lo livremente e não há liberdade se não compreendermos esse agir que define a consciência humana. Surge, a este respeito duas convicções: a de que o pensar merece o nosso cuidado. Entenda-se o pensar espiritual, verdadeiro, porque claro e profundo, e o desejo de eternidade concomitante. A outra convicção, digna da nossa atenção, é a da intersubjetividade, ou seja, a ideia de que nos reconhecemos

como humanos no quadro da sociabilidade, precisamente o que permite deduzir a noção de direito. É então verosímil que o destino do homem seja um desafio a estas duas condições: a do reforço da sociabilidade e a urgência em exercitar o homem para uma moralidade genuína.

Permanecem, no entanto, as questões fundamentais, a saber: Quem sou eu? Qual é a minha vocação? Relembremos que estas são as perguntas que guiam *A destinação do homem* (cf. Fichte, 1995). E sabemos que a primeira parte, ao incidir sobre a dúvida, versa sobre a querela entre o determinismo e a liberdade. Depois da apresentação de argumentos e contra-argumentos, Fichte acaba por considerar que o destino do homem é também a defesa da liberdade. De facto, no fim dessa primeira parte, Fichte acaba por confessar que não se imagina não livre. Diz então que não seria possível amar, gozar, enfim, entristecer-se, *se não se imaginar ele mesmo para ele mesmo*. Quer satisfazer-se a ele próprio; quer ser ele a entristecer-se e ser ele a amar. Mesmo que o sistema oposto - o do determinismo - não cesse de se insinuar e apresentar as suas razões, o certo é que a liberdade deve ser a destinação do homem, *como se aquilo que ele é e deve ser para si próprio* a justificasse plenamente. Ainda na terceira e última parte de *A Destinação do Homem* (intitulada “Crença”) volta a insistir na importância da liberdade e da autonomia. É aí que Fichte defende exaustivamente que quer ser e tornar-se alguém para si mesmo. É assim que a consciência que temos de nós é inseparável de vontade de sermos nós mesmos. E nada se compreenderia de Fichte se olhássemos para estes pensamentos como uma mera defesa do egoísmo.

Referências

- Alquié, F. (2008). *Le désir de l'éternité*. Paris: PUF.
- Audonnet, S. (1996). « Fichte, Johann Gottlieb ». In : *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Tome 1, Paris, PUF, pp. 724-728.
- Cruz, J. C. (1994). *Consciencia y absoluto en Fichte*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra.
- Fichte, J. G. (1859). *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la révolution française*. Trad. Jules Barni. Paris : F. Chamerot Librairie-Éditeur.
- Fichte, J. G. (1971). *Werke. Band IV. Zur Rechts und Sittenlehre II*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Fichte, J. G. (1972). *Oeuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la Science (1794-1797)*. Traduction A. Philonenko, Paris : Vrin.
- Fichte, J. G. (1989). *La Doctrine de la Science Nova Methodo. Suivie de Essai d'une nouvelle présentation de la Doctrine de la Science*. Texte présenté, établi, traduit et annoté par Ives Radrizzani. Lausanne : L'Age D'homme.
- Fichte, J. G. (1995). *La destination de l'homme*. Paris : Garnier-Flammarion.

- Fichte, J. G. (1997). *Fundamentos da doutrina da ciência completa. [Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre (1794/ 1795)]*. Tradução e apresentação de Diogo Ferrer. Lisboa : Edições Colibri.
- Fichte, J. G. (1999). *Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle (1801) et autres textes*. Paris : Vrin.
- Fichte, J. G. (2003). *Revendication de la liberté de penser*. Paris: Librairie Générale française.
- Fichte, J. G. (2008). *Discursos à nação alemã*. Tradução de Alexandre F. Sá e introdução de Diogo Ferrer. Lisboa: Círculo de Leitores /Temas e Debates.
- Fichte, J. G. (2012 a). *L'Initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*. Paris: Vrin.
- Fichte, J. G. (2012 b). *Fundamentos do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*. Tradução e notas de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Fichte, J. G. (2018 a). *Conferências sobre a Vocação do Sábio*. Tradução de Artur Morão. Recuperado de: www.lusosofia.net. [acessado em 06.09.2020]
- Fichte, J. G. (2018 b). *Reivindicação da liberdade de pensamento*. Tradução de Artur Morão. Recuperado de: www.lusosofia.net. [acessado em 06.09.2020]
- Husserl, E. (1995). Fichte's ideal of humanity [Three Lectures]. *Husserl Studies*, 12, 111-133.

Recebido em: 09.11.2019

Aceito em: 04.07.2020

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-
-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

