

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA CULTURA EM FICHTE

DIOGO FERRER
(COORDENADOR)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

**O “UNIVERSAL-PARTICULAR”: A RELAÇÃO
ENTRE POVO E ESTADO NOS ESCRITOS
DE FICHTE SOBRE MAQUIAVEL**
THE “UNIVERSAL-PARTICULAR”: THE
RELATIONSHIP BETWEEN PEOPLE AND STATE
IN FICHTE’S WRITINGS ABOUT MACHIAVELLI

Carlos Morujão

Universidade Católica Portuguesa

ORCID: 0000-0001-9943-8229

Resumo: Este artigo aborda a relação entre estado e educação nos escritos de Fichte, de 1807, sobre Maquiavel. O objetivo é mostrar que a ideia de Fichte sobre o papel do educador está intimamente ligada ao seu diagnóstico da época napoleónica, com o papel que ele atribui ao povo alemão e com sua teoria da missão do Estado. Fichte vê-se a si mesmo como um novo Maquiavel, dirigindo-se ao povo numa situação histórica de desordem e de abatimento e buscando os meios para reconstruir a nação alemã. No entanto, os escritos sobre Maquiavel, embora uma peça de “Filosofia Prática”, derivam das concepções teóricas de Fichte, a saber, as suas versões da Doutrina da Ciência posteriores a 1804. Ao mesmo tempo, demonstram uma mudança na sua Filosofia Política, com uma desvalorização da ideia de “contrato social” e da necessidade de legitimação da soberania. Embora ainda um crítico do “princípio autoritário” que caracterizava as sociedades de Antigo

Regime, bem como da ideia de monarquia hereditária, Fichte afastou-se dos princípios do estado democrático tal como se podem encontrar nos escritos políticos de Kant.

Palavras-chave: Fichte; Maquiavel; Educação; Revolução Francesa; Soberania

Abstract: This paper addresses Fichte's theory of the relation between state and education in his writings on Machiavelli from 1807. The aim is to show that Fichte's idea of the role of the educator is closely connected with his diagnosis of the Napoleonic epoch, with the role he assigns to the German people and with his theory of the mission of the state. Fichte sees himself as a new Machiavelli, addressing the people in a situation of historical disarray and distress, and seeking the means to rebuild the German Nation. Nevertheless, the writings on Machiavelli, although a piece of "Practical Philosophy", stem from Fichte's theoretical conceptions, namely, the versions of the Doctrine of Science after 1804. At the same time, they demonstrate a shift in his Political Philosophy, with a devaluation of the idea of "social contract" and of the necessity of legitimation of sovereignty. Although still a critic of the "authoritarian principle" that characterized the societies of the *Ancien Régime*, as well as of the idea of a hereditary monarchy, he departed from the principles of the "rule of law" (exemplified in Kant's political writings) that are at the basis of a democratic state.

Keywords: Fichte; Machiavelli; Education; French Revolution; Sovereignty

O ensaio de Fichte sobre Maquiavel, tal como muitos dos seus escritos políticos da mesma época, representa, em meu entender, uma viragem nas concepções políticas e jurídicas que Fichte defendera na última década do século XVIII, desde o escrito sobre a liberdade de pensamento até ao tratado sobre os *Fundamentos do Direito Natural*. Alguns estudio-

sos de Fichte, como por exemplo, não há muitos anos, Jean-Christophe Goddard, esforçaram-se por demonstrar a existência de uma continuidade entre o que poderíamos chamar o primeiro Fichte e o Fichte da maturidade, nomeadamente, uma permanente adesão aos princípios da Revolução Francesa.¹ Não creio que esta posição seja defensável, como tentarei mostrar adiante, embora seja igualmente simplificador querer ver no Fichte da maturidade quase que um precursor de algumas ideologias totalitárias do século XX. Todavia, creio que, em 1807, data da publicação do ensaio sobre Maquiavel, apesar de algumas diferenças importantes e, sobretudo, de uma muito maior profundidade especulativa no âmbito da Filosofia Política e Jurídica, Fichte se encontra muito mais próximo de autores com quem polemizara uma década antes – como Friedrich von Genz (o tradutor de Edmund Burke para alemão) ou Rehberg – do que, para não ir mais longe, de Rousseau ou de Kant.

O ensaio sobre Maquiavel, seguido de uma pequena antologia de textos do autor italiano (em particular de *O Príncipe*, mas também dos *Discursos sobre a 1.^a Década de Tito Lívio*), parece-me ser a demonstração do que afirmei, em particular se o lermos, como aqui tentarei fazer, em conjugação com a *Staatslehre* de 1813.

O ponto de vista de Maquiavel e o ponto de vista de Fichte sobre Maquiavel

O ensaio sobre Maquiavel, publicado, como disse, em 1807 e reeditado em 1813, constitui, antes de mais, um elogio de Fichte ao realismo político do autor italiano. Maquiavel não é obviamente um filósofo, pelo menos no sentido fichteano do termo, como é patente na sua aversão

¹ Jean-Christophe Goddard, “Présentation”. In : Fichte, *La Doctrine de l’État 1813*. Paris, Vrin, 2006, 7-25.

ao ideal.² Isto significa que não lhe devemos pedir uma compreensão aprofundada do significado da sua época, que só lhe teria sido possível se a soubesse relacionar com todas as outras, dentro da conexão global que constitui o tempo histórico.³ Os objetivos de Maquiavel eram mais limitados. Mas, em meu entender, o tom de Fichte não é de crítica, ao contrário do que defende Yves Radrizzani, mas sim de apreço pelo pragmatismo de Maquiavel⁴: pois tal pragmatismo não impediu Maquiavel de selecionar e reorganizar o material histórico empírico que a realidade italiana do início do século XVI colocou ao seu dispor e, assim, proceder, mesmo que de forma incipiente, a uma verdadeira tarefa filosófica. É este pragmatismo – pensa Fichte – que se pode revelar útil para os alemães. Se quiséssemos indicar o lugar de Maquiavel, aos olhos de Fichte, em relação aos cinco pontos de vista possíveis sobre o mundo que são distinguidos na *Anweisung zum seeligen Leben*, sentiríamos, julgo eu, alguma dificuldade. Mas tudo indica que, na perspectiva de Fichte, Maquiavel, perante as necessidades que o seu tempo lhe colocou e nas circunstâncias históricas em que lhe foi dado viver, se mostrou capaz de exercer, na base da compreensão que tinha delas – e no âmbito circunscrito que as suas finalidades pragmáticas lhe impuseram –, aquela forma de pensamento criador que é própria dos que se entregam com seriedade à reflexão. E, em Maquiavel, é claro e altamente significativo o resultado desse exercício de pensamento: Maquiavel formula o princípio regulador de toda a ação política, segundo o qual na base de uma república está a convicção de que os homens são maus e dispostos a desobedecer às leis que os governantes lhes dão. Como diz Fichte, se, por si mesmos, todos os homens desejassem a justiça, bastaria indicar-lhes o caminho justo para que eles o seguissem.⁵

² Cf. Maquiavel, *O Príncipe*. Cap. XV, trad. port., 185.

³ GgZ, SW VII, 6.

⁴ UM, SW XI, 404. Cf. Yves Radrizzani, “Comment Fichte lit Machiavel”. In *Etica & Politica/Ethics and Politics*, XVII – 3 (2015) 47-57, 50-51.

⁵ SW VII, 420.

Mas, embora não se tenha elevado ao plano dos princípios do saber, que só a Doutrina da Ciência poderá expor, nem sequer aos princípios – decorrentes dos anteriores – que devem nortear toda a ação política, aquele pragmatismo de Maquiavel, ligado à forte determinação moral que o seu caráter evidenciava, livrou-o do perigo de se ater a falsos princípios, ou a princípios simplesmente imaginários. Apoiado em princípios dessa ordem, diz Fichte, um homem de bem corre o risco de se perder, num mundo em que os maus constituem a maioria.⁶ Certamente que a determinação moral, na perspectiva de Fichte, não é, por si só, suficiente para garantir a validade das decisões, pois, como a *Anweisung* demonstrara, falta-lhe a certeza interior que apenas a religião e a filosofia serão capazes de fornecer. Se considerarmos a obra e a actividade pública de Maquiavel à luz daqueles cinco pontos de vista, o mais exato é, talvez, situar Maquiavel a meio caminho entre o empirismo do grau inferior e a filosofia, que representa o grau superior. Mas, para Fichte, é justamente isto que torna a figura e as propostas de Maquiavel tanto mais interessantes como objeto de análise.

Tendo dito “a meio caminho”, estou a atribuir a Maquiavel, entre aqueles cinco pontos de vista referidos por Fichte, o ponto de vista da ética superior. Ora, é frequente ouvir-se falar do amoralismo das propostas de Maquiavel. Fichte, contudo, vai ilibá-lo de tal acusação. O que Maquiavel propõe pode formular-se do seguinte modo: independentemente da forma como um príncipe obteve o poder, é melhor que o saiba conservar; e se é um usurpador, é melhor para os súbditos que governe bem, do que sujeitá-los a que apareça outro usurpador em resultado do descontentamento que o seu governo possa ter provocado. Assim, tornam-se compreensíveis as razões pelas quais Maquiavel admira Cesar Borgia, apesar da sua crueldade. As particularidades da situação da Itália no início do século XVI, a anarquia interna, a ausência de poder e o regresso de muitas repúblicas e principados a um estado quase de natu-

⁶ SW VII, 405.

reza, explicam o elogio que Maquiavel fez dele. E se, para conservar o poder, um príncipe pode ter de usar de crueldade, Fichte nota que são sempre os meios mais suaves os que Maquiavel propõe.⁷

Caraterização da época actual

Fichte vê algumas semelhanças entre a situação alemã, no tempo das guerras napoleónicas, e a situação italiana no tempo de Maquiavel. Um grande número de pequenos estados – como os que existiam em Itália no século XVI e existem na Alemanha no início do século XIX –, mesmo que encarnem um princípio ético superior, não conseguem levar a cabo um projeto de regeneração política. A própria situação da França serve de inspiração a Fichte: a política externa francesa só se tornou possível na medida em que a França napoleónica se transformou num estado forte.⁸ Assim, mau grado algumas diferenças, e os quase 300 anos que separam *O Príncipe* do ensaio de Fichte sobre Maquiavel, a Alemanha derrotada e dividida padece de alguns males que são idênticos aos da Itália do Renascimento.

Todavia, para Fichte, existe também uma diferença entre a Itália de Maquiavel e a Alemanha do seu tempo, diferença que parece colocar a Alemanha numa situação mais favorável do que aquela contra a qual Maquiavel tivera de combater. Sabemos que, nas suas obras anteriores a 1800, Fichte em parte alguma defende a opinião de que um príncipe deve agir como se os homens fossem maus. No ensaio sobre Maquiavel, partindo embora da opinião inversa, Fichte acrescenta algo de importante. No âmbito da política interna, Maquiavel poderia ter razão no que se refere às relações do príncipe com os súbditos do seu tempo; nessa

⁷ SW VII, 406-407.

⁸ Peter Paret, "Machiavelli, Fichte, and Clausewitz in the Labyrinth of German Idealism". In: *Ética & Política/Ethics & Politics*, XVII, 2015, 3, 78-95, 79-80.

altura, era legítimo ao príncipe entrar em guerra com eles, para instaurar a legalidade e a paz. Mas esta situação está agora ultrapassada em países como a Alemanha. Exceto no caso de alguns indivíduos isolados, a soberania da lei é aceite por todos e o príncipe não tem de entrar em guerra com o seu povo.⁹ Diz Fichte:

“[...] entre os alemães, [...] os príncipes estão em paz com os povos e, a este respeito, não têm necessidade de desenvolver contra eles qualquer política, nem usar qualquer outro meio para os refrear, senão a própria lei; assim, de facto, toda esta parte do ensino de Maquiavel, que tem a ver com o modo como se deve trazer um povo recalcitrante ao domínio da lei, está ultrapassada para a nossa época.”¹⁰

Não conheço muitos outros textos de Fichte em que a comparação entre a situação da Itália e a da Alemanha seja feita nos termos que referi. Creio até que Fichte defende que a situação da Alemanha terá sido mais favorável do que a da Itália numa altura em que a Alemanha constituía uma nação como a Espanha ou a França. Por isso, as soluções que propõe para resolver a crise alemã vão colocá-lo, ao que me parece, numa situação desconfortável. E o desconforto em que Fichte se coloca tem a ver com a sua pretensão em manter duas teses que não se compatibilizam facilmente: por um lado, o reconhecimento que a doutrina dos direitos do homem, bem como os princípios da liberdade e da igualdade, que caracterizam o mundo moderno, são os fundamentos eternos de toda a ação governativa; por outro, a confissão de que a situação particular da Alemanha no início do século XIX – que a aproxima da Itália do século XVI – pode justificar a suspensão desses princípios.¹¹

⁹ UM, SW XI, 420-421.

¹⁰ SW VII, 422.

¹¹ Sobre esta dificuldade, cf. Yves Radrizzani, *op. cit.*, 55, que defende uma posição não inteiramente coincidente com a que aqui apresentamos.

A antropologia de Fichte – ou o que eu julgo ser a antropologia de Fichte – fornece um aparente elemento de conciliação entre as duas teses opostas, pois Fichte sempre admitiu que existe na natureza humana uma inclinação para a inércia, ou para a preguiça, que contraria a natural dinâmica da razão. E, na medida em que ninguém é naturalmente filho da liberdade, há que coagi-lo para que o venha a ser. Por outro lado, o pessimismo já manifestado nas Conferências *Características da Época Presente*, pronunciadas em Berlim em 1804-1805, relativamente ao carácter próprio da época – mesmo que seja um pessimismo “suavizado” pela convicção de que em todos os homens subsiste um fundo de verdade que os dispõe a ouvir as exposições do filósofo¹² – vai conduzir Fichte a ver no constrangimento o necessário coadjuvante de uma educação para a liberdade. Tal como procede o filósofo, na exposição “popular”, ou seja, não científica, dos princípios da sua filosofia, também o governante educador poderá apoiar-se no sentido natural do verdadeiro que existe em cada homem e que tem, na inteligência, o órgão que possibilita o assentimento; simplesmente, a ausência de um estado de direito (como é o caso da Alemanha, segundo Fichte, após a dissolução do Império) e a conseqüente corrupção dos costumes podem obrigar o príncipe a adotar medidas extraordinárias. Falarei, mais adiante, da importância deste tema e de algumas aporias que me parece que daqui resultam.

Mas vejamos também estas questões, antes de prosseguirmos, pelo ângulo da política externa. Na relação entre os Estados permanece o estado de natureza.¹³ Cada Estado deve pressupor as más intenções dos outros. E Fichte parece supor que esta situação não se vai alterar. Assim, toma as suas distâncias relativamente ao que diz Kant, quer em *A Paz Perpétua*, quer na *Metafísica dos Costumes*. Kant defendia que uma guerra deve ser conduzida segundo princípios tais que venha a ser possível sair do estado de natureza entre os Estados, ou seja, a guerra deve ser con-

¹² AzsL, SW V, 418-420.

¹³ UM, SW XI, 420.

duzida tendo em vista a possibilidade futura de se entrar num estado jurídico.¹⁴ Fichte, pelo seu lado, afirma que um Estado que recuse armar-se contra os Estados vizinhos e que não veja os territórios dos Estados vizinhos como territórios de que pode necessitar para a sua segurança, arrisca-se a perder aquilo que já tem. Nas relações humanas, os conflitos podem ser resolvidos por um juiz; mas tal juiz não existe para a relação entre Estados.

O problema da educação

Somos, assim, reconduzidos, pelos ângulos da política interna e da política externa, aos problemas da legitimidade dos princípios da ação governativa e da legitimidade do próprio poder. Fichte recusa agora a ideia de contrato social, que defendera, nomeadamente, na sua obra de 1796 sobre os *Princípios do Direito Natural*, ou, pelo menos, dá-lhe uma formulação que a descaracteriza, como tentarei mostrar mais adiante. O capítulo III do ensaio sobre Maquiavel, intitulado “Sobre o Republicanismo e o Monarquismo de Maquiavel”¹⁵, parece pôr os problemas de legitimação em segundo plano, ou melhor, parece dizer que eles não se colocam no caso de um Estado completamente corrompido, como era o caso de Florença no tempo de Maquiavel e é agora o da Alemanha. Na *Staatslehre* de 1813, Fichte explicita com grande clareza os pressupostos em que assenta esta sua posição:

“[...] o direito é um conceito puro *a priori* que reside pura e simplesmente na razão: não qualquer coisa sobre a qual todos só se entendem livremente na medida em que cada um possui já [a liberdade] antes do direito e dela abdica: [foi] assim, de acordo com o *contrato social* de Rousseau, empírico, arbitrário,

¹⁴ Kant, *Metaphysik der Sitten*, AK VI, 347.

¹⁵ UM, SW XI, 408 ss.

imaginado; uma meditação ao acaso sobre tarefas especulativas, sem princípios especulativos. Daí resultou a Revolução Francesa: não admira que ela, resultando de tais princípios, tenha acontecido como aconteceu.”¹⁶

Vemos aqui uma explícita recusa da noção de contrato. Ora, a este propósito, pode colocar-se a questão de saber até que ponto a filosofia política de Fichte deriva da, ou, pelo menos, é uma expressão a sua filosofia geral. Até ao final da vida, Fichte apresentou esta última como uma filosofia da liberdade. Mas a sua filosofia da maturidade é uma filosofia da liberdade que não reconhece no Estado o carácter de uma instituição simplesmente jurídica, atribuindo-lhe uma importante função educativa, que consiste em formar os indivíduos na perspectiva de sacrificarem as suas vidas em benefício da espécie. A repugnância de cada um, enquanto ser puramente animal, em fazê-lo dá ao Estado a feição de uma instituição de constrangimento.¹⁷ Fichte insiste, na *Staatslehre*, no facto de se tratar de um constrangimento tanto mais legal (*rechtmässig*) quanto se apresenta como inevitável, sendo esta inevitabilidade reconhecida por todos na medida em que se legitima por referência a uma legalidade que visa garantir o cumprimento de uma finalidade superior: a saber, a educação do género humano. Isto supõe, contudo, que aquele que constrange (Fichte designa-o por *Zwingherr*), assim como o educador (*Erzieher*), acederam já a um saber sobre essa finalidade, saber que não se legitima na base de uma acção recíproca com aqueles que serão constrangidos. O objectivo de Fichte, no entanto, é claro: mostrar que o constrangimento é-o apenas para todo aquele que ainda não se elevou à *Einsicht* do educador; uma vez que tal tenha acontecido, o constrangimento exterior será compreendido como Direito a que interiormente se assente.

¹⁶ StL, SW IV, 436.

¹⁷ GgZ, SW VII, 144.

Poder-se-ia perguntar se a “filosofia do Absoluto” de Fichte – nomeadamente, a partir de 1804, a sua “filosofia religiosa” – será responsável, e em que medida, pelas mudanças que podemos constatar na sua filosofia política. Há, evidentemente, elementos de continuidade e elementos de ruptura entre o Fichte que escreve as *Considerações para Retificar o Juízo do Público sobre a Revolução Francesa* e o Fichte que escreve sobre Maquiavel em 1807 e, ainda, o que profere, em 1813, em Berlim, as Lições sobre a Doutrina do Estado. E será sempre objeto de controvérsia saber se os primeiros elementos (os de continuidade) se sobrepõem aos segundos, ou se não sucederá o inverso.

Tomemos como exemplo o que nos é dito no § 12 da *Doutrina da Ciência Nova Methodo*: a metafísica é a passagem do sensível ao inteligível realizada pelo Eu produtor, ou seja, o Eu que pela vontade e apenas pela vontade – e não apenas, como em Kant, pela ordenação do diverso da intuição – é inteiramente um Eu.¹⁸ Se admitirmos que esta afirmação da *Nova Methodo*, mesmo que sob outras formas, se mantém válida na filosofia tardia de Fichte, diremos que a ideia de revolução, com a noção de progresso que ela implica e com a filosofia da história que lhe é subjacente, não foi completamente abandonada. O início da *Staatslehre* mostra uma aparente continuidade com a totalidade da filosofia anterior. É assim que Fichte, em 1813, insiste em que todas as explicações que fornecer só serão entendidas se cada um as produzir em si mesmo por meio do livre exercício do pensar e não na base de simples considerações históricas, ou seja, de um saber já produzido por outros.¹⁹

A ideia de que existe uma produtividade originária do Eu, bem como o problema do acordo entre Eus originariamente ativos, serão uma constante no pensamento de Fichte, assim como, também, a tendência para conceber a política na base de um ativismo que visa determinar o curso

¹⁸ WLn_m, GA IV/2, 424.

¹⁹ StL, SW IV, 370-371.

dos acontecimentos.²⁰ Todavia, tal atividade produtiva não conserva exactamente o mesmo sentido a partir de 1799, ou, mais propriamente, a partir de 1804. Após esta data, a noção de atividade produtiva ganha uma densidade que não parecia possuir ainda em 1799, mesmo que a possamos ver antecipada em algumas passagens da *Sittenlehre* de 1798.²¹ O que é verdadeiramente novo é essa noção vir acompanhada de uma teoria da história do Eu, no decurso da qual o modo como é efetuada a superação dos obstáculos que entravam a sua livre atividade se virá a refletir na sua vida futura.²² Uma decisão constitui-me sempre como *aquele que se decidiu de uma cerra maneira*.

A teoria da imagem – talvez o aspecto mais relevante da filosofia tardia de Fichte – parece contrariar também a hipótese de uma simples continuidade. Terá a teoria da imagem, cuja primeira elaboração precede de poucos anos o texto sobre Maquiavel, produzido qualquer efeito significativo no pensamento político de Fichte e determinado a sua evolução? Embora a resposta nos pareça poder ser afirmativa, não é fácil fornecer disto uma demonstração cabal. Seria preciso mostrar que uma comunidade de destinos, partilhada sob a forma de uma unidade estadual e linguística que se auto-realiza como imagem do Absoluto, é a contrapartida, no plano prático, da imagem do Absoluto que a filosofia teórica de Fichte coloca no fundamento do saber humano. Este assunto excede largamente o que seria possível realizar nos limites desta comunicação. Mas

²⁰ Este ativismo, que não necessitamos de explicar mais detalhadamente aqui, não o entendemos, como é óbvio, como uma mera característica psicológica de Fichte, mesmo que na sua base se possam encontrar alguns dos traços do seu carácter. Entendemo-lo, antes, como filiando-se na sua teoria do Eu produtor, articulada com a relação entre desejo e vontade, tal como é exposta, nomeadamente, no § 12 da *WLnm*. Cf. GA IV/2, 436.

²¹ Cf., nomeadamente, o texto seguinte: “So allein lässt sich eine allgemeine Erscheinung in der Menschheit erklären, die über alles menschliche Handeln sich erstreckt: *die Möglichkeit der Angewöhnung* und der Hang, bei dem gewohnten zu bleiben” (SL, SW IV, 200).

²² Reinhard Lauth chama a atenção para este facto em Lauth, “L’action historique d’après la philosophie transcendente de Fichte”. In: *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit*. Neuried, Ars Una, 1994, 373-406.

a ser verdadeira esta hipótese, a filosofia da maturidade obrigar-nos-ia a pensar de forma diferente o modo como se constituem as relações inter-subjectivas. Alguns pontos, todavia, podem já ser estabelecidos.

A doutrina da imagem

Começemos por um simples elemento de ordem biográfica. A leitura dos diários de Fichte relativos ao ano de 1813 parece comprovar que alguma relação deve ter existido, no seu espírito, entre a redação da *Staatslehre* e a teoria da imagem. Com efeito, essa leitura comprova que existem interrupções na redação do texto das Lições que se explicam pelo facto de Fichte julgar necessário proceder a desenvolvimentos sobre a natureza da teoria. Por exemplo, depois de ter dedicado os dias 20 a 29 de Maio de 1813 a escrever sobre a teoria da imagem, Fichte retoma, a 30, a redação da *Staatslehre* abordando o problema da “instauração do reino da razão” e da missão do soberano revestido da incumbência de educar o seu povo. É claro que os aprofundamentos da teoria da imagem a que Fichte procede em 1813 devem ser procurados, em primeiro lugar, na exposição “científica” dos problemas de filosofia pura que tem lugar nesse mesmo ano nas Lições sobre *Os Factos da Consciência*. Mas as primeiras formulações da teoria remontam a 1804, ou seja, antecedem em três anos o escrito sobre Maquiavel, ela própria é retomada em diversos pontos da *Staatslehre*, começando pela sua “Introdução geral”, e não seria normal, num autor como Fichte, que os aspetos diversos da sua filosofia não se encontrassem numa íntima relação e não derivassem de uma fonte comum.

Acrescentarei ainda um elemento textual de alguma relevância. Nas conferências *Características da Época Presente* – ou seja, justamente no momento em começa a elaborar a sua doutrina da imagem –, Fichte faz uma referência à doutrina num contexto muito relevante para o tema da minha comunicação. Fichte fala da necessidade de uma arte, regulada

pela ciência, que deveria ser aplicada nas relações entre os homens até que a espécie se tornasse na imagem perfeita do seu modelo eterno. O ponto em que Fichte insiste é que a ciência, ou seja, o conhecimento da regra que deve regular as relações entre todos os membros da espécie, não é suficiente para que essa regulação se torne efectiva. Essa arte deverá ser aplicada até ao momento em que, tornada imagem do seu modelo na razão, a humanidade terá realizado a sua finalidade na Terra, penetrando nas esferas superiores da eternidade.²³ Daqui resultam vários problemas. A consciência maior ou menor que cada época possui das finalidades da espécie – podendo admitir-se que tal consciência possa ser mínima ou nula – depende da ação de indivíduos particulares (os “portadores” dessa consciência, se assim se pode dizer) sobre a totalidade dos homens. Alguns indivíduos podem encontrar-se em atraso relativamente ao nível que atingiu a consciência da sua época, devido ao meio ou às circunstâncias em que foram educados. Outros, ao invés, podem encontrar-se adiantados e trazer em si os gérmenes de uma época nova.

Antes de vermos mais em pormenor os possíveis reflexos da doutrina da imagem nas concepções políticas do Fichte da maturidade, e também para fixarmos algumas ideias que nos serão úteis nos desenvolvimentos posteriores, recolhamos todos os dados essenciais do problema referidos até agora: 1) a época actual é a época do egoísmo; 2) existe na natureza humana uma inércia essencial que contraria o dinamismo da razão, a qual tende para um cada vez maior discernimento dos princípios do agir e uma cada vez maior regulação das relações entre os membros da espécie; 3) em consequência dessa inércia, o princípio regulador (no sentido kantiano do termo) de toda a ação política estabelece que os governantes devem considerar os homens como inclinados para a maldade; 4) essa mesma ação política, todavia, deverá reger-se por princípios cuja validade é eterna, entre os quais encontramos a doutrina dos direitos do homem tal como foi formulada na Revolução Francesa. Para avançar na

²³ GgW, SW VII, 10-11.

minha explicação de qual é, em meu entender, a relação entre a doutrina da imagem e a filosofia fichteana da maturidade, preciso de recorrer a uma citação do ensaio sobre Maquiavel, onde nos surge uma ideia que até agora não foi ainda referida. Diz Fichte:

“O príncipe pertence à nação de uma forma tão plena e total como ela pertence a ele; a destinação da nação, por meio do desígnio eterno que a divindade formou dela, está posta inteiramente nas suas mãos e ele é responsável por isso. De forma alguma lhe é permitido afastar-se arbitrariamente das regras eternas que o entendimento e a razão prescrevem para a administração dos estados.”²⁴

Para entender este texto, talvez não seja necessário pensar que Fichte tem ideias perfeitamente claras sobre o assunto e que a sua teoria é isenta de falhas, pelo menos no sentido de ser inteiramente coerente. Nele, encontramos alguns princípios que nos recordam os do romantismo político seu contemporâneo: 1) uma concepção orgânica do Estado; 2) a defesa do princípio hierárquico, embora, convém notar, se trate de uma hierarquia funcional e não resultante de direitos supostamente hereditários (e esta diferença é importante); 3) a recusa de tudo o que faça lembrar, na base da organização do Estado, o contratualismo moderno, seja na versão de Thomas Hobbes, seja na versão de John Locke. Seria, todavia, muito simplificador colocar o Fichte da maturidade do lado do romantismo político: o romantismo político não defende a tirania, mas sim a autoridade – o que não é bem a mesma coisa, mesmo quando os efeitos de ordem prática são os mesmos –, sendo esta autoridade fundada numa ordem natural das coisas, exprimindo-a e levando-a à sua plenitude. Fichte, que não simpatiza com o “princípio autoritário” (definido como eu acabei de o fazer), não recua perante a possibilidade da tirania, mesmo que provisória.

²⁴ UM, SW XI, 427.

É o que ressalta, em meu entender, da curiosa versão de contrato que Fichte fornece na 10.^a Lição das *Características do Tempo Presente*²⁵, numa linguagem que nos faz recordar o *Tratado Teológico-Político* de Espinosa. Numa constituição em que todos os indivíduos sejam sacrificados às necessidades da espécie – diz Fichte –, *todos* são sacrificados em nome de todos os outros, de modo que se alguém se recusasse a esse sacrifício obteria para si uma posição de vantagem de que os outros estariam privados: tal pessoa estaria no gozo de todas as vantagens da associação política sem ter de suportar todos os seus encargos. Ora, quando todos são sacrificados em benefício da força geral da espécie, cada um recebe, em troca da sua contribuição individual, a sua própria força reforçada pela força de todos.

Ora, uma vez que Fichte afirma que a finalidade da espécie é a cultura, vejamos esta questão, uma vez mais, pelo lado da educação. O povo deve ser educado para a moralidade.²⁶ Mas entre o reino do egoísmo e o reino da moralidade, ou seja, da vida de acordo com a razão, existe um termo intermédio: podemos designá-lo como a época da libertação do egoísmo.²⁷ No entanto, Fichte, ao contrário de Kant, estabelece uma distinção entre princípios políticos e princípios morais, distinção de grandes consequências para entendermos o papel reservado ao príncipe nesta época intermédia. Assim sendo, dever-se-á concluir que a educação moral serve, em primeiro lugar, propósitos políticos, ou seja, serve para criar no povo um espírito de aceitação de uma ordem política que, uma vez realizada, permitirá que a sua educação moral prossiga até ao seu termo? E que diremos sobre estes educadores? Jean-Christophe Goddard defende que não são filósofos, mas sim professores, encarregados, pelo estado, de proceder à educa-

²⁵ GgW, SW VII, 145-146.

²⁶ Douglas Moggach, "Fichte's engagement with Machiavelli". In *History of Political Thought*, XIV, 4 (1993) 573-589, 576.

²⁷ Retomo, embora noutros termos, a distinção fichteana, nos *Grundzüge*, entre o reino do instinto e o reino da ciência racional; cf. SW VII, 9.

ção do povo. É certo que Fichte utiliza, talvez maioritariamente, a palavra *Gelehrten*, mas fala também de *die Wissenschaftlichen* – os homens de ciência – palavra que, tendo em atenção o que ciência significa para Fichte, parece justamente indicar os filósofos.²⁸

Aqui Fichte talvez siga, mas apenas em parte, o ensinamento de Maquiavel, que defende que na origem da liberdade se pode encontrar a tirania.²⁹ A ditadura que Fichte propõe é apenas transitória; a de Maquiavel também, mas Fichte tem em vista, como vimos, a educação moral do povo.³⁰ Mas daqui resulta uma enorme dificuldade: que tipo de educação é a mais adequada para a época do egoísmo e em que entre os Estados reina ainda um estado de natureza? Mais ainda: que educação deverá ser essa quando o principal dever do Estado – e, por conseguinte, do soberano – é defender-se dos outros estados, que desejarão fatalmente engrandecer-se à sua custa? Quanto a este ponto, cremos ser necessário reconhecer que Fichte evoluiu, não tanto quanto à convicção de que o povo necessita de ser educado, mas, sobretudo, quanto à natureza dos procedimentos que conduzirão à educação do povo e quanto às finalidades desta. Fichte, em 1796-98, vê a educação moral como resultado do aprofundamento das relações intersubjectivas, que o estado deverá apenas facilitar; o horizonte da tese de Fichte, nesta data, é a concepção dos direitos humanos herdada da Revolução Francesa; a liberdade de pensamento e de expressão criam uma nova rede de relações sociais, na base da qual se processa a educação do indivíduo; a partir de 1804, a descoberta do papel da nação como comunidade efectiva – quer dizer, como anterior, de direito, pelo menos, às relações intersubjectivas e, ao mesmo tempo, como garantia delas –, levá-lo-á a valorizar o papel do Estado na educação moral dos indivíduos.

²⁸ StL, SW IV, 395.

²⁹ Sobre este assunto, cf. o cap. XIX de *O Príncipe*, trad. port., 199 e segs.

³⁰ Douglas Moggach, *op. cit.*, 80.

Como veremos mais adiante, esta posição permite a Fichte “contornar” as dificuldades inerentes ao modelo contratualista, mas sem efectivamente propor uma solução alternativa satisfatória. Na realidade, fica por explicar o modo como o soberano pôde aceder a uma *Einsicht* a que outros – a maioria – não conseguiram ainda chegar. Fica também por explicar a legitimidade da própria *Einsicht*, não se vendo que possa apresentar-se senão como consistindo na suposta legitimidade do poder que a impõe. Admitamos, porém, que ela não é imposta: o problema, em meu entender, torna-se ainda mais grave, uma vez que será necessário, no caso de subsistirem visões do mundo contraditórias, ou retirar-lhes qualquer legitimidade, impedindo que interfiram com a tarefa educativa, ou conferir-lhes aquele mínimo de legitimidade que retira à *Einsicht* do soberano a pretensão de ser absolutamente certa.

Sabemos que a exigência de uma *allgemeine Volkserziehung* é formulada explicitamente nas Lições de 1813.³¹ Encontramos a mesma ideia no ensaio sobre Maquiavel, formulada apenas de forma ligeiramente diferente: uma profunda formação científica – diz Fichte em 1807 – consegue preparar seja quem for para o exercício das funções de estado, o que o nascimento, por si só, não conseguirá fazer.³² Mas a questão não me parece resolvida, ao invés do que defende Jean-Christoph Goddard na sua “Présentation” da tradução francesa da *Staatslehre*, pelo simples facto de Fichte recusar a existência de uma distinção entre os homens que resultasse do seu nascimento.

Moral e política

O corolário desta tese é a separação entre a moral e a política. O estado, enquanto força educativa, mas também de coação – que não

³¹ StL, 454.

³² UM, SW XI, 431.

pode deixar de ser, uma vez que o povo não se encontra ainda educado, uma vez que cada um segue os seus interesses individuais e não os da espécie no seu todo –, não reconhece quaisquer princípios morais que possam entravar a realização da sua tarefa. Posição paradoxal, sem dúvida, uma vez que o estado educa, justamente, para a moralidade.³³ É claro que educa para a moralidade sujeitos que são ainda incapazes de agir moralmente e que, por assim dizer, se encontram no estado de natureza, se admitirmos que por tal Fichte entende um estado mais próximo do que o que foi descrito por Hobbes do que o que foi descrito por Rousseau.

Poder-se-á tentar argumentar que esta separação entre moral e política vale para Fichte, antes de mais, no domínio da política externa. Com efeito, no ensaio sobre Maquiavel afirma: na relação com outros povos não existe lei nem direito, excepto o direito do mais forte.³⁴ O príncipe não age, neste caso, como um sujeito privado diante de outros sujeitos privados. Mas a separação entre moral e política estará no espírito das investigações fichteanas sobre o direito, como um traço permanente, até aos seus últimos escritos. Quanto a este assunto, a *Staatslehre* de 1813 prolonga, sistematiza e organiza em sistema coerente o que é dito no escrito sobre Maquiavel e comprova que a referida separação não vale apenas nas relações internacionais. O constrangimento, defende Fichte, não se destina a reprimir uma vontade interna má em cada sujeito, pois tal não está no seu poder. Destina-se apenas a reprimir as suas manifestações no mundo dos fenómenos (*in der Erscheinung*, diz o texto alemão³⁵), de tal modo que todos sejam obrigados a agir como se um princípio moral fosse o móbil das suas vontades. Se a vontade interna for uma manifestação da natureza num ser – o homem – que a ela não pertence pela

³³ Cf. Luc Ferry et Alain Renaut, “Présentation”. In: J. G. Fichte, *Machiavel et autres Écrits Philosophiques et Politiques de 1806-1807*. Paris, Payot, 1981, 16-17.

³⁴ UM, SW XI, 427.

³⁵ StL, SW IV, 435.

sua destinação, só um meio igualmente natural (o medo do castigo, por exemplo) será eficaz para a contrariar. A afirmação seguinte, retirada do ensaio sobre Maquiavel, comprova-o:

“Se alguém engendrar em si mesmo uma vontade boa e justa, para ele a lei penal perde completamente, também, a sua função de incitação, pois ele faria o que é justo mesmo se não houvesse nenhuma lei nem nenhuma pena, e, se a possibilidade da injustiça lhe fosse oferecida, todavia não a realizaria, fosse qual fosse a lei penal, mas preferiria morrer.”³⁶

Parece, por conseguinte, que somos obrigados a distinguir uma vontade boa e uma vontade má, tanto nos indivíduos como na relação entre os estados. Ora a tese de uma vontade má vai minar a ideia de uma legitimidade da revolução, porque ataca directamente um pressuposto da noção de contrato, tal como Rousseau a expusera. Este era um dos princípios em que assentava a crítica do pensamento conservador aos ideais da Revolução Francesa: se existe uma vontade má, se cada homem é demasiado fraco ou demasiado egoísta para pôr de lado os seus interesses particulares e contribuir para a formação de uma vontade geral, todas as revoluções são ilegítimas.³⁷ E são-no, não apenas por derrubarem um poder constituído que se apoia numa certa tradição de autoridade e num consenso forjado pela história (como defendia Burke), nem porque uma constituição não pode incluir o direito à subversão da ordem constitucional sem, com isso, se estar a contradizer a si própria (como Kant defende na sua *Metafísica dos Costumes*³⁸), mas sim, sobretudo, porque elas conferem a todos os homens um poder de decisão de cujo exercício só alguns são capazes.

³⁶ UM, SW XI, 421.

³⁷ Alain Renaut, *História da Filosofia Política*, 3, trad. port., 174.

³⁸ Kant, *Metaphysik der Sitten*, 320: “[...] para estar [o povo] para tal [resistência à legislação] capacitado teria que existir uma lei pública que autorizasse esta resistência ao povo, quer dizer, que a legislação suprema contivesse uma determinação de acordo com a qual não fosse suprema e convertesse o povo como súbdito, num e no mesmo juízo, em soberano daquele a quem está submetido; o que é em si contraditório [...].”

A legitimidade

Não respondemos ainda completamente à pergunta sobre se é ou não o povo que confere legitimidade à acção do soberano. Para que tal pudesse acontecer seriam necessárias duas condições: que a visão do soberano fosse justa; que a do povo também fosse. Daqui resultam imediatamente duas novas questões: quem educa o povo? Que garantia pode apresentar o soberano quanto à justeza da sua visão? Este problema tem, na filosofia tardia de Fichte, uma resposta diferente da que recebera entre 1793 e 1799. Mas, se interpretei bem, Fichte encontra uma forma, à primeira vista sutil, de contornar a pergunta: “que direito tem o soberano de usar a força?”. A sua resposta é que a pergunta, pertinente na época do despotismo, deixa de fazer sentido a partir do momento em que a distinção entre o soberano e o povo não mais se faz nos termos antigos.³⁹

Tudo o que acabou de ser dito entender-se-á melhor se tivermos em atenção que Fichte tem dois, ou eventualmente três, conceitos distintos de constrangimento e, por conseguinte, de uso da força. Há o constrangimento de que usa o soberano que visa educar o seu povo para a moralidade; mas há também o constrangimento que uma vida conduzida sobre o princípio do egoísmo exerce sobre as exigências da razão, embora este constrangimento, dadas certas características da natureza humana, não seja, muitas vezes, sentido como tal; mas há ainda um terceiro tipo de constrangimento, que tem origem no poder exercido pelo soberano, que reina na época do egoísmo, sobre aqueles que são vítimas do seu poder despótico.⁴⁰ Creio que este terceiro tipo terá de ser cuidadosamente distinguido do primeiro para não se caírem em simplificações excessivas. Não o fazer pode originar algumas distorções na interpretação das inten-

³⁹ StL, SW IV, 436 e segs.

⁴⁰ Sobre este terceiro tipo de constrangimento, cf. GgW, SW VII, 10.

ções de Fichte, de que Luc Ferry e Alain Renaut terão sido vítimas na sua «Apresentação» da tradução francesa do ensaio sobre Maquiavel.⁴¹

Ambos, o soberano e o povo, deverão partilhar uma mesma *Einsicht* – uma mesma intelecção sobre os fundamentos da vida e, em particular, da vida comunitária –, ou, pelo menos, o povo deverá ser educado no sentido de aceder a essa *Einsicht* que se encontra na posse do soberano. Não será necessário conferir legitimidade, uma vez que o soberano – enquanto poder separado do resto da sociedade – deixou de existir, ou melhor, o soberano transformou-se na totalidade do povo animada de uma mesma intelecção.

A argumentação de Fichte está longe de ser simples, uma vez que a não existência do soberano – nos termos em que a colocámos – não significa o desaparecimento automático do constrangimento. Por isso Fichte vê-se obrigado a proceder a uma nova distinção, que diz respeito àquilo que, em cada indivíduo, é objeto desse constrangimento exercido pelo soberano: há uma coação que se sofre enquanto se é membro do reino da liberdade, sendo esta ilegítima, e a que se sofre enquanto se é uma parte da natureza. Ora cada homem, enquanto permanecer parte da natureza – ou seja, enquanto seguir os seus interesses particulares, opondo-se aos da totalidade social –, pode ser constrangido, pois não o está a ser enquanto ser moral, única condição que permitiria considerá-lo um sujeito livre.⁴² Por conseguinte, o príncipe está na posse de um saber de tipo particular: sabe usar meios naturais para provocar efeitos morais, cujo resultado imediato é colocar a natureza, naqueles que dela ainda não saíram, numa situação que a torna inofensiva.⁴³

É certo que a posição anterior parece contradizer o primeiro princípio do mundo moral: cada um deve ser livre e não pode ser obrigado

⁴¹ Luc Ferry et Alain Renaut, “Présentation”. In: Fichte, *Machiavel et autres Écrits Philosophiques et Politiques de 1806-1807*. 29ss.

⁴² StL, SW IV, 433.

⁴³ StL, SW IV, 435.

a seguir uma intelecção alheia.⁴⁴ Todavia, trata-se, justamente, de um princípio do mundo moral e que, por conseguinte, não é aplicável a quem nele ainda não entrou e não saiu do plano da animalidade. A contradição todavia, como Fichte reconhece, mantém-se, embora num outro plano. É que cada indivíduo, enquanto membro da espécie humana, é possuidor de uma liberdade formal que o constrangimento viola do ponto de vista material. Uma solução para esta contradição existe, todavia, aos olhos de Fichte e situa-se no plano da educação: o constrangimento externo é legítimo sempre que tende a produzir no indivíduo um constrangimento interno que o leva a acordar-se com a liberdade de todos. Ou seja, é no plano da transição para o mundo moral, para o qual cada um deve nascer, que o constrangimento é legítimo, pois só nesse mundo cada um encontra em si o princípio do seu próprio agir. Assim, aquela autonomia dos meios propriamente políticos, que, no início da Idade Moderna, Maquiavel reclamava para a ação do príncipe obtém, em Fichte, o seu pleno reconhecimento. Uma organização estatal, sustentada num projecto educativo, fará com que o direito venha, um dia, a reinar absolutamente.

⁴⁴ StL, SW IV, 432.