

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 9 • N.º 17 • MARÇO 2000

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *O século da hermenêutica filosófica: 1900-2000*

FERNANDA BERNARDO — *Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjectividade segundo Emmanuel Lévinas (II)*

DIOGO FERRER — *O nacionalismo de Fichte e a transformação da doutrina da ciência*

ANGEL MUNÓZ GARCÍA — *Guillermo Ockham y su definicion de signo divagaciones en torno al capítulo 1 de la Summa Logicae*

JEAN-PIERRE BASTIAN — *La mediation du corps dans le pentecôtisme*

O NACIONALISMO DE FICHTE E A TRANSFORMAÇÃO DA DOCTRINA DA CIÊNCIA *

DIOGO FERRER

Em memória do Professor Gama Caeiro

A evolução do pensamento político de Fichte, em especial acerca das implicações da universalidade da razão no domínio da filosofia política, levanta dificuldades de interpretação assinaláveis. Cremos, entretanto, que a dificuldade de uma compreensão unívoca do percurso histórico e conceptual desta questão na filosofia política de Fichte não é, em primeiro lugar, uma dificuldade circunstancial, mas é, pelo contrário, expressão de uma outra dificuldade, mais fundamental, directamente ligada a problemas da validade e dos limites da filosofia transcendental. Ao procurar, com a sua descoberta da Doutrina da Ciência, e posterior elaboração de duas décadas, encontrar e trazer à expressão os princípios últimos do criticismo, Fichte deparou-se com uma dificuldade paralela ao nível da filosofia política. Defendemos a tese de que *é essencialmente a mesma dificuldade que move a evolução do pensamento de Fichte acerca das implicações políticas da universalidade da razão, e que suscita cada uma das versões da Doutrina da Ciência*. Esta dificuldade, de modo muito geral, é a de expor de modo sistematicamente adequado a relação entre, por um lado, um formalismo transcendental e apriorístico que define estruturas gerais de inteligibilidade e, por outro, a materialidade do existente, na medida em que não pode, nem deve, ser absorvido simplesmente pela dimensão estrutural do pensar.

* Este texto corresponde, com diversas alterações, e actualização bibliográfica, ao Apêndice da minha dissertação de Mestrado *Metafísica e Crítica em Fichte. A Doutrina da Ciência de 1805* (Lisboa, 1992, inédito).

Do mesmo modo como a Doutrina da Ciência tem por núcleo de questionamento o limite e, mais do que isso, busca elucidar a *limitação* progressiva dos modos incondicionados da posição e da contraposição da reflexividade do eu, no sentido de uma crescente concretização da consciência até à presença da sensação concreta e da objectividade do mundo, assim também a teoria política e jurídica de Fichte movimenta-se no sentido de um condicionamento e localização do sujeito primeiro da política e da história. Esta teoria parte, assim, de uma razão universal e ilimitadamente humana, em direcção a um protagonismo da razão e vanguardismo histórico, cultural e científico no qual é sujeito uma *parte* da humanidade. A dificuldade de interpretação que começamos por referir é provocada pela transformação numa posição universalista e cosmopolita inicial, na defesa de um nacionalismo aparentemente exacerbado. Julgamos que a conciliação destas duas posições só pode ser feita pelos mesmos meios conceptuais que, ao nível da filosofia primeira, i.e. da Doutrina da Ciência, permitam conciliar a absoluta auto-posição do eu, a forma reflexiva de todo o saber, com a presença irreduzível do não-eu.

A focagem desta dificuldade, tanto no plano da filosofia política quanto da filosofia primeira encontra pois, na obra de Fichte, expressão num conceito operativo privilegiado, o de *nacionalismo*, juntamente com o seu conceito limítrofe, o de *cosmopolitismo*. A dificuldade central poderá então circunscrever-se e encontrar uma expressão bastante importante num problema de filosofia política, a saber, o da evolução e defesa sucessiva das duas posições representadas por esses conceitos.

1. O cosmopolitismo de Fichte e o papel do estado na sua primeira teoria política

Segundo um relato de Fichte, a sua Doutrina da Ciência encontra-se ligada desde o início, não só a considerações da ordem da filosofia prática em geral, ligação que decorre da recondução da totalidade do sistema ao princípio da actividade do eu, como também a um problema de cariz político muito concreto e historicamente localizado.¹ **“O meu sistema é o primeiro sistema da liberdade; assim como a nação francesa libertou o homem das suas cadeias exteriores, o meu sistema libertou-o dos grilhões da coisa em si [...]. Nos anos em que a nação francesa fazia,**

¹ *Carta a Bagessen(?)*, Abril/Maio de 1795 (J. G. FICHTE – *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 – [= GA], volume III. 2, p. 298).

pela força exterior, triunfar a liberdade política, ele nasceu numa luta interior comigo mesmo, contra todos os preconceitos enraizados. [...] Enquanto eu escrevia sobre a Revolução Francesa, surgiram em mim, assim como por uma recompensa, os primeiros sinais, os primeiros pressentimentos do meu sistema. Ele pertence então, em certa medida, a essa nação." A origem da Doutrina da Ciência ocorre pois em paralelo com a preocupação política de reconhecer a legalidade da Revolução Francesa. Para tal, Fichte esforça-se por fundar o estado e o direito positivo numa teoria sem concessões contratualista, que expõe na sua obra de 1793, *Contributo para a Correção do Juízo do Público acerca da Revolução Francesa*.

O estado tem por esta teoria as suas funções rigorosamente limitadas, é **"encerrado no espaço mais estreito"**² de um simples contrato. A sua constituição é logicamente posterior às múltiplas formas que a sociabilidade humana assume, e deriva de um contrato transcendentemente realizado sobre uma esfera de direitos alienáveis.³ Esta esfera de direitos é estritamente limitada a direitos secundários, e ficam definitivamente excluídos de qualquer alienação por contrato todos e quaisquer direitos que relevem da esfera filosoficamente fundante de toda a teoria. Esta esfera deixa-se trazer à expressão pelo conceito de humanidade, e os direitos inalienáveis por contrato são os direitos do homem, os quais não podem, por conseguinte, na medida em que o antecedem, ser considerados como direitos concedidos pelo estado. A mesma teoria ressurgiu, agora metodologicamente reflectida, nos *Fundamentos do Direito Natural* de 1796/1797, onde o conceito de humanidade é igualmente fundante, nada existindo de essencial entre ele e o conceito de indivíduo. A universalidade representada pelo estado é a de um simples conjunto de indivíduos, sem quaisquer prerrogativas perante estes: **"o estado em si não é nada além de um conceito abstracto; apenas os cidadãos, enquanto tais, são pessoas reais."**⁴ O direito à cidadania, em geral, não é conferido pelo estado, mas deve ser reconhecido como direito pré-existente a qualquer contrato e, nestas condições, como direito inalienável do homem.

Esta concepção contratualista do estado, que Fichte ainda defende sem concessões em 1800, implica, por exemplo, que **"quem nada recebeu**

² *Beitrag zur Berechtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (1793/1794) [=Beitrag] (GA I.1, p. 279).

³ Cf. *ib.*, p. 238.

⁴ *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796/1797) [= *Naturrecht*], GA I.4, pp. 152-153.

exclusivamente de seu, a nada renunciou" também,⁵ não podendo supor-se que integre a relação jurídica do estado. Esse, que nada recebeu, encontra-se, conseqüentemente, em estado de natureza, e de liberdade absoluta perante o estado, com todas as conseqüências, de não reconhecimento do estado, que daí advenham. Este não reconhecimento do estado é simultaneamente um dado de facto e um direito próprio do estado de natureza que, pela nulidade do contrato, é assim reinstaurado, ou preservado. A este estado de natureza corresponde, assim, um direito natural que anula a validade de qualquer contrato que a ele se oponha. A dificuldade imediata, de compreender como se podem identificar um estado de natureza com a posse dos direitos mais fundamentais, só pode ser resolvida, conforme se verá um pouco mais abaixo, na medida em que se puder entender a natureza do homem não como um dado constituído, mas a partir do conceito geral da espécie. Fichte entenderá a natureza do homem como a sua liberdade incondicionada que como uma tarefa, cabe ao homem, realizar, e não como um dado de facto.

Na medida em que a argumentação a partir de uma ausência pode indiciar da importância ou falta dela de um conceito, pode considerar-se sintomática a total ausência temática do conceito de nação nestes textos da década de 1790, em que todo o protagonismo político e jurídico é entregue aos interesses da humanidade enquanto *espécie humana*, e à sua efectivação na liberdade ética do *indivíduo*. Nada deve mediar entre a estrutura, puramente racional, conceptual e universal, que abrange a totalidade da humanidade, e a concretude do indivíduo, o único cujo estatuto de *realidade* é reconhecido. **"A Revolução Francesa importa, parece-me, a toda a humanidade."**⁶ E cada indivíduo da espécie humana, ainda que não possa falar, possui direitos que incumbe aos outros indivíduos reivindicar, posto que derivam do conceito da humanidade, da estrutura geral da razão humana. Cada indivíduo, por trazer em si a humanidade diz: **"são os direitos da humanidade inteira que defendes em mim"**, porque **"em qualquer rosto humano [...] a humanidade inteira tem o direito e o dever"** de defender os direitos do homem.⁷ **"Todo o que tem a forma humana está interiormente obrigado a reconhecer todo outro ser que tem essa mesma forma como um ser**

⁵ "Wer nichts ausschließend zu eigen bekommen hat, hat auf nichts Verzicht gethan" (*Der Geschlossene Handelstaat* (1800) [= *Handelstaat*], GA I.7, p. 89).

⁶ "Die französische Revolution scheint mir wichtig für die gesammte Menschheit" (*Beitrag*, GA I.1, p. 203).

⁷ *Ib.*, p. 285.

racional e, conseqüentemente, como um sujeito potencial do direito.”⁸ A humanidade, concretizada nos indivíduos, constitui o sujeito do direito e, por intermédio deste, o sujeito da acção política. A humanidade constitui um todo orgânico incindível,⁹ não sendo concebível distinção ou restrição nacional – ou outra – a assinalar, a não ser aquela que deriva de um contrato limitado à vontade e estrita reciprocidade dos contratantes.¹⁰ Não há, nestes textos, traço de sensibilidade ou atenção à realidade de uma qualquer forma de destino como determinação de pertença a esta ou aquela situação, nacional ou outra.¹¹

Os vínculos do homem convergem para três pólos, em que o terceiro é desvalorizado em relação aos dois primeiros. (1) Para a humanidade, para a espécie, como o vínculo moral, (2) para si mesmo, enquanto verdadeiro si mesmo apenas na realização daquele vínculo e, (3) para o estado, enquanto simples escolha preferencial¹² de um meio e instrumento para a realização do fim único e uno da humanidade.¹³

É do maior interesse filosófico observar como esta unidade da espécie não é, em Fichte, simplesmente postulada, mas recebe uma fundação teórica na doutrina do juízo tético explicitada nos *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa* de 1794/1795.

A especificidade deste tipo de juízos deriva da constatação de que qualquer indicação positiva do carácter específico que particulariza uma classe de seres, exige um conceito que, como designação duma propriedade determinada, compara e distingue essa espécie em relação a outras. Se for tomado, entretanto, o homem, na sua característica própria de **“um ser racional terrestre, então não poderemos dizer qualquer**

⁸ *Naturrecht*, GA I.3, p. 388.

⁹ Cf. *ib.* GA I.4, pp. 19, 14; GA I.3, p. 347.

¹⁰ Cf. *Beitrag*, GA I.1, pp. 236, 237, 264; *Naturrecht*, GA I.3, pp. 326, 328.

¹¹ Cf. a pergunta em *Naturrecht* (GA I.3, p. 380): “wie weiß ich denn, welches bestimmte Objekt ein Vernünftiges Wesen sey; ob etwa nur dem weissen Europäer, oder auch dem schwarzen Neger, ob nur dem erwachsenen Menschen, oder auch dem Kinder der Schutz jener Gesetzgebung zukomme?” (v. tb.n.7 *supra*). Mesmo a sociabilidade (“Gesellschaftlichkeit”) (cf. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) [= *Bestimmung des Gelehrten*], GA I.3, p. 38) que, enquanto distinta do estado, poderia desempenhar um tal papel (*ib.*, p. 37), está no seu sentido conceptual último, subordinada ao “aperfeiçoamento da espécie” (cf. *ib.*, p. 38).

¹² Cf. *Naturrecht*, GA I.3, p. 326.

¹³ Cf. *Beitrag*, GA I.1, p. 254. Veja-se mesmo a declaração do fim último da humanidade como desaparecimento das contingências particulares do indivíduo em *Über die Würde des Menschen* (1794) (GA I.2, p. 89).

carácter [especificamente] seu, porque não dispomos de nenhum conhecimento de seres não terrestres, para indicar a sua especificidade, e então poder caracterizar esse [ser] terrestre sob os racionais em geral.”¹⁴ Falta o *tertium comparationis*¹⁵ que permita determinar de modo positivo o especificamente humano no homem. Isso acontece porque a racionalidade não é, na verdade, um género natural, mas uma posição absoluta e incomparável de uma estrutura de inteligibilidade. A racionalidade própria do homem permanece um elemento incomparável e, como tal, inobjectivável. E, nestas condições, as características, ou característica própria do homem não pode ser derivada, por análise, de algum conceito superior daquilo que seja a racionalidade, nem é possível, por uma síntese que permita objectivamente afirmar que “o homem é algo” de determinado, encontrar positivamente e indicar objectivamente o carácter da espécie humana. Nas características que dele fazem um homem, o homem é incomparável e, nestas condições, **“um juízo sobre aquilo com que nada pode ser identificado e a que nada pode ser oposto, [...] não tem fundamento”**¹⁶ – fundamento, entenda-se, objectivo, – e toda a atribuição sem fundamento de distinção ou comparação com outras espécies não é, segundo Fichte, nem analítica, nem sintética mas **“tética”**.¹⁷ Os exemplos apresentados por Fichte de juízos téticos, que atribuem características que não resultam de análise conceptual ou síntese objectiva, mas são juízos de atribuição incondicionada, dita ‘por tese’, são: **“A é belo”**,¹⁸ e **“o homem é livre”**.¹⁹ Tal atribuição situa a propriedade assim atribuída fora do domínio misto analítico-sintético e, simultaneamente, fora do princípio da razão suficiente.²⁰ As propriedades atribuídas por esta classe de juízos, se são atribuídas de modo absoluto, não podem, em contrapartida, nem subsumir-se em conceitos nem, por conseguinte, atribuir-se objectivamente.

Por tal razão a espécie, nas suas características essenciais, tem de ser uma, e indivisível na sua característica, central e incondicionada, da liberdade. Uma atribuição de características distintas realizada sobre uma

¹⁴ KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akad.-Ausg., XII, p. 321.

¹⁵ *Ib.*.

¹⁶ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/1795) (GA I.2 p. 273).

¹⁷ “Thetisch” (*Ib.*, pp. 276-277).

¹⁸ *Ib.*, p. 278.

¹⁹ *Ib.*, p. 277.

²⁰ Cf. *ib.*, p. 273: “Ein Urtheil über dasjenige, dem nichts gleich und nichts entgegengesetzt werden kann, steht gar nicht unter dem Satze des Grundes [...]; es wird nicht begründet, sondern es begründet alle mögliche Urtheile.”

parte da humanidade, com exclusão de outra, remete para uma determinação lógica em que a característica assim atribuída recai, inevitavelmente, no domínio do condicionamento e do princípio da razão suficiente, ou da *natureza*, o que parece excluir qualquer valor essencial aos atributos particulares do homem, por exemplo, aos de tipo cultural. A atribuição incondicionada só pode ser entendida como *tética*, e qualquer diferenciação que se pretenda realizar no interior da espécie, ao pretender comparar características mas, simultaneamente, valer também como definitiva da essência do homem auto-destrói-se numa contradição teórica. E para retornar ao contexto político que directamente nos interessa, observe-se que uma tal divisão da espécie faz reintroduzir o condicionamento objectivo pelo princípio da razão suficiente, e recair a totalidade da espécie no estado de natureza, com a consequência, por exemplo, que **“aquele que se toma por senhor de outro, é ele próprio um escravo.”**²¹ Esta tese suporta-se em que toda a cisão da unidade essencial da espécie faz do homem um ser puramente natural, tornando-o incapaz para a liberdade.

A natureza do homem é, como se referiu, fonte de direitos porque ele possui uma natureza incondicionada, que corresponde ao seu próprio conceito, o qual se oferece ao indivíduo não como um *ser*, dado simplesmente, mas como a tarefa de um *deve-ser*. **“Desde que ele [sc. o homem] deixou o corpo da sua mãe, a natureza não mais lhe tocou e, [...] por este extremo desamparo, a humanidade é reenviada a si própria e aqui, em primeiro lugar, a espécie à espécie.”**²² A liberdade de se auto-construir, pela instauração do direito, pela cultura e pela educação para a acção eticamente orientada, é uma condição naturalmente confiada ao homem pela própria ausência da natureza que o define. Ao ser sujeito de juízos téticos, incondicionados, o homem assume a condição, em aparência paradoxal, de possuir uma natureza que a ele próprio compete definir e realizar. Nada de essencial se pode, então, interpor entre a humanidade, como conceito geral, e ela própria, como realidade viva desse conceito, e o direito que mais imediatamente exprime o direito fundamental do homem *qua* homem é o **“direito cosmopolita”**. Fora, e antes, de todo o contrato civil, o homem ainda **“dispõe do direito humano originário, que precede todos os contratos jurídicos e unicamente os torna possíveis: o direito de pressupor, para todos os homens, que podem entrar com ele, por contratos, numa relação jurídica. [...] É neste direito de circular**

²¹ *Bestimmung des Gelehrten*, GA I.3, p. 39.

²² *Naturrecht*, GA I.3, p. 381.

livremente sobre o território, e de se oferecer para contrair laços jurídicos, que consiste o direito de simples cidadão do mundo.”²³

Num tal contexto teórico não resta lugar para uma existência que determine o homem a algo mais que ser homem e determinar-se à liberdade por intermédio da realização da sua universalidade pela ciência e pela cultura.²⁴ A realidade nacional aqui não assoma, rejeitada pela perfeita coincidência conceptual do indivíduo com a sua espécie, e da realização de um como a realização da outra. A situação histórica do estado-nação parece ser perfeitamente irrelevante, para além da sua estrutura jurídica, aliás, conforme existente, sumamente injusta.²⁵ O estado-nação é suportado por uma pura convenção, desejavelmente moldável à necessidade de promoção do humano. A questão que assim se levanta será então a de até que ponto está a filosofia transcendental associada necessariamente a uma perspectiva humana e universal e é, por tal modo, inconciliável com a apreciação do fenómeno que aqui mais directamente interessa, o nacional, mas cujo conceito, há que o notar, não faz mais que remeter, de modo privilegiado, ao problema da constituição histórica e linguística da razão. Em que medida é o universalismo filosófico compatível com essa constituição?

2. O surgimento do nacionalismo no pensamento posterior de Fichte

A dificuldade de interpretação inicialmente assinalada é patente, na sua forma mais evidente, na teorização política posteriormente elaborada por Fichte. Assim, por exemplo, no seu escrito sobre Maquiavel, de 1807, Fichte estabelece, entre outras regras para a política internacional, a de nunca se fiar na palavra de um outro estado, e continua: “**não lhe é permitido** [sc. ao príncipe], **se, por exemplo, ele negligenciou, em detrimento da nação, a [...] regra acima estabelecida, apresentar-se e dizer: „eu acreditei na humanidade“.**”²⁶ A alteração de posição consiste, no seu fundamento, na introdução de um conceito, até aí desconhecido para Fichte, o de *nação*, que recebe um papel cuja importância não parece inferior ao de humanidade, e que não se pode confundir com o de

²³ *Ib.*, GA I.4, pp. 163-164. Cf. tb. p. 162.

²⁴ A *cultura*, fim último da humanidade, designa não mais do que a liberdade absoluta. “*Cultur* heißt Uebung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit der völligen Unabhängigkeit von was nicht Wir selbst [...] ist” (*Beitrag*, GA I.1, p. 241).

²⁵ Cf. *Ib.*, pp. 248-249.

²⁶ *Ueber Machiavelli als Schriftsteller* (1807), GA I.9, p. 244 (subl. meu).

estado,²⁷ o qual permanece um simples meio. O estado **“enquanto mero regimento da vida humana progredindo no curso pacífico habitual, não é primeiro e existente para si próprio, mas é meramente o meio para o fim superior da formação que progride eternamente com regularidade, do puramente humano nesta nação.”**²⁸ Se a mediação do estado permanece inessencial e exterior, a da nação torna-se não menos importante do que o próprio fim geral, a humanidade. Entre o indivíduo e o seu conceito universal surge uma mediação tão essencial quanto a do próprio indivíduo, uma particularidade, a da nação, ou do povo, que simultaneamente realiza a universalidade da humanidade e a singularidade do indivíduo. **“A crença do homem nobre na permanência eterna da sua efectividade nesta terra funda-se, portanto, sobre a esperança da permanência eterna do povo a partir do qual ele próprio se desenvolveu [...]. A sua crença e o seu esforço, de plantar o imperecível, o seu conceito, no qual ele aprende a sua própria vida como uma vida eterna, é o laço que liga intimamente a ele mesmo, antes de mais [zunächst] a sua nação e, por intermédio dela, todo o género humano.”**²⁹

Entre o indivíduo e a humanidade intervém agora, com certeza, ainda o aparelho jurídico do estado, mas antes do mais uma realidade orgânica, uma mediação que constitui o horizonte directamente representante da humanidade para o indivíduo. A humanidade não é mais uma abstracção universal, mas possui um representante imediato. O fim moral da humanidade não é abandonado, mas Fichte descobre agora que esse fim deve ser concretizado numa realidade particular, dotada dum grau de universalidade maior que o do indivíduo. **“O patriota quer que o fim do género humano seja alcançado primeiramente na nação da qual ele próprio é membro.”**³⁰

O conceito recém-descoberto da nação designa a unidade interior de um povo. **“Isto é um povo, no significado superior da palavra, tomado em geral do ponto de vista da visão de um mundo espiritual: o todo dos homens que de forma continuada numa sociedade convivem e se geram a partir de si mesmos natural e espiritualmente, e que está no seu conjunto sujeito a uma lei determinada e específica do desenvolvimento do divino a partir de si.”**³¹ O povo é uma unidade que

²⁷ Cf. *Reden an die deutsche Nation* (1807/1808) [= *Reden*], *Sämtliche Werke*, Berlin 1834-1846, 1971 [= *SW*], volume VII, p. 396

²⁸ *Ib.*, pp. 391-392.

²⁹ *Ib.*, p. 382.

³⁰ *Der Patriotismus und sein Gegenteil* (1807) [= *Patriotismus*], *GA* II, 9, p. 404.

³¹ *Reden*, *SW* VII, p. 381.

comunga duma vida espiritual e física comum, exprimindo o universal divino na sua existência particular, e assim, **“povo e pátria [...] estão muito acima do estado no sentido corrente da palavra.”**³² Mantém-se a recusa do estado como fonte de validade incondicionada. Mas se antes a fonte dessa validade era o conceito da humanidade conforme realizado no indivíduo, agora é o mesmo conceito de humanidade, mas concretizado na nação, como expressão do povo. A organização conceptual já supõe aqui, em filigrana, a noção de *história*, que trataremos mais abaixo.

Se, como se viu acima, a espécie estava desprotegida, pela natureza, e entregue a si própria, à sua própria formação a partir duma ausência de determinação natural, ou seja, da liberdade,³³ é agora a mesma **“desprotecção”** que Fichte encontra na nação, que a história entregou exclusivamente a si própria. Dirigindo-se unicamente a um **“auditório alemão”**, não há, para Fichte, **“nem homem, nem Deus, nem acontecimento no domínio do possível que nos possa ajudar”**,³⁴ sendo então a espécie entregue a si própria, não mais directamente na sua realização individual, mas nas mãos do povo, ou da nação.

3. O pluralismo dos povos e das nações

As duas posições sucessivas de Fichte, que o conduziram de uma defesa do cosmopolitismo à defesa do nacionalismo, são conciliáveis num pluralismo³⁵ que já é localizável, desde o *Direito Natural*, de 1796, na figura aí defendida da **“liga dos povos”**,³⁶ ou no *Estado Comercial Fechado*, de 1800. Neste último escrito, o nacionalismo já faz a sua aparição, mas em estrita dependência de um pluralismo de nações. Assim, argumenta Fichte, ainda com uma grande actualidade, a propósito do comércio internacional que, embora possa como hipótese admitir-se que tal actividade favoreça o encontro da humanidade consigo própria, para

³² *Ib.*, p. 384.

³³ Cf. *Naturrecht*, GA I.3, p. 379: “Jedes Thier ist, was es ist: der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er seyn soll muß er werden: und da er doch ein Wesen für sich seyn soll, durch sich selbst werden. [...] Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit.”

³⁴ *Reden*, SW VII, pp. 267, 268.

³⁵ A expressão “pluralistisch” como caracterização desta situação de coexistência é de A. WILDT (*Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Köln und Opladen, 1967, p. 144).

³⁶ “Völkerbund” (*Naturrecht*, GA I.4, p. 160).

que o universal possa ser constituído e o comércio entre as nações ser realmente proveitoso, seria necessário que **“fôssemos antes de mais povos e nações; e que fosse presente, em qualquer lugar, uma cultura nacional sólida que se pudesse transformar e amalgamar, pelo trato dos povos entre si, numa cultura omnilateral [allseitig], puramente humana.”**³⁷ Apesar duma eventual ambiguidade veiculada pelas palavras **“em qualquer lugar”**, a posição de Fichte é, em 1800, a de que para que este pluralismo se possa efectivar, e o próprio da humanidade encontrar-se precisamente na *troca*, é necessário que os diversos elos contribuam com a sua característica original. A universalidade só pode surgir a partir de um trabalho a efectuar a partir de estruturas reais, já disponíveis, e mais duráveis do que o simples indivíduo do texto sobre a Revolução Francesa de 1793. E será exclusivamente a ciência que poderá mediar esse pluralismo entre os povos, em que **“os homens deverão relacionar-se de maneira durável, mas apenas uma vez que seja cumprida a sua separação em povos.”**³⁸ O nacionalismo parece já suposto nestas passagens de 1800, compatibilizado com o universalismo cosmopolita por meio da noção de pluralismo.

Apesar da crescente ênfase concedida ao nacionalismo na fase seguinte do seu pensamento, esta noção de pluralismo não será abandonada por Fichte. Mesmo nos famosos *Discursos à Nação Alemã*, de 1807, onde o nacionalismo ganha uma preponderância inequívoca, conforme se voltará ainda a referir, esta figura do pluralismo e da coexistência orgânica entre as nações desempenha um papel indispensável à economia da obra. Será sempre condição do desenvolvimento da humanidade que a comunicação e intercâmbio entre os diferentes povos ocorra sobre algo de próprio de cada um deles, ou que precisamente o *próprio* é condição de possibilidade do *comum*.³⁹ Não se constrói a comunidade a não ser sobre a realidade particular de cada um. Na época histórica cujo nascimento os *Discursos à Nação Alemã* pretendem prognosticar, as duas nações, alemã e estrangeira em geral, ou em particular novi-latina e francesa, possuem as suas **“destinações distintas no ponto de partida mas confluentes nas suas**

³⁷ *Handelstaat*, GA I.7, p. 141.

³⁸ *Ib.*.

³⁹ Cf. *Reden*, SW VII, p. 467: “Nur wie jedes dieser letzten [sc. Völkern], sich selbst überlassen, seiner Eigenheit gemäss, und in jedem derselber jeder Einzelne jener gemeinsamen, so wie seiner besonderen Eigenheit gemäss, sich entwickelt und gestaltet, tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus, so wie sie soll.” Esta conciliação, agora “multicultural”, é frisada por M. MAESSCHALCK (“Fichte et la question nationale”, in *Archives de Philosophie* 59 (1996), 355-380. Cf. esp. pp. 375-376).

metas, [e] têm ambas as partes de reconhecer-se cada uma a si própria e à outra e utilizar-se mutuamente segundo isso; mas cada uma deve resolver-se especialmente a conservar a outra, e a deixá-la genuinamente na sua autenticidade [Eigenthümlichkeit], se a formação universal e perfeita do todo deve ter um bom desenvolvimento.”⁴⁰

A manifestação de pluralismo, ou de um nacionalismo que não se quer de modo algum entender como hegemónico, ou de imposição de uma figura cultural ou nacional determinada à humanidade em geral, retorna no texto de Fichte em diferentes ocasiões. O nacionalismo surge, então, como a própria condição de possibilidade de consideração de si mesmo e do estranho nas suas configurações diversas, cada nação apenas se podendo compreender a si própria nessa diversidade. Este pluralismo recebe, entretanto, um significado universal e sempre actual, enquanto exprimindo a reacção de um filósofo que se considera representante de todos os povos **“sem tempo próprio”**,⁴¹ porque derrotados e submetidos ao estrangeiro ou pelo seu próprio príncipe. Estes povos são os que perdem a sua liberdade fora e dentro de si mesmos pela derrota da liberdade em qualquer um dos povos, derrota que significa, na verdade, a derrota do pluralismo inter-nacional. Assim, **“há povos cujo si-mesmo [Selbst], adere tão estreitamente a si próprio, que não lhes consente jamais a liberdade de distanciar-se à consideração fria e calma do estranho, e são por isso forçados a crer que só há uma única maneira possível de existir como homem culto [...]; todos os demais homens do mundo não têm outro destino além de se tornarem como eles são, e deveriam dar-lhes as maiores graças por se terem dado ao trabalho de os formar dessa maneira [...]; querem somente aniquilar todo o existente, e querem produzir um espaço vazio em toda a parte fora deles, no qual possam apenas repetir sempre a sua própria forma.”**⁴² O pluralismo está de tal modo ligado ao universalismo que a sua derrota é, também, a derrota deste.

Os diferentes conceitos que emergem ao longo do desenvolvimento do pensamento político de Fichte não devem ser entendidos como se substituindo entre si. Fichte busca sempre um acréscimo e uma conciliação, mesmo entre conceitos aparentemente incompatíveis. Assim, por exemplo, num contexto político muito mais tardio, e totalmente alterado, o ideal nacionalista não significa, para Fichte, o abandono do ideal revolucionário e cosmopolita da sua juventude. Fichte pode ainda em 1813

⁴⁰ *Ib.*, p. 341.

⁴¹ *Ib.*, p. 265.

⁴² *Ib.*, p. 471-472.

escrever que “se não se tiver presente aquilo que a Alemanha tem de se tornar, então não terá demasiada importância se uma parte da Alemanha for governada por um marechal francês, como Bernadotte, a quem ao menos anteriormente foram presentes imagens entusiasmantes da liberdade, ou, sem moralidade e com brutalidade e petulância insolente, por algum enfatuado nobre alemão [...]”.⁴³

Se o pluralismo e a manutenção intransigente do ideal humano impede qualquer identificação da posição nacionalista de Fichte com alguma forma de “teutomania” pangermanista,⁴⁴ a dificuldade não residirá então na possibilidade de coexistência plena de múltiplas sociedades, configuradas em povos e nações, atestada, conforme se verifica, em vários momentos diferentes da obra de Fichte. A dificuldade manifesta-se como a da atenção e importância conferida a uma estruturação historicamente vigente que, de uma total insignificância, ou ausência, parece passar a fonte vital de sentido para a realização tanto do indivíduo, quanto da espécie. O universal, perante o qual toda a mediação para além do esforço moral do indivíduo, era inessencial, ou constituía mesmo um obstáculo, recebe agora uma mediação essencial, a da nação.

A dificuldade põe-se, em qualquer caso, sob a forma de uma evolução que não era suposto ocorrer no âmbito da filosofia das condições últimas de possibilidade da razão humana. Mesmo para a teorização política, ou precisamente para esta, não parece satisfatória a justificação do próprio Fichte, de que a adopção do nacionalismo como pedra de toque da

⁴³ *Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift* (1813), SW, VII, p. 569. Quanto ao ideal revolucionário cf. *Die Staatslehre* (1813), SW IV, p. 423.

⁴⁴ É o que observa a maior parte dos comentadores sobre a questão, desde F. MEINECKE (*Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München und Berlin, 1908, p. 115), ou V. BASCH (“La philosophie et la littérature classiques de l’Allemagne et les doctrines pangermanistes”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 22, 1914, pp. 711-793. V. as suas conclusões nas pp. 792-793), e ainda X. LEON (*Fichte et son temps*, Paris, 1922, 1924, 1927, vol. III, p. 119), M. GUEROULT (“Fichte et la Révolution Française” [1939], in *Études sur Fichte*, Paris, 1974, pp. 152-246, esp. pp. 241 e 244-245) ou H. KOHN (“The Paradox of Fichte’s Nationalism”, in *Journal of the History of Ideas*, X, 1949, pp. 319-343, esp. p. 324) e I. FETSCHER (“Der Ursprung der Verbindung von Idealismus und Nationalismus bei Fichte” in *Philosophische Studien*, 1949, Bd.2, pp. 200-208) em polémica contra SCHOETLAENDER (“Der Ursprung der Verbindung von Idealismus und Nationalismus bei Fichte”, in *Philosophische Studien*, 1949, Bd.1, pp. 403-418), com o ponto de vista contrário.

liberdade significa apenas uma **“extensão do mesmo pensamento a objectos diferentes.”**⁴⁵

4. As condições históricas da ruptura

Para tornar compreensível esta inversão de sentido do fim e da mediação, Fichte faz acompanhar a sua mudança de ponto de vista pela projecção da imagem da conclusão de uma época da história da humanidade e promessa de início de uma nova era. A mudança da sua posição corresponde à mudança epocal que julga estar em curso. A questão é que **“este fazer-se a si própria em geral [da humanidade], com discernimento e segundo uma regra, tem de começar nalgum lugar e algum dia no espaço e no tempo [...]. A hora chegou e, neste momento, o género [humano] está na verdadeira metade da sua vida na terra [...]; quanto ao espaço, acreditamos que cabe em primeiro lugar aos alemães o começar da nova época, precedendo e prefigurando para os restantes.”**⁴⁶

A alteração de posição vem associada ao facto de se atingir um momento central e o meio da história **“entre duas épocas capitais”**,⁴⁷ um momento em que **“se iniciaria uma segunda parte principal do desenvolvimento livre e reflectido do género humano, em lugar da primeira, de um desenvolvimento não-livre.”**⁴⁸ A constatação, referida

⁴⁵ *Patriotismus*, GA I.9, p. 419. A tentativa de conciliação das duas posições resulta numa aceitação não examinada de ambas (cf. e.g. W. MOOG, “Kant und Fichte über Patriotismus und Kosmopolitismus”, in *Nord und Süd*, März 1918, p. 298) ou, por exemplo, na simples constatação duma impossibilidade, segundo L. LEVY-BRUHL (*L'Allemagne depuis Leibniz. Essay sur le développement de la conscience nationale en Allemagne. 1700-1848*, Paris, 1890 [2ª ed. 1907], p. 277), ser na conclusão de que se está em presença quer dum “paradoxo” (KOHN, *op.cit.*, p. 343), efeito dum caso de “contaminação” (DRUET, “La politisation de la métaphysique idealiste: le cas de Fichte”, in *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (1974), pp. 678-711) entre idealismo e realismo. A perspectiva marxista de D. BERGNER (*Neue Bemerkungen zu J.G. Fichte. Fichtes Stellungnahme zur nationalen Frage*, Berlin, 1957) vai mais longe na compreensão da necessidade de uma alteração histórica na base da alteração do pensar (cf. p. 25). Aparenta um significado muito pouco contextualizado, por outro lado, a sua afirmação de que o pensamento de Fichte se constitua, pela sua postura idealista, como “objectivamente contra-revolucionário” (cf. p. 17).

⁴⁶ *Reden*, SW VII, p. 306.

⁴⁷ *Ib.*

⁴⁸ *Ib.*

nos *Discursos à Nação Alemã*, pronunciados em 1807, desta situação de mudança de era não é uma tese isolada, mas refere-se à teorização da história esboçada nos *Traços Fundamentais da Época Contemporânea*, lidos em 1805, e dos quais os *Discursos* se compreendem explicitamente como a continuação.⁴⁹

Ressalvada a essencial falibilidade de qualquer juízo acerca da história,⁵⁰ Fichte considera situar-se a sua contemporaneidade de 1805 na terceira época, época central e **“idade da libertação imediata da autoridade vigente”**, e **“de indiferença absoluta em relação a toda a verdade.”**⁵¹ É esta, igualmente, a época do **“egoísmo puro e nu”**.⁵² No diagnóstico posterior de três anos, dos *Discursos*, considera Fichte que **“em alguma parte o egoísmo, com o seu desenvolvimento pleno, auto-aniquilou-se”** e, **“nestes três anos [...] esse período [sc. o do egoísmo] terminou e encerrou-se inteiramente”**,⁵³ abrindo-se a possibilidade de uma nova época histórica.

Assim, na medida em que a história sofre esta transformação epocal, em que todo o seu sentido anterior fica suprimido, a interpretação dos dados políticos e históricos deverá sofrer transformação semelhante, e por tal razão se justificará a alteração à posição de Fichte. Porque **“quem empobreceu interpretar o seu tempo, deve também acompanhar a sua evolução com a sua interpretação”**.⁵⁴

E será então precisamente o impulso primeiro da Doutrina da Ciência, o fenómeno revolucionário, que surgirá agora como pertencente a um momento encerrado da história, e observado à luz da sua própria ineficácia. **“O estado conforme à razão não se deixa construir a partir de qualquer matéria [Stoff] disponível, através de medidas artificiais, mas a nação deve ser formada e educada para ele.”**⁵⁵ A alteração histórica torna inactual o germen político da Doutrina da Ciência, acarreta a alteração (1) do modo de eficácia da transmissão da doutrina, exigindo-se agora uma atenção central ao problema educativo, (2) das suas consequências políticas, com o surgimento do nacionalismo, e (3) da sua própria forma, com uma nova ênfase dada ao ser incondicionado. Assim, a *vita nuova*, **“mundo novo”**, o **“novo eu”**, ou a **“nova criação”**⁵⁶ desde

⁴⁹ Cf. *ib.*, p. 264.

⁵⁰ Cf. *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters [= Grunzüge]*, GA I.8, p. 207.

⁵¹ *Ib.*, p. 201.

⁵² *Ib.*, p. 243.

⁵³ *Reden*, SW VII, p. 264.

⁵⁴ *Ib.*

⁵⁵ *Ib.*, SW VII, p. 353-354. Cf. *tb.* p. 363.

⁵⁶ “Neue Welt”, “neues Selbst” e “neue Schöpfung” (*Ib.*, SW VII, pp. 265, 275, 278).

sempre exigidos por Fichte⁵⁷ para a compreensão e efectividade da ciência não encontra mais uma transmissão directa pela predicação à humanidade do direito e da moral, mas um ponto de aplicação na nação e toma a forma duma proposta de **“educação nacional”**.⁵⁸ E, em tais condições, **“só a nação que primeiramente resolver a tarefa da educação de um homem perfeito [...] resolverá então também a do estado perfeito.”**⁵⁹

A auto-aniquilação do próprio egoísmo significa o fim da terceira época histórica e a disponibilidade da humanidade para o nascimento da quarta época, a da **“ciência da razão.”**⁶⁰ A indiferença integral em relação à verdade que caracterizou a terceira época significa que a perspectiva de formação política terá de ser alterada, porque existe, para essa geração, um verdadeiro **“princípio de incompreensão”** da ciência, pelo que **“é inteiramente impossível que a presente geração compreenda o princípio da clara ciência da razão.”**⁶¹ É esta impossibilidade radical, que Fichte julga descobrir na humanidade contemporânea, que o conduz à ideia da necessidade, na época seguinte em gestação, da mediação da educação, bem como do vínculo espiritual e horizonte concreto da nação.

“Até aqui a humanidade foi precisamente o que foi e pôde chegar a ser; este devir casual terminou, porque ali onde ela mais amplamente se desenvolveu, não chegou a nada. Se não deve permanecer neste nada, ela tem a partir de agora de se fazer a si própria, [e tornar-se] em tudo aquilo que ela ainda deve ser.”⁶² E, nesse momento, o homem encontra-se com a sua situação mais própria, e entregue puramente a si mesmo, podendo contar apenas com a própria existência, e aquilo que a partir dela possa formar.

5. As condições científicas da ruptura

A ruptura mais profunda no pensamento de Fichte acerca da questão do nacionalismo parece ser localizável, apesar dos prenúncios no *Estado Comercial Fechado*, entre 1805 e 1806. Ou seja, entre os *Traços Fundamentais da Época Contemporânea*, onde ainda é manifesta uma indi-

⁵⁷ Desde a “Revolution in meinem Kopf”, ocasionada em Fichte pela leitura de Kant (*Carta a Gotthelf Fichte*, 5.III.1791, GA III.1, p. 222).

⁵⁸ *Reden*, SW VII, pp. 274ss.

⁵⁹ *Ib.*, p. 354.

⁶⁰ *Grundzüge*, GA I.8, p. 202.

⁶¹ *Patriotismus*, GA I.9, p. 425.

⁶² *Reden*, SW VII, p. 306.

ferença em relação a qualquer protagonismo essencialmente privilegiado de uma nação ou povo relativamente aos outros, estando a pátria lá onde reside a justiça e a cultura,⁶³ e a primeira afirmação patriótica, nos *Diálogos Patrióticos*,⁶⁴ completada nos *Discursos à Nação Alemã* ou no texto sobre *A República dos Alemães*.⁶⁵

À luz do paralelismo inicialmente referido entre a origem da filosofia de Fichte e os eventos históricos da época correspondente, não será injusta a suposição de que a nova situação histórica, da derrota alemã perante Napoleão, surgida nos anos entre os dois cursos de Fichte referidos, e a nova posição de Fichte relativamente aos acontecimentos históricos, devam encontrar algum reflexo identificável na própria Doutrina da Ciência em geral.

Nos *Traços Fundamentais da Época Contemporânea* Fichte considera situarem-se os acontecimentos do seu tempo no meio da história, ou no terceiro período de cinco. **“Pela minha parte, julgo que a época actual se encontra precisamente no meio da totalidade do tempo; [...] a época central reúne então as extremidades de dois mundos inteiramente diferentes nos seus princípios, o mundo da [...] opressão e o da liberdade, sem, no entanto, pertencer a nenhum dos dois.”**⁶⁶

A ciência surgiu, para Fichte, precisamente suscitada por essa libertação imediata da autoridade, nas suas duas vertentes, política, com a Revolução, e intelectual, com a filosofia kantiana. E, em consequência, a ciência não poderia surgir, para Fichte, no *fim*, não pode consistir jamais num resultado ou numa verificação crepuscular do acontecido. A história, os acontecimentos passados, são o domínio da **“liberdade decorrida”**,⁶⁷ em contraste com a necessidade, para a ciência, do acto no seu acon-

⁶³ “Mögen dann doch die Erdgeborenen, welche in der Erdscholle, dem Fluße, dem Berge, ihr Vaterland anerkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten, und was sie beglückt: der Sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden, und hin sich wenden, wo Licht ist, und Recht” (*Grundzüge*, GA I.8, p. 363).

⁶⁴ Cf. *Patriotismus*, GA I.9, p. 399: “der Kosmopolitismus [muß] nothwendig Patriotismus werden [...]”

⁶⁵ Cf. *Reden*, SW VII, pp. 311ss. E.g. tb. *Die Republik der Deutschen, zu Anfang des zwei und zwanzigsten Jahrhunderts* (1807) GA II.10, pp. 410-411. A data de 1805/1806 surge confirmada tanto por KOHN (*op. cit.*, p. 325) quanto por LEVY-BRUHL (*op. cit.*, p. 275).

⁶⁶ *Grundzüge* GA I.8, p. 206.

⁶⁷ Cf. *Reden*, SW VII, p. 269.

tecimento imediato.⁶⁸ A acção não é compreendida pelo seu resultado, ou seja, o facto de que conduziu a um resultado não esgota a acção, mas poderá apenas confirmar a sua correcção, que já estava integralmente presente no seu começo – a nível inicialmente científico, mas também com as consequências daí decorrentes para a prática.

A ciência não pode surgir então, para Fichte, no fim da história,⁶⁹ mas tão-pouco no começo, uma vez que esse começo é um *acto* de libertação. O lugar da ciência é, então, o *meio*, com a implicação teórica de que a verdade não é o resultado e o ‘telos’, mas um acontecimento intermédio, que a existência alude e reflecte. A verdade não está no fim, mas durante, e depende, não do resultado, mas do sentido já envolvido no acto. Se, na primeira da Doutrina da Ciência, de 1794/1795, a ciência parte de um *acto* incondicionado do eu, e vem em paralelo com a Revolução, também esta um começo incondicionado, a Doutrina da Ciência parte, em 1805, de uma noção de existência, entendida, não como começo absoluto, mas pelo contrário, como uma espécie de teorema. **“Como assim, começar com um teorema?”**, pergunta-se Fichte nesse ano.⁷⁰ A *existência* não é um começo e princípio absoluto mas, retirando as conclusões devidas de um desenvolvimento que Fichte já iniciara em 1801/1802,⁷¹ constitui reflexo desse começo, ou **“imagem de Deus.”**⁷²

⁶⁸ Cf. e.g. *Carta a J.Ch. von Schiller* (9.VI.1803, GA III.5): “Es gilt nicht, die Vernunft zu beschreiben, sondern die Vernunft zu seyn”; tb. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797/1798), GA I.4, p. 214.

⁶⁹ Acerca do fim, comenta Kierkegaard: “Si le résultat est capable de combler de joie le monde entier, le héros n’en est pas plus heureux; car il n’apprend le résultat qu’après l’accomplissement total; et ce n’est pas par là qu’il est devenu un héros; il le fut parce qu’il commença. [...] Cependant l’on est curieux du résultat comme de la conclusion d’un livre; de l’angoisse, de la détresse, du paradoxe, l’on ne veut rien savoir. On coquette [...] avec le résultat” (*Crainte et tremblement, Oeuvres Complètes* V, Paris, 1972, p. 154). O acto significativo é o de começar a situação que, por não ser “pura”, mas fáctica, faz do resultado uma incógnita. Sobre a relação entre meio e *princípio* cf. M.C. BECKERT (*A Essência do Começo na Doutrina da Ciência (1804) de Fichte* (Diss.), Lisboa, 1984, pp. 84-86) e B. ZIMMERMANN (*Freiheit und Reflexion. Untersuchungen zum Problem des Anfangs des Philosophirens bei Fichte* (I.-Diss.), Köln, 1969, pp. 67 e 70 n. 32).

⁷⁰ *Wissenschaftslehre 1805 [= W.L. 1805]* (GA II.9, p. 189)..

⁷¹ Com a *Wissenschaftslehre 1801/02* (GA II, 6). Cf. e.g. pp. 162, 184.

⁷² *Wissenschaftslehre 1805* (GA II.9, p. 309). Cf. Wolfgang JANKE, *Johann Gottlieb Fichtes „Wissenschaftslehre 1805“*. *Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*, Darmstadt, 1999, esp. pp. 140-142. Cf. *Reden*, SW VII, p. 304. Também esta expressão, segundo J. DRECHSLER (*Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart, 1955, p. 166), é datável, em Fichte, de 1805.

Neste contexto, relativamente complexo, e para a abordagem teórica da justificação da alteração de posição de Fichte relativamente à questão nacional, alguns pontos afiguram-se como significativos, dentro da teoria da história de Fichte desenvolvida, em 1805, nos *Traços Fundamentais da Época Contemporânea*.

(1) Conforme os princípios do transcendentalismo, é possível conhecer a forma a priori do tempo histórico. Mas é por outro lado impossível deduzir o sentido da realidade actual, ou de qualquer outra, a partir do conhecimento dessa forma. A realidade da compreensão não é, para Fichte, jamais um acto de dedução mecânica, mas uma realização fáctica. A forma geral do tempo é cientificamente apreensível, mas não a realização neste ou naquele tempo de um dado acontecimento.⁷³

Por outro lado, (2) é possível a coexistência e persistência dos vários períodos numa mesma época em sentido fáctico e histórico, não existindo então, para Fichte, um esquema simples ou linear para a história. A história é um processo complexo⁷⁴ e igualmente complexo é, conforme ilustra perfeitamente a questão do nacionalismo, o seu acompanhamento pela interpretação.

(3) O aparecimento da ciência coincide com o acontecimento central da história, a libertação imediata, que tem de ser estendida a toda a humanidade, papel que a terceira época desempenhou “**bastante bem**”,⁷⁵ época que podemos relacionar com a Revolução, abordada nos primeiros escritos de 1793.

(4) A conclusão que procuramos tirar do ponto anterior é a de que o surgimento da ciência no meio, relaciona-se exactamente com a sua incapacidade de demonstrar e de prever, para além da pura posição de si da liberdade. A ciência não se constitui a partir de um princípio que seja, além de epistemológico, também ontológico e, por conseguinte, a realidade não é decorrência sintética desse princípio. Se, por outro lado, a ciência só se constituísse no fim, ela poderia demonstrar tudo o anteriormente ocorrido, analiticamente, a partir do seu próprio conceito.

(5) A sua situação é, então, a de uma *existência*, ou este é o seu conceito fundamental, que virá reunir precisamente estas características de facticidade já lançada sempre no meio de um facto, que ela não pode simplesmente deduzir, mas também de constituir um absoluto que não se confunde simplesmente com essa facticidade, porque pode assumir um

⁷³ Cf. *Grundzüge* GA I.8, pp. 203.

⁷⁴ Cf. *ib.*, p. 202.

⁷⁵ Cf. *ib.*, pp. 256.

sentido dado tanto pelo fim, no conceito do absoluto realizado, quanto pelo começo, na liberdade do acto que recria esse absoluto.

O *pathos* da centralidade da ciência emerge explícito, precisamente em relação ao seu conceito axial, conforme a versão da Doutrina da Ciência pronunciada em 1805, o conceito de existência. A existência é “**um terceiro entre dois**”,⁷⁶ um elo sintético, configurado como horizonte absoluto de situação.⁷⁷ Ela é o nuclear, o central, e resolve-se sempre na inalienável facticidade dum situação que não permitirá o desenvolvimento de qualquer “**doutrina do ser**”, mas apenas de uma doutrina do saber como existência.⁷⁸

E, conseqüentemente, a nacionalidade não deriva de contrato, não pode derivar de mera escolha, mas constitui parte de uma situação existencial,⁷⁹ dum construção e dum resultado fácticos. E assim, ser alemão ou português designa um elemento primeiro e imediato do ser no mundo, não havendo “homem” anterior a uma situação assinalada. Não existe um modo mais fundamental da existência que apontasse para uma essência humana não-existente. O homem, como único ser a quem cabe propriamente a existência,⁸⁰ surge como ser sem essência e, por conseguinte, disponível em inteira liberdade para a formação.⁸¹ Este conceito deve poder manter a disponibilidade para a livre formação, defendida, como vimos, desde o início do pensamento de Fichte, conferindo simultaneamente uma importância capital à situação, por exemplo, nacional, em que o indivíduo se encontra. Fichte busca assim fazer avançar o seu pensamento para novas realidades, e para a nova realidade histórica, sem atraiçoar a sua origem.

Segundo os *Discursos à Nação Alemã*, o povo alemão encontra-se, na derrota e submissão, perante a sua própria existência, porque “**agora estamos aí [stehen wir da], puros, vazios, despidos de todo o véu e**

⁷⁶ W.L. 1805, GA II.9, p. 210.

⁷⁷ Cf. e.g. *ib.*, p. 252.

⁷⁸ “Seinslehre [...] gibt es unmittelbar gar nicht” (*Die Thatsachen des Bewußtseins* (1813), SW IX, p. 564). Cf. W.L. 1805, GA II.9, pp. 184, 185. Tb. *Grundzüge*, GA I.8, p. 298.

⁷⁹ Cf. M. MAESSCHALCK, *op.cit.*, pp. 367-368.

⁸⁰ Cf. *Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1805), SW VI, p. 362.

⁸¹ A descoberta não é, para Fichte, nova. Cf. n.32 *supra*. O homem é ainda, nos *Grundzüge*, o “incompreendido” (“das Unbegriffene”) (SW VII, p. 132), porque a sua auto-compreensão tem de ser construída por si próprio em liberdade absoluta.

revesti mento estranhos, apenas com aquilo que somos nós próprios. Agora tem de revelar-se o que este si-mesmo é, ou não é.”⁸²

E seria então nesta situação, e suposta uma análise transcendental da existência, que poderiam receber sentido as afirmações excessivas, que temos de registar, de que **“só o alemão pode ser patriota, porque só ele pode incluir a humanidade inteira nos fins da sua própria nação”**,⁸³ ou que o povo alemão possua uma originalidade cuja radicalidade não pode ser partilhada pela restante humanidade⁸⁴ devido à especial constituição histórica e linguística com que a razão no povo alemão se configurou, tornando-o no único povo apto ao desenvolvimento da ciência. Mesmo a intuição intelectual só se desenvolverá em saber a partir do interior duma situação e, até, duma nação. A intuição intelectual seria então, propriamente, uma intuição alemã, porque só os conceitos desenhados numa língua viva a ela dariam acesso. E nestas condições se compreenderia a proposição de que **“ser alemão e ter carácter significam sem dúvida o mesmo.”**⁸⁵

Fichte julga caber à Alemanha cumprir o destino da razão. Mas este destino, infere-se das suas próprias palavras, cabe, pelo contrário, mais simplesmente, ao povo que o realizar, a partir duma posição existencial autêntica, qualquer que seja a sua nacionalidade, porque **“todos aqueles que vivem criativamente, e produzindo o novo ou os que [...] ao menos não odeiam ou temem a liberdade, mas a amam: todos estes são homens originários, [...] o povo originário, o povo por excelência, alemães. [...] Aquele que crê na liberdade do espírito, e quer o progresso, pela liberdade, dessa espiritualidade, onde quer que tenha nascido e qualquer língua que fale, esse é do nosso género e juntar-se-á a nós.”**⁸⁶ Se, para Fichte, é alemão todo aquele que o compreenda, para nós teria de ser português qualquer um que nos compreenda, parecendo então por um momento falhar a ciência na sua tarefa de compreensão a partir de um ponto de vista universal. Ou, pelo contrário, a ciência encontra-se aqui como um universalismo situado, e adquire pre-

⁸² *Reden*, SW VII, p. 484.

⁸³ *Patriotismus*, GA II.9, p. 405.

⁸⁴ Cf. *ib.*; *Reden*, SW VII, p. 324.

⁸⁵ “Denn Charakter haben und deutsch seyn, ist ohne Zweifel gleichbedeutend” (*Reden*, SW VII, p. 446). Não obstante a leitura de toda a passagem advertir de que a afirmação não tem aqui alcance identitativo mas apenas predicativo (cf. I.FETSCHER, *op. cit.*, p. 205, que converte a frase do seguinte modo: “wer keinen Charakter hat, der ist kein wahrer Deutscher”).

⁸⁶ *Reden*, SW VII, pp. 374-375

cisamente a consciência, reivindicada por Fichte, de que **“a Doutrina da Ciência não é de modo nenhum um livro impresso: mas é um pensamento vivo, a produzir sempre de novo.”**⁸⁷ O pensar de Fichte aponta então para o reconhecimento da idêntica centralidade de toda a situação existencial que realize o acto absoluto da liberdade. Neste sentido, a situação do saber é condição da sua universalidade, e esta, condição da primeira. A afirmação de que **“a Doutrina da Ciência exprime-se de modo diferente sob cada condição do tempo e da comunicação”**,⁸⁸ recebe um duplo sentido, posto que nela se pode ler tanto a diferença da expressão quanto a unidade da doutrina. A diferença da expressão é condição justamente do carácter radicalmente inovador do acto absoluto da liberdade, que constitui o sentido universal da ciência, e um não se pode ter sem o outro. Perseverar na mesma forma e repeti-la conduz, na verdade, à particularização do acto criador e à perda do essencial da filosofia de Fichte. Ser-lhe fiel é dar uma nova forma ao seu universalismo.

É esta dupla dependência que Fichte encontra no ponto, não mais reflectido, da intuição intelectual, conforme a sua análise de 1805. A intuição onde Fichte encontra a fonte da verdade permanecerá sempre um facto e, portanto, in formulável. E, nestas condições, ao atribuir carácter germânico a todo aquele que compreende a humanidade, o pensamento de Fichte não pode, neste ponto, exprimir para nós, em toda a verdade que tenha, mais do que **“o facto da verdade que não possui de todo qualquer verdade.”**⁸⁹ A verdade da intuição fichteana tem de se realizar sempre como *facto* da verdade, e a correspondência a essa verdade só pode ser realizada por novas formas que o universalismo, na facticidade, e consoante as condições históricas, assuma. A condição da verdade é, efectivamente, que a interpretação do tempo acompanhe esse mesmo tempo.

⁸⁷ *W.L. 1805, GA II.10, p 181.*

⁸⁸ *Ib.*

⁸⁹ *Ib.*, p. 306.

Abstract

Fichte's Nationalism and the Transformation of his 'Theory of Science'

The evolution of Fichte's political thought begins with a radically cosmopolitan and universalistic ideal of humanity, and leads to the attribution of a decisive importance to the historically particular forms of German language and nation. It seems that the ideal of humanity of the 1790's is replaced, after 1805 or 1806 by a new nationalistic ideal. This paper tries to show that this political evolution is supported by the evolution of Fichte's Theory of Science (*Wissenschaftslehre*) after 1805, and by his theory of history, of the same year. With the new key concept of "existence", Fichte claims that the universality of science can only be granted by its renewal under different forms of universality, forms which are always factual and particular.