

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA CULTURA EM FICHTE

DIOGO FERRER
(COORDENADOR)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

AS POTÊNCIAS DA HISTÓRIA NA *DOCTRINA DO ESTADO DE 1813*

**THE DRIVING FORCES OF HISTORY IN FICHTE'S
*DOCTRINE OF THE STATE OF 1813***

Diogo Ferrer

Universidade de Coimbra

ORCID: 0000-0001-8209-7691

Resumo: Este artigo discute diversos pressupostos e dificuldades próprias à filosofia transcendental da história, conforme exposta na última obra de Fichte sobre o tema, a *Doutrina do Estado* de 1813. **(1)** Uma breve caracterização da filosofia transcendental como teoria da imagem lança as bases para a tese de Fichte de que a legitimidade do Estado não deriva nem das representações tradicionais não examinadas que suportam a desigualdade entre os homens, nem da sua utilidade para quaisquer fins como a proteção da propriedade, por exemplo. Pelo contrário, o Estado deve ser uma “imagem visível” dos princípios éticos. **(2)** A fim de compreender o modo como o Estado realiza na história a sua função legítima, são expostas, a título de exemplos, as interpretações de Fichte de algumas das principais forças que movem a história, nomeadamente o Cristianismo, a Revolução e a nação. **(3)** Segundo Fichte, a única legitimidade do Estado e de toda a ordem jurídica é a de promover a liberdade ética, o que só pode acontecer na história através da promoção da educação, que conduz à livre acei-

tação da razão. (4) No entanto, se a legitimidade do Estado assenta na promoção da educação, esta última pressupõe já uma disposição ética da humanidade, produzida pela própria natureza e anterior a qualquer reflexão crítica. Fichte identifica essa predisposição ética natural com a família e a relação amorosa entre os sexos. (5) Finalmente, é estudado o movimento geral da história conforme entendido por Fichte. A história processa-se como uma luta entre partidos sociais representantes da crença não examinada, por um lado, e do entendimento crítico e reflexivo, por outro, devendo conduzir a uma síntese filosoficamente esclarecida entre os dois.

Palavras-chave: Fichte; Filosofia da História; Doutrina do Estado

Abstract: This article addresses several assumptions and difficulties peculiar to the transcendental philosophy of history, as set out in Fichte's last work on the subject, the *Doctrine of the State (Staatslehre)* of 1813. (1) A brief characterization of transcendental philosophy as a theory of image underpins Fichte's thesis that the legitimacy of the State rests neither on the traditional, unexamined assumptions that supports the inequality between men, nor on its mere utility for any purpose, as the protection of property, for instance. On the contrary, the State must be a "visible image" of ethical principles. (2) Fichte's interpretations of some of the major forces that move history, such as Christianity, Revolution and Nation, are thus discussed, in order to understand how the State fulfills its legitimate function in history. (3) According to Fichte, the only legitimacy of the State and of the whole legal order is to promote ethical freedom, which can only happen in history through the promotion of education, leading thud to the free acceptance of reason. (4) However, although the legitimacy of the State is based on the promotion of education, the latter presupposes an ethical disposition of humanity, produced by nature itself and prior to any critical reflection. Fichte identifies this natural ethical

predisposition with the family and the love relationship between the sexes. (5) Finally, we study the general movement of history as understood by Fichte. History is treated as a struggle between social parties, one representing the unexamined belief, and the other representing the critical and reflective understanding, leading finally to a philosophically enlightened synthesis between the two.

Keywords: Fichte; Philosophy of History; State Theory; *Staatslehre* 1813

1. Doutrina da Ciência, Estado e História

A *Doutrina do Estado* de 1813 expõe as concepções finais de Fichte acerca do Estado e da história, partindo de uma exposição introdutória dos princípios gerais da *Doutrina da Ciência* como teoria da imagem. Nesta introdução, uma perspectiva unificada das diferentes esferas em que se move a experiência e os conceitos humanos é oferecida, como uma teoria transcendental do ser fenoménico enquanto imagem dotada de uma lei de formação e desenvolvimento. Segundo esta concepção transcendental, o homem é essencialmente o seu “conhecer, saber, representar-se a si”,¹ a que se tem acesso por uma faculdade de intuição que só se pode apreender de modo imediato. E, por outro lado, também o que é conhecido se conforma às condições e ao ato do conhecer, razão por que todo o ser fenoménico é definido essencialmente como um “*ver*”, que constitui um “*mundo, um sistema do ser.*”² O sistema do ser é transcendentalmente constituído pelo *ver*.

¹ “Erkennen, Wissen, Sichvorstellen” (GA II/16, 15). Sobre a *Doutrina do Estado* de 1813, v. a Introdução e Notas de Salvi Turró, in Fichte, *Lecciones de Filosofia Aplicada: Doctrina del Estado*, Salamanca, 2017. Agradeço ao Doutor Mariano Gaudio a sua leitura e diversas sugestões e objeções que foram muito úteis para este estudo.

² “Alle Erkenntniß liefert und hat ihre Welt, ihr System des Seyns” (GA II/16, 16).

A filosofia, qualquer que seja o seu objeto, desperta por intermédio da crítica, que consiste justamente, segundo Fichte, na diferenciação entre *ser e imagem*, ou entre *ser e existência*, segundo a terminologia do período intermédio da Doutrina da Ciência, em 1804/1805. Esta distinção é apresentada em termos muito comparáveis a uma redução fenomenológica, onde o ser propriamente dito é posto como que ‘entre parênteses’. E Fichte considera que, se tomarmos no seu significado pleno, a simples “observação de que se sabe, de que se representa o mundo da experiência”, não é compatível com a tese de que “há coisas *em si*”³ – coisas que seria impossível conhecer ou saber. Ao se admitir que há saber, o sistema das coisas reais é um sistema do próprio saber, isto é, do ver. A lei interna do fenómeno enquanto tal, a sua essência ou *eidos*, é uma lei própria do saber – não do ser –, que deve ser estudada como tal, e não uma constituição própria da coisa em si.

Fichte recusará, por isso, qualquer concepção da história como uma espécie de “grande planta”,⁴ que se desenvolve inconsciente e organicamente em direção a um fim. Também o desenvolvimento da história não é o de uma coisa em si – de uma realidade incognoscível segundo leis incognoscíveis – mas a lei de um saber, de uma tomada de consciência. Isto não significa que a Doutrina da Ciência defenda a idealidade de todo o real, mas somente que não considera o ente cognoscível como um

“sistema de coisas materiais assentes em si, mas um sistema de imagens, no qual um tal sistema de coisas é figurado.”⁵

No entanto, assim como os fenómenos materiais são o lugar de visibilidade de uma lei que rege a condição de possibilidade da consciência

³ “[Die] Bemerkung, daß man eben wisse, vorstelle die Erfahrungswelt [...]” (GA II/16, 16).

⁴ “[...] eine große Pflanze” (GA II/16, 52).

⁵ “Dieses Seyende ist nun kein System von stehenden, auf sich beruhenden, materiellen Dingen, sondern ein System von Bildern, in denen eben ein solches System von Dingen hingebildet wird” (GA II/16, 17).

teórica, esta lei que rege esta visibilidade dos fenómenos materiais é, por sua vez, segundo Fichte, a visibilidade de uma lei anterior:

“digo, além disso, que esta mesma lei, como todos os seus fenómenos, poderia bem ser também, por seu turno, somente a visibilidade de algo de mais elevado = y, a *lei moral*.”⁶

A verdade do nosso conhecimento não reside, assim, jamais no que é, mas no que

“*eternamente deve ser* por nosso intermédio, por meio da nossa liberdade; no que deve ser puramente a partir do próprio espírito, que deve ser criado e exposto no dado, o qual não existe senão para isso.”⁷

A esfera de sentido própria tanto do Estado quanto da história não é a região da natureza, daquilo que é, mas está referida à esfera da moral, do que devém e deve vir a ser. As esferas da história e do Estado não são, porém, a esfera moral simplesmente, mas somente o lugar em que esta se torna visível. É unicamente a partir destes pressupostos que é possível instituir uma compreensão justificativa do sentido do Estado e da história.

A análise que Fichte apresenta, a propósito da guerra contra Napoleão em 1813, da razão de ser do Estado é feita em coerência com esta perspetiva transcendental. O sentido do Estado é definido levando em consideração as representações convencionais, dir-se-ia, pré-modernas, das crenças não analisadas, por um lado, e, por outro, o processo de

⁶ “Nun sage ich ferner: dieses Gesetz selbst mit aller seinen Erscheinungen möchte wohl auch nur wieder seyn als die Sichtbarkeit eines Höheren = y, *des Sittlichen Gesetzes*” (GA II/16, 28).

⁷ “[...] dessem, was da *ewig werden* soll durch uns, unsere Freiheit; werden soll rein aus dem Geiste heraus, geschaffen und dargestellt in dem Gegebenen, das nur dazu allein da ist” (GA II/16, 28).

esclarecimento assente unicamente na ideia da utilidade.⁸ Como se verá, para Fichte o motor da história é, então, o conflito entre o princípio da *crença* e o do *esclarecimento* (*Aufklärung*), ou entendimento (*Verstand*). Contudo, este conflito, e o progresso daí resultante, não consiste numa substituição simples da crença por princípios racionais de utilidade – e, segundo o princípio da utilidade, o Estado serviria essencialmente para a proteção da propriedade. Fichte critica este princípio de utilidade, uma vez que a tese de que o Estado serviria única e essencialmente como instrumento para a proteção da propriedade significa que a classe (*Stamm*) dos proprietários “mantém o Estado como o senhor mantém os seus serviços, e o Estado é então, de facto, um seu serviçal.”⁹ Nestas condições, o único interesse da classe dos proprietários é que o Estado sirva do modo o menos dispendioso possível.¹⁰ Segundo este conceito utilitário do Estado, como meio para a proteção de interesses,

“para quem está esclarecido de que em primeiro lugar está a vida, em segundo, os bens, e, em terceiro, o Estado, o estabelecimento divino dos reis, o carácter sagrado dos juramentos, a honra nacional, não são nada.”¹¹

Esta é, pois, uma visão essencialmente esclarecida (*aufgeklärte*) e desencantada, que vem substituir, pela crítica e o entendimento, teses próprias da época das crenças não esclarecidas. Esta visão desencantada acerca do valor dos bens na sociedade considera aqueles princípios – da honra nacional, do carácter sagrado dos juramentos ou do direito divino – como representações de “tempos bárbaros”, próprios de uma crença não

⁸ Cf. GA II/16, 40. Do mesmo modo, na *Fenomenologia do Espírito* Hegel liga as Luzes ao domínio do conceito da utilidade (cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, Hamburg, 1980, vol. 9, 304-305).

⁹ “[...] sie halten den Staat, wie ein Herr sich einen Bedienten hält, und der letztere ist in er That ihr Diener” (GA II/16, 42).

¹⁰ Cf. GA II/16, 42.

¹¹ “[...] für den, der klar geworden ist über die so einfachen Sätze: daß das Leben das Erste, die Güter das Zweite, und der Staat erst das Dritte” (GA II/16, 44).

examinada. O princípio esclarecido da utilidade representa, porém, um entendimento ainda incompleto, não pensado até ao fim. Mas retornaremos a este tema mais abaixo.

2. A interpretação da religião, da nação e da revolução

A lógica que nos permite apreender muito do pensamento político e polêmico de Fichte, e que se torna mais clara principalmente nos escritos de Berlim, é uma adesão de Fichte a teses aparentemente alheias, opostas ou incompatíveis com a Doutrina da Ciência, que são como que tomadas a partir do seu interior, e revalorizadas de tal modo que resulta evidente que o seu sentido mais original e verdadeiro não é nem alheio nem incompatível com ela.¹² Pelo contrário, Fichte mostra, através de uma discussão sistemática de algumas questões políticas, que os princípios da sua filosofia são também afinal o verdadeiro fundamento dessas teses na parte que têm de verdade, e mesmo que na aparência sejam alheias ou incompatíveis com a Doutrina da Ciência. Isto acontece, por exemplo, com a questão da língua originária (*Ursprache*), nos *Discursos à Nação Alemã*, da passagem do cosmopolitismo original dos primeiros escritos para o nacionalismo alemão nessa mesma obra ou no escrito sobre *Maquiavel*, na posição perante a Revolução Francesa ou na sua posição perante o Cristianismo entre os escritos de Iena e Berlim, como se verá em seguida.

Assim se passa então, por exemplo, no que se refere à tese da existência de uma “língua originária” e de um “povo originário”, que Fichte

¹² Sobre esta ideia cf. Ferrer, “Introdução”. In: Fichte, *Discursos à Nação Alemã*. Trad. A. Franco de Sá, Lisboa, 2008, 7-24. Trata-se, para I. Radrizzani, “Les raisons systématiques de l’inachèvement du système fichtéen”. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 12 (2016), § 18, de uma “dimensão irónica” do pensamento de Fichte, dimensão que atribui à apropriação da linguagem alheia. Contudo, mais do que uma reapropriação simplesmente linguística, parece-me tratar-se de uma apropriação e transformação interior do discurso e, ainda mais, verdadeiramente dos conteúdos conceptuais alheios.

recebe das *Lições sobre a Literatura e as Belas Artes*, de 1803/1804, de A. W. Schlegel.¹³ Fichte instila nova vida no sentido passadista da tese da língua e do povo originários, na medida em que não entende a originalidade como um dado histórico passado, mas como uma ligação a uma intuição da atividade e da vida atuais de uma intuição sempre atuante. A tese que se pretendia historicista e referida a raízes do passado, transforma-se numa tese de assunção plena do presente e do futuro, e mostra-se que a raiz histórica, eminentemente conservadora, só pode ter algum sentido se for entendida como ligação à raiz vital de toda a expressão linguística atuante no presente. O que define a originalidade da língua e do povo originários (*Ursprache* e *Urvolk*) não é a origem histórica, mas a ligação à liberdade sempre presente.¹⁴

Do mesmo modo, a valorização por Fichte do nacionalismo não pode ser entendida como oposta e incompatível com o seu cosmopolitismo inicial, mas somente como a necessidade de “estender um pensamento, que permanece igual, a novos objetos.”¹⁵ Ou seja, o nacionalismo, ou patriotismo é entendido não como uma afirmação de uma particularidade, superioridade ou de uma facticidade fundamental de um povo, mas como uma mediação necessária para a realização dos mesmos ideais cosmopolitas. O que é mais próprio a um povo não é a sua especificidade histórica contingente, mas a expressão que consegue dar à sua liberdade e autonomia, que se mantêm essencialmente próprias da humanidade como um todo, e só acidental e momentaneamente assumidas na história por um povo em particular. Por isso, cosmopolitismo e nacionalismo não se opõem.

O mesmo se poderia dizer da posição do autor relativamente à religião – retornando agora ao texto que mais diretamente nos ocupa, a *Dou-*

¹³ A. W. Schlegel, *Geschichte der romantischen Literatur* (In: *Kritische Schriften und Briefe*, vol, IV, Stuttgart, 1965, 32-34.

¹⁴ Cf. Ferrer, *op. cit.*

¹⁵ “[...] dasselbe sich gleich bleibende Denken nur auf noch andere Gegenstände auszudehnen für nötig finde” (GA I/9, 419).

trina do Estado de 1813. Se, no período de Iena, a lei moral era declarada por Fichte o único Deus que podemos conhecer e de que temos necessidade, o que parece dispensar uma religião em sentido positivo, que pode ser substituída pela moral, encontramos na *Doutrina do Estado* de 1813, algo na aparência oposto, a saber, uma identificação da Doutrina da Ciência com o Cristianismo. Neste texto mais tardio, no entanto, o Cristianismo é interpretado como uma religião que não depende da fé, mas do entendimento, o qual se funda justamente na lei moral.¹⁶ Assim, porque religião e entendimento são, na verdade, o mesmo, as posições de Iena e de Berlim não são incompatíveis. Com a teoria da “visão” exposta na Introdução à *Doutrina do Estado* de 1813 compreendemos então que Fichte assimila sistematicamente os princípios da Doutrina da Ciência a factos que constituem dados históricos, religiosos e culturais, justamente porque estes últimos são o lugar e a ocasião necessários para a “visibilidade” da Doutrina da Ciência. O seu sentido como dados históricos, religiosos ou culturais, a razão do seu ser propriamente dito, não é senão o de ser a existência, o lugar e a visibilidade dos princípios da Doutrina da Ciência.

Paradigmática desta argumentação é a posição apresentada na *Doutrina do Estado* de 1813 sobre a relação entre vida e morte segundo o Cristianismo. Na exegese de Fichte, a situação da vida eterna como uma continuação da vida após a morte terrena seria fruto de uma compreensão errada pelos Apóstolos, e de uma interpretação essencialmente antiga e de inspiração pagã. A vida eterna prometida por Cristo não está, na verdade, relacionada com a morte física, porque a morte de que Cristo fala não tem o significado de morte física. A morte não pode ter outro

¹⁶ Para a relação da WL tardia com o cristianismo, cf. G. Rametta, “Doctrine de la science et Doctrine de l’Etat: La dissolution de la théologie politique chez le dernier Fichte”. In: Goddard – Maeschalck (eds.), *Fichte : La philosophie de la maturité*. Tome II, EuroPhilosophie, Toulouse, 2017, §§18, 19, 31, 42, 45. Sobre alguns aspetos políticos e morais da relação com o Cristianismo v. tb. D. James, “The Political Theology of Fichte’s *Staatslehre*: Immanence and Transcendence”. In: *British Journal for the History of Philosophy* (2016), 24, N° 6, 1157–1175, esp. 1159 e 1162-1163.

sentido senão o de ser o desvio da vontade de Deus, vontade que Fichte entende como idêntica ao exercício atual da moralidade. A vida eterna não é, por conseguinte, algo que se segue à morte física, mas apenas o exercício presente da vida ética. Na verdade, nada é dito sobre a morte física ou o que acontece depois dela. Segundo Fichte, “não se compreendeu a expressão morte”, quando se pensou que ela se referia ao desaparecimento do corpo natural. “Morte” deve significar antes a “morte do mundo” (“*Absterben der Welt*”), i.e., abandono da ação heterónoma ou motivada por causas naturais e não autónoma. Segundo a exegese bíblica de Fichte,

“confundiou-se isto [sc. a morte do mundo] com a morte enquanto um acontecimento exterior, e julgou-se que só após esta [sc. a vida exterior] está o céu; um engano, ou pelo menos uma confusão, em que já os Apóstolos incorreram.”¹⁷

Assim, “o Cristianismo integra o eterno no temporal, como o próprio começo deste último”¹⁸ – no sentido em que o exercício da liberdade é o ponto de origem da existência temporal. A vida eterna prometida pela religião é o exercício da liberdade moral – idêntica à vontade de Deus – aqui e agora

De maneira similar, Fichte alterou o seu juízo acerca da Revolução Francesa, ao mesmo tempo em que os princípios da Doutrina da Ciência são mantidos inalterados. Se inicialmente a Revolução Francesa é saudada como o paralelo exterior da revolução interior e filosófica provocadas pela libertação da coisa em si, na *Doutrina do Estado* de 1813, pelo

¹⁷ “Dieses [sc. das Absterben der Welt] aber hat man verwechselt mit dem Tode, als einer äussern Begebenheit, und gemeint, nur nach diesem: die sey der Himmel: eine Verwechslung, wenigstens Vermengung, welche schon von den Aposteln gemacht worden” (GA II/16, 137).

¹⁸ “[D]as Christentum, dies setzt das Ewige und das Zeitliche hinein, als den eigentlichen Anfang des Zeitlichen selbst” (GA II/16, 137).

contrário, o juízo a respeito da Revolução é principalmente negativo. É explicado que a Revolução Francesa partiu de um

“devaneio sobre tarefas especulativas ao acaso, sem princípios especulativos. [...] Não admira que, a partir de tais fundamentos, ela tenha corrido como correu!”¹⁹

Segundo Fichte, o fundamento teórico da Revolução foi uma concepção do contrato social, como um acordo arbitrário, imaginário e imaginado como meramente empírico. Pelo contrário, o acordo que permite fundar efetivamente o direito não pode ser entendido como empírico, contingente e arbitrário, mas tem de assentar em fundamentos necessários a priori. O fracasso da Revolução deve-se também, por isso, à incompreensão dos princípios do direito que só a Doutrina da Ciência pode fornecer.

Segundo a teoria da “visibilidade” dos princípios na sua exposição real, os dados históricos decisivos, as teses religiosas determinantes da história, as opções políticas fundamentais de cada momento trazem no seu seio o problema da liberdade como autonomia. O seu significado deve ser entendido e julgado consoante o grau e o modo como realizam este princípio de liberdade. Assim, também o esclarecimento na história e o derrube dos mitos e da substância convencional das crenças recebe sentido e é avaliado consoante é feito em nome de uma ainda maior heteronomia – como no caso referido do Estado como instrumento de defesa da propriedade – ou da livre autonomia da razão. Fichte entende que o Estado, entendido quer como utensílio de defesa de propriedade ou privilégios, quer como submetido ao acaso de acordos, votações empíricas ou também, a uma de uma vontade absoluta de domínio, sem princípios racionais na sua base, está condenado ao fracasso e à derrota histórica.

¹⁹ “[E]in Grübeln über spekulative Aufgaben auf gutes Glück, ohne spekulative Principien. Darauf die französische Revolution: kein Wunder, daß sie, aus solchen Grundsätzen hervorgehend, so ablieh” (GA II/16, 67).

Este necessário fracasso histórico resulta de que a base de todo o sentido é a liberdade como autonomia, cuja descoberta é feita na história e cujo projeto deve ser realizado politicamente. A avaliação histórica e política passa pelo projeto da liberdade e autonomia, que unicamente nos pode dar as condições de compreensão histórica e de ação política. Disse-se que a Doutrina da Ciência tardia se identifica, neste texto, com o Cristianismo, e isto acontece justamente na medida em que parece possível a Fichte pensar o Deus cristão como “Deus da liberdade”. A autonomia é o projeto necessário da história e, nessa medida,

“nós não existimos efetivamente, mas somos somente embriões, a partir do qual um homem poderá porventura surgir. [...] A razão por que um fenómeno é bom, i.e., para que serve, nenhum Deus no-lo dirá, mas nós próprios devemos concebê-la.”²⁰

É a liberdade que se cristaliza e expõe sob as formas histórica, religiosa e politicamente progressivas. Estas são a matéria da liberdade, onde ela, como o “incondicionalmente bom”,²¹ se torna visível.

A liberdade é a necessidade racional da história e o princípio absoluto do Estado. Este, segundo Fichte, não é um meio de restrição da liberdade, por princípio irrestrita do indivíduo, mas a efetivação da mesma, o garante de que a ordem ética se pode realizar na sua imagem real. A liberdade que o Estado retira ao indivíduo através do seu poder de coerção, não deve ser entendida como uma parte da liberdade efetiva do indivíduo mas, muito pelo contrário, como “o poder de uma natureza sem freio que deve justamente ser refreada pela liberdade.”²² No entanto,

²⁰ “Wir sind wirklich gar nicht da, sondern nur Embryone, aus denen etwa ein Mensch werden könnte. [...] Wozu eine Erscheinung aber gut, d.i. brauchbar sey, das will uns kein Gott sagen, sondern wir selbst sollen es begreifen [...] (GA II/16, 52).

²¹ GA II/16, 52.

²² “[Die] Gewalt einer unbändigen Natur, die durch die Freiheit eben schlechthin unterjocht werden soll” (GA II/16, 64).

conforme se encontra em toda a teorização jurídica e ética em geral de Fichte, reside nesta função do Estado relativamente à liberdade uma contradição. A *Doutrina do Estado* de 1813 parte justamente desta contradição para a exposição do conceito jurídico, como exponho em seguida.

3. O Estado entre a moral e o direito

A liberdade é definida por Fichte como “seguir a sua própria inteligência,”²³ o que exclui qualquer coerção sobre o indivíduo. “Isto não vale só para os estudiosos, mas para todos os homens; – não se trata aqui da liberdade académica, mas da liberdade civil em geral: que não se obedeça a nenhuma lei cuja necessidade não se compreenda.”²⁴ A questão será então a de como esta definição é compatível com a coerção necessária ao conceito do direito.

Embora, no *Fundamento do Direito Natural* de 1796/1797, tenha criado o conceito de *reconhecimento* (*Anerkennung*) como chave indispensável para o acesso à esfera da intersubjetividade e para a compreensão do tipo de objetividade da lei jurídica, Fichte mantém o conceito de liberdade kantiano estritamente como autonomia da ação individual. Conduz este conceito da autonomia aos seus limites últimos sem, porém, o pôr em causa ou de algum modo o ultrapassar. Assim, dada a manutenção da estrita autonomia do eu, a mediação essencial pelo outro que é específica do reconhecimento aparece inicialmente como contradição. A solução desta contradição consubstancia-se como o próprio processo histórico, i.e., a formação e evolução das instituições de reconhecimento.

Será útil aqui observar que o modo como Fichte estabelece a mediação entre a autonomia do eu e o estabelecimento dos seus limites difere sensivelmente da solução proposta por Hegel poucos anos mais

²³ “[...] nur seiner eigenen Einsicht folgen” (GA II/16, 64).

²⁴ GA II/16, 68.

tarde – o outro pensador que adotou o reconhecimento como conceito central para a filosofia prática. A solução de Hegel consiste no estabelecimento de uma instância mediadora, a *eticidade* (*Sittlichkeit*), que concretiza, ou engole, a moralidade subjetiva e absorve o direito abstrato em instituições de reconhecimento. Mas, para Hegel, a justificação destas instituições não é possível a priori, nem carece de ser explícita e imediatamente dada ao nível da razão. Para justificar uma instituição, basta o facto de que ela exprime usos e costumes vigentes a cada momento da história, na convicção de que a racionalidade está implícita nas instituições conforme existentes. Existe, assim, uma racionalidade objetiva a elas inerente, que não é acessível senão da perspectiva de um juízo histórico retrospectivo – não a priori. O resultado deste procedimento é, de facto, para Hegel, a dispensa do juízo moral, baseado em princípios abstratos, sobre as instituições conforme existentes – ou senão a dispensa de um tal juízo moral, pelo menos a sua irrelevância histórica e objetiva. Fichte, pelo contrário, ao não distinguir entre moral abstrata e eticidade, entende as instituições, o direito e a história como o lugar de visibilidade direta da ética, i.e., da moral abstrata, em termos hegelianos.²⁵ Para Fichte, o juízo moral não é objetivamente irrelevante e só são legítimas as instituições que servem o propósito explícito de promoção da ética, o que permite uma avaliação consciente das instituições conforme o seu conteúdo específico de maior ou menor racionalidade.²⁶ Isto não quer dizer que Fichte não reconheça a necessidade de instituições mediadoras entre a moral e os acontecimentos do mundo humano, entre o domínio da legitimidade a priori das leis para a liberdade humana e o acontecer histórico em sentido lato. Condiciona, no entanto, a legitimidade das instituições humanas à promoção específica da moral. Ao contrário de Hegel, que pensa que o mal pode dar origem, por uma astúcia da razão,

²⁵ Observe-se que já no *Fundamento do Direito Natural*, § 16, é entendido que os cidadãos têm direito à sublevação se as instituições do estado não se comportarem segundo o dever e a razão. Cf. GA I/3, 440-441, 456-457.

²⁶ *Ibid.*

ao bem, para Fichte a verdade não nasce do erro, nem o bem do mal. O constrangimento legal tem de ser a imagem da liberdade moral, e ser por ela integralmente determinado. Para Fichte, nem todas as instituições de poder humanas são mediadores da liberdade e, por isso, legítimas, mas somente a instituição que se apresenta como determinação da coação pela liberdade. No *Fundamento do Direito Natural* Fichte cria o conceito de *exortação* ou *apelo* (*Aufforderung*), como o conceito capaz de realizar essa mediação entre coação e liberdade. Na *Doutrina do Estado* de 1813 a função teórica da *Aufforderung* aparece de modo mais determinado sob a forma concreta da *educação*.

Nos termos estritos da liberdade como autonomia do eu, só é legítima a lei que seja aceite voluntariamente, e uma coerção à livre aceitação é um oxímoro. Fichte pretende resolver a contradição a partir da noção de que a coerção jurídica é feita justamente só sobre a vontade enquanto impulso natural, não autónomo. Por isso, a coerção é típica do direito, podendo-se distinguir aqui então do modo mais claro entre ética e direito. Na primeira, reina a pura autonomia, no segundo, é legítima a coerção. Sendo o direito a garantia da efetivação da liberdade ética, ele pode e deve legitimamente ser exercido de modo coercivo, e constitui aliás, por isso, a única coerção legitimamente admissível. Mas esta é uma coerção unicamente exterior, que não pretende constranger à moralidade, mas apenas deixar lugar a ela. O conceito do direito “não pode nem quer suprimir a má vontade interior. Ele serviu-se de uma lei da natureza como coação, e.g., o medo da punição. [...] Basta-lhe proteger a liberdade moral, caso ela exista nalgum lugar.”²⁷ Neste sentido, o direito é condição de possibilidade do exercício exterior e efetivo da moralidade mas, justamente, não mais que uma *condição de possibilidade*. A potência

²⁷ “Nicht aber kann er [sc. der Rechtsbegriff] noch will er aufheben den *innern* bösen Willen. Er hat ein Naturgesetz als Zwang gebraucht, z.B. Furcht von der Strafe. [...] Es ist ihm genug, die Sittliche Freiheit, falls sie irgendwo ist, zu schützen” (GA II/16, 66).

que move a realização da moral na história não está dada já no direito – que é construído de modo independente da moralidade.

No entanto, o direito não legitima a sua própria existência. Esta legitimidade geral deriva de uma lei mais elevada do que a do direito. O estado jurídico existe em função da liberdade, como uma imagem desta no seio da coerção natural, e o direito não pode legitimamente ser exercido a não ser como meio da manifestação e visibilidade real da liberdade moral.

Por isso, não é legítima “nenhuma coação, exceto em ligação com a educação para a inteligência do direito.”²⁸ No contexto histórico e teórico da guerra em que escreve, Fichte propõe que o poder seja entregue a um “*Zwingherr*” (déspota), cuja única legitimidade e função – como aliás de qualquer poder – se encontra na promoção da educação. O “*Zwingherr*” é, por isso, “simultaneamente educador, de modo a, nesta última função, anular a sua primeira função,” coerciva.²⁹ O poder político deve, pela educação, trabalhar no sentido de se tornar supérfluo e da sua própria dissolução. Fichte exprime-o de um modo que vale a pena recordar: Nas gerações futuras “o resto daqueles que talvez por nascimento se sintam destinados àquele lugar [de autoridade], [...] acabará por se cansar de prosseguir com uma pretensão a que ninguém mais liga, a não ser ele mesmo” e “o antigo Estado coercivo deverá [...] morrer em sossego.”³⁰ Sem desistir da denúncia radical de um *ancien régime* de desigualdade, contrário à razão, à moral e ao direito, trata-se para Fichte, nesta fase, de substituir a revolução violenta pela educação. Esta fará desaparecer

²⁸ “Kein Zwang ausser in Verbindung mit der Erziehung zur Einsicht in das Recht” (GA II/16, 67).

²⁹ “Der Zwingherr[ist] zugleich Erzieher, um in der letzten Funktion sich als den ersten zuvernichten” (GA II/16, 67). Sobre esta figura, veja-se o artigo de M. Bazzan, “El enigma del *Zwingherr*” neste volume. Sobre o contexto da “verdadeira guerra”, v. o artigo de J. Rivera.

³⁰ “[...] es ist zu hoffen, daß der Übrigbleibende, der etwa durch Geburt für diesen Platz sich bestimmt hält [...] müde werden wird, eine Prätension fortzusetzen, von der kein Mensch ausser ihm mehr Kunde nimmt. So wird der damalige Zwangstaat [...] ruhig absterben” (GA II/16, 176).

o estado coercivo ou, eventualmente, o Estado em geral, num princípio racional – e historicamente religioso – de igualdade. Até lá, porém, a educação deverá eliminar a necessidade do poder político coercivo. Assim, contrariamente a Hegel, para quem o Estado, como culminar da eticidade, subordina a moral abstrata, Fichte junta-se aos teóricos da dissolução do poder coercivo do Estado,³¹ como por exemplo Schelling que, por esta mesma época, considera o Estado como eminentemente contraditório e sinal da degradação do homem, posto que é chamado a realizar uma missão impossível, a saber, a unidade espiritual por intermédio da coerção física.³² Uma semelhante dissolução do Estado na igreja como instituição ética por excelência é prevista, neste período, tanto por Schelling quanto por Fichte.

No entanto, a dissolução final do Estado é somente algo a ocorrer já fora da história, na verdade um ideal irrealizável. Em geral, e antes dessa dissolução final de toda a coerção, as tensões históricas são as tensões inerentes ao referido oxímoro, ou seja, a oposição entre a autonomia, por um lado, e a natureza, por outro, no conceito de uma coerção à liberdade. Embora a contradição seja resolvida pela distinção do campo de aplicação entre a ética, onde impera a liberdade, e o direito, onde impera a coação, o problema da história reside em que os dois campos têm de se cruzar, porquanto a moral tem de se efetivar na realidade, e o meio dessa efetivação é o direito, moralmente legitimado pela educação.

³¹ Não é inteiramente claro se a posição de Fichte se altera aqui em relação ao que afirma nos *Grundzüge der gegenwärtigen Zeitalters*, onde apenas deverá desaparecer o estado como “coerção,” mantendo-se, porém, como “Leiter, Führer und treue Rath der Willigen” (SW VII, 168). Na *Doutrina do Estado* de 1813, por um lado, é o “Zwangsregierung” ou o “Zwangsstaat” que deve desaparecer; por outro, é feita referência à renúncia do “letzte[r] Erbe der Souveranitat”. A previsão do desaparecimento ou superfluidade do estado em geral encontra-se também em GA I/3, 37 e GA II/3, 53. Cf. 281, nota 217 da tradução espanhola de S. Turro. Foca o tema o artigo de M. Gaudio neste volume.

³² Schelling: *Conférences de Stuttgart. Stuttgarter Privatvorlesungen*. Ed. M. Vetö, L’Harmattan, Paris, 2009, 175.

4. A ligação entre ética e natureza, a relação entre os sexos e a humanidade originária

A posição acerca da educação da *Doutrina do Estado* representa como que uma síntese entre elementos de duas das mais destacadas obras de Fichte, o já referido *Fundamento do Direito Natural*, de 1796/1797 e os *Discursos à Nação Alemã*, publicados em 1808.³³ De certo modo, a teoria da educação nacional exposta nos *Discursos* já não é somente uma proposta política e pedagógica para a promoção da unidade alemã, como foi inicialmente apresentada, mas assume o lugar de condição a priori e fundamento da própria ordem jurídica e do poder político em geral.

Neste sentido, a *Doutrina do Estado* de 1813 parece culminar um desenvolvimento no pensamento político-jurídico de Fichte, ou pelo menos uma diferença de ênfase, desde os *Contributos para a Rectificação do Juízo do Público sobre a Revolução Francesa*, vinte anos antes. Já então “a questão do dever e do poder [...] ou a questão pelos direitos não pertence ao juízo da história,”³⁴ mas é um terreno da razão a priori. Esta questão só pode ser resolvida a partir “da pura forma originária do nosso si-mesmo”, “forma originária e imutável do nosso si-mesmo,”³⁵ a qual “é insusceptível de qualquer formação [Bildung]: ela é totalmente imutável.”³⁶ Aqui, a ênfase recai no facto de que a estrutura a priori da razão humana, a sua “forma originária,” é imutável e essencialmente independente de quaisquer considerações históricas. Uma semelhante

³³ Isto não significa que a este respeito a *Doutrina do Estado* de 1813 traga alguma inovação fundamental em relação ao *Fundamento do Direito Natural*, posto que a educação já neste texto era concebida como a síntese entre liberdade e natureza, nomeadamente, como a definição concreta da já referida *Aufforderung* (cf. GA I/3, 347). Há, no entanto, uma ênfase maior na legitimação educativa do Estado.

³⁴ “Die Frage vom Rechte gehört gar nicht vor den Richterstuhl der Geschichte” (GA I/1, 218).

³⁵ “[...] in der reinen, ursprünglichen Form desselben [sc. unseres Selbst]”, “Diese ursprüngliche unveränderliche Form unsers Selbst” (GA I/1, 219).

³⁶ “Die reine Form unsers Selbst ist es, die keiner Bildung fähig ist: sie ist vollkommen unveränderlich” (GA I/1, 242).

posição aparece no *Fundamento do Direito Natural*.³⁷ Esta concepção, eminentemente estrutural, dará crescente lugar à preocupação pelas mediações, às considerações históricas e genéticas, bem mais acentuadas nos *Discursos à Nação Alemã*, sobretudo no que respeita à questão política da unidade alemã e da educação nacional, e, finalmente, na *Doutrina do Estado* com especial referência à questão religiosa e da história universal.

Fichte sublinha de modo crescente o facto, que já embaraça o pensamento de Kant sobre os assuntos humanos, de que os dois planos de consideração – moral *a priori* e fenoménico *a posteriori* – têm de interferir entre si. Na direcção real-ideal, o plano *a priori* não pode de todo ser influenciado pelo plano empírico. Na direcção ideal-real, por sua vez, a questão é menos clara porque, por um lado, a razão deve dirigir a história em direcção à moralidade mas, por outro, os meios de intervenção efetivos da razão sobre a realidade histórica, nomeadamente, o plano do direito, não podem forçar à liberdade, mas somente torná-la possível, como se referiu, “onde ela possa eventualmente existir”. Algo é exigido ao plano do direito lá onde ele não pode, por definição intervir – conforme a já referida tese de Schelling sobre o Estado. A ênfase concedida à questão histórica e genética visa justamente responder a esta difícil questão, de transição entre os planos.

Na *Doutrina do Estado*, Fichte distingue, por isso, claramente duas partes conceptualmente distintas na questão do direito. “A primeira parte, [...] contendo [a lei], como *deve ser* [...]; em seguida [a pergunta]: como ela é?”³⁸ Ser e dever-ser são claramente distinguidos, como plano da natureza e plano dos princípios, e deve-se em seguida expor “o elo

³⁷ Trata-se em toda a discussão de estabelecer o *conceito* de direito válido para um “ser racional”, como “condição da sua autoconsciência” (Cf. GA I/3, 319), sem nenhuma referência a um desenvolvimento histórico.

³⁸ “Den ersten Theil [...] enthaltend, wie es [sc. das Recht] seyn soll; [...] Jetzo: wie ist es?” (GA II/16, 82).

mediador que tem de dar início imediatamente à intervenção³⁹ da ética sobre a natureza – por via do direito. A história contém, por conseguinte, “no meio entre o absolutamente dado e o produto da liberdade absoluta, como que um elo de ligação entre os dois.”⁴⁰

Este elo essencial de ligação, que determina também a eleição do conceito de *imagem* como conceito central da Doutrina da Ciência tardia, é justamente a já referida tese da *visibilidade* da liberdade ética. A relação entre os planos diversos é de tornar visível, por isso, uma relação de “*Bildung*” (formação, educação, ligada a “*Bild*”, imagem), trata-se de dar forma ao fenómeno de tal modo que ele possa ser imagem do que não é fenoménico. Ser imagem significa que a *liberdade* está lá segundo a sua forma, mas que, simultaneamente, não se confunde com a imagem, deve estar presente na imagem, mas sem se confundir com o plano desta. A condição do reconhecimento da imagem é que ela se reconheça *como* (*als*) imagem – segundo a formulação de princípio da Doutrina da Ciência, – ou seja, que ela tanto deve mostrar o modelo quanto, no mesmo ato, mostrar também a sua *diferença* relativamente ao seu modelo e, logo, a *ausência* deste. Esta é a condição reflexiva da consciência humana e, por isso, a liberdade ética absoluta tanto tem de estar presente no mundo das instituições humanas quanto simultaneamente, por outro lado, evidenciar a sua ausência. Toda a instituição humana vive desta condição, a começar pela própria linguagem, que tanto diz o seu referente quanto a sua ausência. A ética, desta perspetiva, é a reflexão do direito, o sinal da sua insuficiência e limite, mas também o modelo que ele tem por função tornar visível. Esta é a condição necessariamente reflexiva e imagética da consciência humana.

No que se refere à necessidade da existência de um mundo histórico para essa consciência, a par do mundo natural, Fichte pressupõe, para a

³⁹ “[...] bei welchem Zwischengliede die Einwirkung unmittelbar beginnen müsse” (GA II/16, 82).

⁴⁰ “[...] in der Mitte zwischen em absolut Gegebenn, und dem Produkte absoluter Freiheit, ein Vereinigungsglied etwa der beiden” (GA II/16, 83-84).

existência do mundo histórico, uma natureza como lugar de exercício e imagem da liberdade, e a multiplicidade dos indivíduos.⁴¹

“Este é então própria e claramente o objeto da história do homem até aqui: a exposição da liberdade e, por conseguinte, não da natureza; mas uma exposição que não se pode explicar pela lei ética; – trata-se [na história] das ações livres, arbitrárias, desregradas do homem.”⁴²

Isto não significa que esta liberdade, ainda que relativamente cega, seja inexplicável. Se ela tem uma relação com a liberdade ética e é o campo da sua visibilidade, ela de algum modo corresponde ao conceito da liberdade e a ausência de regra é apenas aparente.

O elo necessário de ligação entre o plano ético e o plano da natureza, a que o direito, como exercício da força coerciva se liga, é estabelecido pelo conceito de “natureza ética” (“*sittliche Natur*”),⁴³ referida também como “geração ética ou natureza do homem.”⁴⁴ A consciência tem, em geral, como sua condição de possibilidade a separação crítica em relação a um imediato, pressuposto de toda a reflexão e imagem,⁴⁵ e o mesmo acontece na história. Para compreender o processo histórico, Fichte precisa também, pela mesma razão, de colocar como pressuposto necessário da história um momento imediato, onde a coerção não se separou ainda da liberdade, porque a natureza, neste estágio, é em si mesma ética. Se a condição de possibilidade ética do direito é a educação, anteriormente à educação como liberdade humanamente pro-

⁴¹ GA II/16, 83.

⁴² “Dies nun eigentlich und notorisch der Gegenstand der bisherigen Menschen-geschichte: Aeusserung der Freiheit, drum nicht der Natur, aber nicht aus dem sittlichen Gesetze zu erklären; – die freien, willkührlichen, gesetzlosen Handlungen des Menschen” (GA II/16, 86).

⁴³ GA II/16, 89.

⁴⁴ “sittliche Erzeugung, oder Natur des Menschen” (GA II/16, 90).

⁴⁵ Chamamos a esta separação diferença crítica, que se pode manifestar como a diferença entre sensibilidade e entendimento, por exemplo.

duzida, tem de existir uma ética e formação produzidas *naturalmente*, anteriores à reflexão. Como condição do despontar da consciência, é pressuposto, previamente à reflexão representada pela separação entre a lei moral e o impulso natural, e a sua reunificação pela educação, o “aparecer pura e simplesmente imediato do próprio absoluto.”⁴⁶ Este “aparecer imediato” significa uma associação humana que é, natural e imediatamente “aquilo que as outras se *tornam* com liberdade, pela sua educação.” Fichte pressupõe, conseqüentemente, uma “humanidade originária, que é qualitativamente ética,”⁴⁷ uma natureza livre que é aquilo que as outras se têm de *tornar* pela coerção e pela educação. A separação entre os planos do direito ou da natureza, por um lado, e da ética, por outro, não pode ser ultrapassada, e a história receber sentido sem a suposição de uma imediata e originária “base moral do mundo.”⁴⁸ Uma vez que esta *natureza moral* é um facto que não pertence propriamente ao mundo natural, Fichte compara-o a um milagre e à providência no seu verdadeiro sentido. Esta não é, contudo, “uma intervenção de Deus no tempo”,⁴⁹ mas o *facto* originário de uma ligação primitiva entre natureza e ética. Como o verdadeiro sentido da providência, este elemento tem de estar presente não só no início da história, mas de a acompanhar, como sustentáculo natural do desenvolvimento da moralidade. Levanta-se a questão do que é este *facto* imediato ético-natural, que está presente na origem e no desenvolvimento da história, e é como que a sua fonte que corre em permanência e criação contínua.

Fichte faz ligar esta condição imediata de possibilidade do progresso ético da humanidade a dois momentos diferentes da associação humana: (1) no começo da história, a uma “humanidade originária”, segundo a

⁴⁶ “[...] das Eine schlechthin unmittelbare Erscheinen des Absoluten selbst” (GA II/16, 89).

⁴⁷ “[...] wozu Andere unter ihrer Bildung sich machen mit Freiheit”, “eine ursprüngliche Menschheit, die qualitativ sittlich ist” (GA II/16, 91).

⁴⁸ “sittliche Grundlage der Welt” (GA II/16, 93).

⁴⁹ “[...] ein Eingriff Gottes in der Welt” (GA II/16, 92).

ideia da “idade de ouro”⁵⁰ que já tinha apresentado nos *Grundzüge der gegenwärtigen Zeitalter* sob o título de “Normal-Volk”;⁵¹ (2) na conservação e permanência do tempo histórico, que é conservação simultaneamente ética e natural da humanidade, que é a relação entre os sexos.

Assim, começando pelo segundo ponto, Fichte associa esta produção e reprodução constante da humanidade à livre ligação entre homem e mulher. Na sequência imediata da apresentação da tese de uma “eticidade inata,”⁵² que corresponderia à humanidade originária historicamente pressuposta, o autor recorda que, na compreensão do fundamento da história

“em primeiro lugar há que observar a existência natural do homem em dois sexos, o masculino e o feminino, que vale para toda a vida presente [...]; e a contínua geração da espécie humana por si mesma através desta disposição.”⁵³

A tão problemática ligação entre ética e natureza numa unidade indissociável não é somente, ou principalmente, um mito pré-histórico de uma idade do ouro,⁵⁴ mas está afinal presente na simples ligação de “duas vontades individuais”⁵⁵ masculina e feminina. “E se se deve chegar efetivamente à geração de um homem, então tem de intervir a liberdade e, na verdade, a liberdade unificada e consentida de dois.”⁵⁶

⁵⁰ GA II/16, 103.

⁵¹ Cf. GA I/7, 302-303.

⁵² “angeborene[s] Sitliche” (GA II/16, 93).

⁵³ “Zuerst anzumerken ist das natürliche Daseyn des Menschen in *zwei* Geschlechtern, dem männlichen und dem weiblichen, geltend für das ganze gegenwärtige Leben, [...] und die Fortsetzung des Menschengeschlechts aus sich durch diese Veranstaltung” (GA II/16, 93).

⁵⁴ Cf. GA II/16, 103.

⁵⁵ GA II/16, 94.

⁵⁶ “und soll es wirklich zur Erzeugung eines Menschen kommen, so muß Freiheit, und zwar vereinigte und einverständene Freiheit Zweier zwischentretten” (GA II/16, 94).

O estado primitivo da natureza ética é a livre ligação entre homem e mulher e a geração ético-natural do homem assim tornada possível. Com a família,⁵⁷ trata-se de uma

“lei supra-natural e ética interior à natureza, a unidade da vontade de pelo menos dois indivíduos livres como condição do exercício do direito humano supremo: a criação da humanidade por si própria.”⁵⁸

Tal é o começo e a base ética do curso da história, a plena identidade, diz o autor, entre coração e vontade como amor conjugal: “das Herz = der Wille” (“o coração = a vontade”).⁵⁹

5. A humanidade originária e as potências da história: crença e entendimento

A suposta humanidade originária, “*Urgeschlecht*” que, a par da relação entre os sexos, é a primeira condição da efetivação da liberdade e do início da história, seria dotada da natureza ética inata onde coração e vontade não se distinguem. Tal humanidade não experiencia, é claro, progresso ou história e, por conseguinte, “não tem propriamente liberdade e desenvolvimento do entendimento.”⁶⁰ Por esta razão, não pode por si só fornecer o princípio da visibilidade da liberdade do seu dever. A humanidade da idade de ouro está situada no domínio do ser, e não pode efetivar o dever-ser, o movimento que define a liberdade. A ima-

⁵⁷ Cf. GA II/16, 100.

⁵⁸ “Und so ist denn durch dieses innerhalb der Natur übernatürliche und sittliche Gesetz die Willensvereinigung wenigstens zweier freier Individuen zur Bedingung der Ausübung des höchsten Menschheitsrechtes gemacht worden, der Erschaffung der Menschheit aus sich selbst heraus” GA II/16, 94-95.

⁵⁹ GA II/16, 87.

⁶⁰ “keine eigentliche Freiheit und Verstandesentwicklung” (GA II/16, 103).

gem pressupõe necessariamente a ausência do ser, e a relação imagética é, em si mesma, um movimento, uma instabilidade e tensão oscilatória entre imagem e ser. A idade de ouro originária não é justamente imagem, por *não lhe faltar o ser*, ou pelo menos por não poder reconhecer que lhe falta. Para provocar o início da história é necessário, por conseguinte, um segundo princípio que se vai opor ao primeiro. Este tem de ser, segundo Fichte, uma “segunda humanidade originária”, o “*zweites Urgeschlecht*”, que é indeterminadamente variada, ao contrário da primeira humanidade, essencialmente una. É necessário supor que esta segunda humanidade é uma humanidade sem revelação, diversa e livre, que deverá construir para si aquilo que a primeira já possui.⁶¹

“E agora, na reunião das duas humanidades, está dado o ponto inicial da história, o seu espírito e a sua lei fundamental próprios”,⁶² como uma terceira humanidade-princípio que vem unificar as duas humanidades anteriores. Só da ligação entre estas duas humanidades pode aparecer a história com as duas potências fundadoras que a regem: a *crença* e o *entendimento*. A primeira humanidade é a humanidade da crença, a segunda, a do entendimento e da crítica – a primeira a da ligação imediata ao ser, a segunda à da reflexão, da cisão e do processo da “*Aufklärung*”. A crença é o elemento da primeira humanidade, o entendimento, o modo como a segunda humanidade irá desenvolver a sua liberdade específica. Fichte concebe o começo da história como um momento, um acidente ‘pré-histórico’ em que as duas humanidades se encontram e relacionam entre si, sendo a segunda humanidade submetida ao respeito pela crença da primeira, por meio de uma “crença por autoridade”. A crença divide-se, assim, em crença original, ou natural, da primeira humanidade e

⁶¹ Cf. GA II/16, 103. Uma idêntica descrição, de um povo uno, marcado pela consciência una de um monoteísmo originário, ao qual se irá opor uma multiplicidade de povos caracterizados por uma consciência plural e politeísta, se reencontrará, bastante mais tarde, na *Filosofia da Mitologia* de Schelling.

⁶² “Und jetzt an dem Zusammentreffen der beiden Urgeschlechter ist der Anfangspunkt der Geschichte, ihr eigentlicher Geist und ihr Grundgesetz” (GA II/16, 106).

crença por autoridade, da segunda humanidade. Esta crença por autoridade, que a segunda humanidade assume relativamente à crença natural da primeira humanidade, mantém-se, no entanto, como uma crença estranha, sempre alheia,

“porque não está apagada a faculdade obscuramente sentida, só que ainda não activada, de ir além dela.”⁶³

Na humanidade gerada pela união da primeira com a segunda humanidade, o entendimento plenamente realizado num processo de esclarecimento sucessivo deverá resgatar a originalidade da crença.

A suspensão da liberdade da segunda humanidade numa crença por autoridade é a verdadeira origem e fermento da mudança e do progresso histórico, na medida em que é uma suspensão necessariamente instável, provisória ou relativa. A faculdade de ultrapassar e derrubar a crença está sempre presente logo abaixo da superfície, e constitui mesmo uma condição necessária da submissão da segunda humanidade à autoridade de uma crença. E Fichte entende, por conseguinte, que a história é um estado da consciência em processo de esclarecimento e, mais exactamente, uma questão de partidos que protagonizam as potências da crença e do entendimento, por assim dizer um conservador, votado à unidade, ao existente, ao respeito pelo recebido, e outro, progressista, votado à crítica das instituições e do existente. Mas é somente a abertura da primeira humanidade à segunda e, com ela, à inteligência pela razão, que permite o desenvolvimento mais além da tensão histórica: “o primeiro partido entende que o segundo tem razão, e faz-se livre.”⁶⁴ Esta é uma “nova ligação” (“neues Band”) da história, onde a unidade conservadora da primeira humanidade permanece válida, e a liberdade da

⁶³ “[...] weil das dunkel gefühlte, nur jetzt noch nicht ins Werk gesetzte Vermögen, dennoch darüber hinauszugehen, nicht vertilgt ist” (GA II/16, 106).

⁶⁴ “Die erste Parthei sieht ein, daß die zweite Recht hat, macht sich selbst frei” (GA II/16, 107).

segunda humanidade se transforma em “intelecção clara,” em instância crítica e transformadora da ordem institucional.

“Sobre os pontos disputados tem de ser encontrada uma ordem que deixe à liberdade o seu direito de prosperar, e essa ordem obriga somente por meio de razões compreensíveis, por meio da persuasão, ordem que poderá talvez diferenciar-se muito da primeira.”⁶⁵

A história será, por conseguinte, definida como o equilíbrio e movimento entre crença e entendimento, um processo de esclarecimento e mutação política, social e de representações, onde a crença desempenha a função do ser, a manutenção do recebido, a duração, a autoridade, enquanto que ao entendimento cabe a função do devir, do movimento e da destruição crítica da crença existente. Uma crença sem entendimento não admite o devir e o dever-ser, condição da liberdade. Por sua vez, um entendimento sem crença dissolver-se-ia numa reflexão vazia e formal, em nada.

A história é, por conseguinte, a passagem da humanidade da crença ao entendimento, ou “poderia também dizer-se, da *desigualdade para a igualdade*.”⁶⁶ A crença representa a desigualdade herdada, o entendimento todas as igualdades legais e formais dentro do Estado. Num esboço histórico desta confrontação de partidos que move a história, o princípio da igualdade vai-se impondo, numa sucessão de lutas civis e políticas, até ao fim da Idade Antiga, o qual é anunciado por Sócrates

⁶⁵ “Also – es müßte über die streitigen Punkte eine Ordnung gefunden werden, die der Freiheit ihr Recht angedeihen läßt, und sie bindet nur durch Verstandesgründe, durch Überzeugung; welche Ordnung vielleicht von der ersten gar sehr unterscheiden könnte” (GA II/16, 107).

⁶⁶ “ebenso könnte man sagen; von *Ungleichheit* zu *Gleichheit*” (GA II/16, 120). A importância do conceito de passagem também na filosofia política de Fichte é acentuado por M. Maesschalk, “Introduction”. In: Fichte, *La Doctrine de l'état (1813)*, Vrin, Paris, 2006, 50, permitindo compreender o sentido da história não como apontando para um ser absoluto exterior a ela, mas como contido na acção que realiza as sucessivas passagens da desigualdade à igualdade.

tes e cumprido com o Cristianismo. A história moderna é, sobretudo a transformação da forma da igualdade, de uma crença religiosa, numa inteligência racional, ou seja, trata-se, na história moderna, de conferir à igualdade enunciada na religião cristã a forma secularizada do entendimento – que significa a compreensão do Cristianismo como Doutrina da Ciência e inversamente.⁶⁷

No percurso que procurámos acompanhar, a *Doutrina do Estado* de 1813 atravessa então todo o espectro do pensamento, desde a Doutrina da Ciência como teoria da imagem, através da doutrina do direito, como justificação do poder coercivo do Estado, até à reflexão sobre a história, como processo de realização da igualdade, determinada necessariamente sobre uma base de determinabilidade de crença e autoridade. Esta oposição que move a história confronta, então, as concepções convencionais, as diferenças existentes cuja justificação reside na crença estabelecida, como momento de repouso e conteúdo com as concepções do entendimento crítico e reflexivo, cujo principal poder é o da igualdade, que rege toda a relação jurídica e toda a livre reciprocidade entre os indivíduos.

⁶⁷ Acerca da a teologia política de Fichte, e de que modo a filosofia transcendental vai incorporar a revelação, cf. M. Maesschalck, *op. cit.*, 54-55; e J.-Ch. Goddard, "Présentation". In: Fichte, *op. cit.*, 16, 22.