

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 20 - número 39 - março 2011

vol. 20 - número 39 - março 2011

Fundação Eng. António de Almeida



EM DEFESA DO “FANATISMO MORAL” DE FICHTE

DANIEL BREAZEALE*

Resumo: A teoria moral de Fichte foi, desde o início, largamente caracterizada e criticada como exemplo acabado de “fanatismo” ou “arrebato” (*Schwärmerei*) moral. Foi criticada por autores como Schelling e Hegel como sendo, por um lado, demasiado *abstracta* e *vazia*, e, por outro, demasiado *subjectiva* e *arbitrária*. Críticos contemporâneos, como Frederick Neuhouser e Michelle Kosch fazem eco dessas primeiras críticas e defendem que Fichte não é capaz de apresentar uma teoria adequada da *auto-determinação substantiva* (isto é, do arbítrio moral), que preserve simultaneamente a *autonomia* moral e a *objectividade* e *universalidade* dos princípios morais. Este artigo procura defender Fichte destas acusações, revisitando a sua complexa teoria da deliberação moral, conforme desenvolvida no seu *Sistema da Ética* de 1798 e na *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-99). Esta teoria sublinha (1) a natureza *dual* do agente ético (como simultaneamente um eu empírico, individual e finito, e uma expressão particular do eu universal, puro ou infinito), (2) o carácter *reflexivo* da deliberação moral e (3) o carácter *concreto* do juízo moral.

Palavras-chave: Autonomia, liberdade, consciência, convicção, dever, obrigação, normas, juízo reflexivo, acção, fanatismo, *Schwärmerei*, deliberação moral, vontade, Kant, Hegel, Fichte.

Abstract: From its inception, Fichte’s ethical theory has been widely characterized and criticized as a prime example of moral “fanaticism” or “enthusiasm” (*Schwärmerei*). It was criticized by critics such as Schelling and Hegel as being, on the one hand, too *abstract* and *empty*, and, on the other,

* Universidade de Kentucky. Tradução de Nuno Ricardo Silva.

too *subjective* and *arbitrary*. Contemporary critics, such as Frederick Neuhouser and Michelle Kosch, echo these earlier criticisms and argue that Fichte is unable to provide an adequate account of *substantive self-determination* (that is, of moral choice) that simultaneously preserves both moral *autonomy* and the *objectivity* and *universality* of moral principles. This paper attempts to defend Fichte against these charges by revisiting his complex account of moral deliberation, as that is developed in his 1798 *System of Ethics* and in the *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-99). This account stresses (1.) the *dual* nature of the ethical agent (as at once an individual finite empirical I and a particular expression of the universal, pure or infinite I), (2.) the *reflective* character of moral deliberation, and (3.) the *concrete* character of moral judgment.

Key Words: Autonomy, Freedom, Conscience, Conviction, Duty, Obligation, Norms, Reflective judgment, Action, Fanaticism, Enthusiasm, Moral deliberation, Will, Schelling, Kant, Hegel, Fichte.

O meu objectivo não é apresentar uma defesa global do sistema da filosofia transcendental de Fichte nem fornecer um sumário da porção da mesma dedicada à ética ou teoria moral [*Sittenlehre*], tal como desenvolvida no seu *System of Ethics* de 1789. Em vez disso, pretendo abordar um conjunto de dúvidas incómodas relativas à *solidez* global da aproximação de Fichte à ética e responder a algumas críticas específicas e talvez familiares de algumas das características centrais da sua explicação da obrigação moral e da tomada de decisões. O meu título deve ser entendido ‘com um grão de sal’, na medida em que de facto não considero que Fichte seja de modo algum um “moralista fanático”, e por isso não me proponho defender o seu alegado “fanatismo.” O que quero fazer em vez disso é indicar algumas das razões – mas de modo algum todas – que levaram alguns pensadores eminentes a caracterizar a sua teoria ética como extrema ou mesmo fanática e depois estabelecer uma interpretação da *Sittenlehre* em particular e da *Wissenschaftslehre* em geral que discuta directamente estas preocupações.

I. *Schwärmerei, Fanatismus, und Enthusiasmus: O argumento contra a Ética de Fichte*

Primeiro, um ponto linguístico: o termo inglês “fanaticism,” tal como o uso aqui, abarca dois termos alemães distintos, *Fanatismus* e *Schwärmerei*, e estende-se a um terceiro, *Enthusiasmus*; e de facto não é incomum encontrar cada um destes três termos traduzidos em inglês

como “fanaticism.” Embora existam diferenças semânticas importantes entre cada uma dessas palavras alemãs, as três têm sido usadas, com sentidos sobrepostos, para caracterizar a filosofia de Fichte em geral e a sua teoria moral em particular. Além disso, os críticos que têm empregado tal linguagem – como os que empregaram descritivos um tanto mais brandos, tais como “extravagante” ou “extremo” – usam-na comumente para destacar as mesmas características objectáveis. E é precisamente para estas características que quero dirigir a vossa atenção.

Para nos prepararmos para a consideração destas críticas à teoria moral de Fichte, comecemos por considerar a caracterização kantiana do fanatismo moral ou *Schwärmerei*, um termo que Kant habitualmente usa para designar uma patologia da razão *teorética*, especialmente em relação às realidades supra-sensíveis. Neste sentido o *Schwärmer* é, em primeira instância, o pensador que declara possuir conhecimento racional de objectos que se encontram para além das fronteiras de qualquer conhecimento humano possível, e esta é a forma de “fanatismo” que é identificada e criticada na primeira *Crítica*.¹ Ainda mais egrégia é aquela forma de fanatismo filosófico e religioso que se afasta completamente da razão e apela no lugar dela à “evidência imediata” do sentimento místico e da visão supra-humana das realidades supra-sensíveis. Para um exemplo sustentado do ataque de Kant a este tipo de fanatismo, o melhor é voltarmos-nos para o ataque vitriólico ao que apelidava de “arrebamento visionário” [*schwärmische Vision*] e de “Platonismo místico” do

¹ AA = *Kants Gesammelte Schriften* (Berlin: Reimer/DeGruyter, 1900ff).

EPW = *Fichte: Early Philosophical Writings*, ed. and trans. Daniel Breazeale (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988).

FTP = *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo*, ed. and trans. Daniel Breazeale (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992).

GA = *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* ed. Reinhard Lauth†, Hans Gliwitzky†, and Erich Fuchs (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964ff.)

SE = Fichte, *Science of Ethics*; trans. Daniel Breazeale and Günter Zöllner, *System of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

SW = *Fichtes Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin: de Gruyter, 1971 [vols. 1-9, orig. 1845/46; vols. 10-11, orig. 1834/35])

Nota acerca das traduções inglesas: quando as traduções inglês são citadas, modifiquei frequentemente a tradução.

Vide Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 128 e A 770/B 798.

desafortunado J. G. Schlosser,² no seu ensaio de 1796, “Sobre um tom pomposo recentemente escutado na Filosofia”. Aqui encontramos Kant focando a sua crítica em dois pontos: em primeiro lugar, no modo como a *Schwärmerei* em filosofia depende inteiramente da evidência puramente *subjectiva* do sentimento; e, em segundo lugar, na inadequação de tentar fundar qualquer tipo de conhecimento especulativo em sentimentos especificamente *morais*.³

Na segunda *Crítica* Kant emprega o termo “fanatismo moral” (*moralische Schwärmerei*) para descrever a atitude de uma pessoa que nega a necessidade da graça divina porque acredita que os seres humanos são, por si mesmos, plenamente capazes de satisfazer as exigências da lei moral. O *Schwärmer* moralista, diz Kant, nega que na arena moral se trata de dever e esforço e fica, em vez disso, cativo da ilusão de que ele mesmo é a incorporação de uma disposição moralmente pura. O fanatismo moral é deste modo descrito por Kant como um “modo de pensar frívolo, demasiado ambicioso, fantástico,” uma forma de auto-ilusão em última instância fundada na “presunção” que não reconhece o domínio da lei moral sobre o agente prático individual. Se o significado mais geral do fanatismo é “uma ultrapassagem dos limites da razão humana assumida de acordo com princípios,” então o “fanatismo moral” é “uma ultrapassagem dos limites que a razão prática estabelece para a humanidade”: nomeadamente, uma ultrapassagem dos limites que nos proíbem de colocar os fundamentos subjectivos determinantes ou o incentivo de qualquer acção verdadeiramente moral em outra coisa que não seja a própria lei moral e o respeito pela mesma.⁴

Como representantes de tal fanatismo moral, Kant cita, por um lado, os romancistas, os educadores sentimentais e as “belas almas” que pairam à volta deles, e, por outro, os antigos estóicos. Ambos os grupos interpretam erradamente as exigências da moralidade genuína, assim como as suas próprias capacidades de satisfazer essas exigências: o primeiro por causa da sua “constituição insípida e mole” e o último por causa da sua presunção ilusória como “super-heróis” *morais*.⁵ Em linguagem kantiana, ambos os tipos acreditam possuir uma “vontade sagrada,” isto é, uma vontade capaz de agir em plena obediência à lei moral com alegria e satis-

² Kant, “Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie” [1795], AA, 8: 405; trad. ingl. Peter Heath, in Kant, *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. Henry Allison and Peter Heath (Cambridge: CUP, 2002), p. 444.

³ AA, pp. 395-403; Heath pp. 436-43.

⁴ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [KpV], AA, 5:85-86, trad. Pluhar, *Critique of Practical Reason*, pp. 109-10.

⁵ Vide Kant, KpV, AA, 5:86, trad. Pluhar, pp. 111.

fação. Em vez de *respeito* pela lei moral, o que motiva o *Schwärmer* moralista, de acordo com Kant, são “ebulições do coração” (*Herzensaufwellungen*), arroubos de fantasia sentimentais [*Empfindelei*], e o desejo de acumular mérito para si mesmo.⁶

Antecipando a nossa discussão de Fichte, atendamos um pouco mais de perto à caracterização que Kant faz da variedade estóica da *Schwärmerei*. O sage estóico pareceria um modelo ideal de virtude racional, disposto e capaz de suportar fosse o que fosse ao serviço do que reconhece ser o seu dever. Então porque é que ele é um “moralista fanático” aos olhos de Kant? A resposta parece clara: o erro do estóico não é o de substituir a razão pela emoção, antes o de sobrestimar grotescamente a sua própria capacidade como ser humano finito de satisfazer a lei moral e o de subestimar a sua necessidade humana, demasiado humana de felicidade. Se a virtude *fosse* simplesmente felicidade, como o estoicismo defende,⁷ então poderíamos ser estóicos, e o dever seria fácil, visto que seríamos verdadeiramente, como o ideal do sage estóico, “ser[es] divino[s].”⁸ Mas para seres humanos necessitados e finitos como nós, defender uma imagem tão falsa da nossa própria natureza é, de acordo com Kant, um sinal claro de “fanatismo moral.”

⁶ Kant, *KpV*, AA, 5:85, trad. Pluhar, p. 110.

⁷ Vide Kant, *KpV*, AA, 5:111, trad. Pluhar, p. 142. “O *Epicurista* disse: ter consciência da máxima que nos conduz à felicidade – é isso a virtude; o *Estóico*: ter consciência da nossa virtude é a felicidade.”

⁸ Kant, *KpV*, AA, 5:126-7, ed. CUP, p. 242. “Os Estóicos... tinham escolhido o seu princípio prático supremo muito correctamente, nomeadamente a virtude, como condição do bem mais elevado; mas na medida em que representaram o grau de virtude requerido pela sua lei pura como plenamente atingível nesta vida, não somente deformaram a capacidade moral do *ser humano*, sob o nome de um *sage*, muito para além dos limites da sua natureza e assumiram algo que contradiz toda a cognição de um ser humano, como também e sobretudo não deixavam o segundo *componente* do bem mais elevado, designadamente a felicidade, vigorar como um objecto especial da faculdade humana do desejo mas tornaram o seu *sage*, como uma divindade na consciência da excelência da sua pessoa, absolutamente independente da natureza (relativamente ao seu próprio contentamento), expondo-o de facto aos males da vida mas não sujeitando-o a eles (ao mesmo tempo representando-o como igualmente livre do mal); e assim deixaram mesmo de fora o segundo elemento do bem mais elevado, nomeadamente a nossa própria felicidade, colocando-a exclusivamente na acção e no contentamento com o nosso próprio valor pessoal e incluindo-a assim na consciência da qualidade moral da nossa própria mente – embora nisto pudessem ter sido suficientemente refutados pela voz da sua própria natureza.” Assumo que esta voz da nossa natureza é uma e a mesma voz que se arrepia perante a contra-intencionalidade do mundo em relação à moralidade em 5:458, p. 323.

Os comentários de Kant precederam naturalmente a elaboração da própria teoria moral de Fichte no *Sistema da Ética*, mas não havia qualquer dúvida na mente de alguns dos seguidores de Kant e dos críticos de Fichte de que o último dava um ótimo exemplo de um *Schwärmer* moralista. Assim, por exemplo, Schelling, escrevendo em 1802, sem nomear directamente Fichte, estigmatiza o que é claramente a sua teoria moral por esta atribuir erroneamente ao absoluto um significado “puramente moral” em vez de especulativo. Schelling caracteriza tal perspectiva como a expressão de um “fanatismo [*Enthusiasmus*] que se supõe tanto maior porque opõe o seu próprio eu no alto dos seus pensamentos – contra a feroz tempestade dos elementos, o milhão [de] sóis e ruínas do mundo inteiro,” e depois observa depreciativamente que “o que torna esta filosofia popular é também o que a torna emudecida e oca.”⁹ De acordo com a explicação de Schelling, o “fanatismo moral” de Fichte é um reflexo de um “fanatismo” mais vasto reflectido na insistência tenaz de Fichte na “primazia da razão prática,” uma insistência que o conduz a uma má interpretação da relação do conhecimento com a crença e à perspectiva equivocada de que a única evidência do que é real é no fundo a evidência do dever moral. (Críticas afins à estratégia filosófica de Fichte foram recentemente repetidas por Karl Americks.¹⁰)

Mas o que dizer de Hegel? Ao contrário de Kant, Hegel não critica explicitamente o que chama “fanatismo moral,” embora este não fosse um nome inapropriado para uma certa configuração da consciência moral que descreve. Em vez disso, como Kant, de um modo geral Hegel reserva os termos “*Fanatismus*,” e por vezes “*Schwärmerei*,” para descrever determinadas formas patológicas da consciência religiosa. Assim, nas suas *Lições sobre a Filosofia da História* encontramos Hegel criticando o Islão como uma fé religiosa “fanática” e definindo o fanatismo como um tipo

⁹ Schelling, *Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* [1802] (in *Schriften von 1801-1804* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976], pp. 430-3; trad. ingl. George de Giovanni e H. S. Harris, “On the Relationship of the Philosophy of Nature to Philosophy in General,” in *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, ed. rev., ed. de Giovanni e Harris (Indianapolis: Hackett, 2000), pp. 373-74. A referência de Schelling ao “milhão [de] sóis e às ruínas do mundo inteiro” é uma alusão directa à conclusão da *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*, SW, V: 237, de Fichte, de 1799.

¹⁰ Vide o Cap. 4 de *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriations of the Critical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000, bem como “The Practical Foundations of Philosophy in Kant, Fichte, and After,” in *The Reception of Kant’s Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, ed. Sally Sedgwick, pp. 109-28 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

específico de “entusiasmo” (*Begeisterung*): a saber, “entusiasmo por um pensamento abstracto, um pensamento relacionado apenas negativamente com aquilo que persiste no tempo. Em essência, o fanatismo ostenta apenas uma relação tumultuosa, destrutiva com aquilo que é concreto.”¹¹

Na *Filosofia do Direito*, por outro lado, Hegel associa o “fanatismo” religioso não somente com um entusiasmo destrutivo por conceitos *abstractos*, mas com a ideia de que as declarações religiosas, entendidas como ditames *subjectivos* da consciência, deviam ser autorizadas a superar as leis do estado. Para Hegel, o que torna o fanatismo religioso pernicioso é exactamente aquilo que ele partilha com o “fanatismo político,” bem como com aquela forma de consciência estreitamente “moral” que Hegel também poderia ter descrito como “fanatismo moral”: nomeadamente, a adopção de um critério puramente *subjectivo* da acção correcta.¹²

Como também se sabe, Hegel levanta duas críticas centrais ao ponto de vista do que chama “*Moralität*” (enquanto distinta de *Sittlichkeit*) – um ponto de vista que inclui, embora não se limite à teoria moral apresentada no *Sistema da Ética* de Fichte. Estas críticas são expostas pela primeira vez na *Differenzschrift*, aprofundadas na *Fenomenologia* e na *Filosofia do Direito*, e repetidas nas *Lições sobre a Filosofia da História*. Estas quatro discussões repetem as mesmas duas objecções fundamentais ao que é, na *Differenzschrift*, explicitamente apresentado como a teoria ética de Fichte: em primeiro lugar, que o que esta reconhece como conceito formal ou princípio mais elevado da ética (a saber, o “conceito da absoluta auto-suficiência ou autonomia [*Selbständigkeit*]” que produz a injunção de determinarmos sempre a nossa liberdade de tal modo que a causa da autonomia progrida) é *abstracto* e *vazio*, e, em segundo lugar, que a única maneira de preencher este princípio com algum *conteúdo* consiste em apelar para a *escolha subjectiva* do agente moral que, por seu turno, é determinável apenas de três maneiras: quer pela força externa das inclinações e dos desejos naturais, quer pela mera *contingência* da chamada visão moral, quer, finalmente, por uma *escolha* puramente *arbitrária* entre linhas

¹¹ “Die Abstraktion beherrscht die Mohammedaner: ihr Ziel war, den abstrakten Dienst geltend zu machen, und danach haben sie mit der größten Begeisterung gestrebt. Diese Begeisterung war *Fanatismus*, d.i. eine Begeisterung für ein Abstraktes, für einen abstrakten Gedanken, der negierend sich zum Bestehenden verhält. Der Fanatismus ist wesentlich nur dadurch, daß er verwüstend, zerstörend gegen das Konkrete sich verhält” (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke in zwanzig Bände*, ed. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel [Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970] Vol. 12, p. 30.

¹²Vide Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* [= *GPR*], § 270; trad. ingl. H. B. Nisbet, *Elements of the Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 293.

de acção possíveis.¹³ Esta é a essência da crítica de Hegel tal como esboçada em *Differenzschrift* e elaborada com maior detalhe nos seus escritos subsequentes, embora nestes a crítica de Hegel se dirija cada vez mais directamente à ideia de que a moralidade pode ser fundada num apelo à “consciência” ou numa “convicção puramente subjectiva” relativa aos nossos deveres.

Já notámos como Hegel, nas suas *Lições sobre a Filosofia da História*, caracteriza um certo tipo de fanatismo religioso como “entusiasmo pelo abstracto,” mas isto é somente um eco da sua crítica parcialmente velada à teoria ética de Fichte no Cap. VI da *Fenomenologia* como a uma teoria de um “génio moral” auto-descrito que identifica imediatamente a sua individualidade com a universalidade da lei moral, apenas para descobrir que a última é completamente falha de conteúdo. Tal “génio moral” afirma identificar os momentos essenciais da individualidade e da universalidade “imediatamente,” por assim dizer, no seu próprio “ser mais secreto,” no “eu=eu,” apenas para encontrar ambos os momentos escorregando-lhe entre os dedos e “evaporando-se em abstracções.” E, como se passa com o religioso fanático, a apregoada “certeza de si” do moralista fanático determina uma relação puramente *negativa* e *destrutiva* com toda a realidade objectiva.¹⁴

Confrontado com tal situação, o agente moral tem, de acordo com Hegel, apenas duas opções: Pode sacrificar todo o conteúdo concreto ao “universal” da sua auto-compreensão, por medo “de manchar o esplendor do seu ser interior, e a fim de preservar a pureza do seu coração que foge do contacto com o mundo real” numa atitude de anseio inútil – quer dizer, pode simplesmente recusar sequer agir.¹⁵ Ou pode preencher o universal vazio com a sua própria particularidade concreta, elevando-se assim, de facto, acima do universal e fazendo da sua *Willkür* [arbitrio] o árbitro final do certo e do errado, mesmo quando continua a insistir na universalidade e na objectividade das suas escolhas, elevando-se desse modo acima da comunidade ética e abrindo-se à acusação de *hipocrisia* e até de *mal*.¹⁶

¹³ Vide Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy*, trans. and ed. H.S. Harris and Walter Cerf (Albany: SUNY Press, 1977), pp. 150-51.

¹⁴ Vide Hegel, *Phänomenologies des Geistes [= PhG]* § 657; trad. ingl. A.V. Miller, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 398-99.

¹⁵ Hegel, *PhG*, § 658; trad. ingl. Miller p. 400.

¹⁶ “A consciência que, em primeira instância, se encontra direccionada ao dever apenas *negativamente* como *este* dever *específico* dado, sabe ser livre dele; mas porque satisfaz o dever vazio com um conteúdo *específico tirado de si mesma*, encontra-se positivamente consciente de que, enquanto *este* eu *particular*, elabora o conteúdo. O seu eu puro, como um conhecer vazio, é algo desprovido de conteúdo e determinação. O

Hegel associa esta configuração da consciência moral com a *ética da consciência e do dever*. O dever, declara este tipo de moralista fanático, situa-se na esfera do incondicionado, e por isso representa o momento essencial ou universal na auto-consciência moral. Mas lamentavelmente, de acordo com Hegel, o conceito de “puro dever” revela ser tão vazio quanto o conceito descartado de “lei pura.” O dever puro é uma “universalidade abstracta,” e uma “*identidade sem conteúdo*,” ou o abstractamente *positivo*, i. e. o indeterminado.” “Formalismo vazio” é portanto a caracterização geral que Hegel dá do ponto de vista da *Morälitat*, um ponto de vista que alega ter sido primeiro descoberto por Kant, embora pela sua discussão se torne claro que Hegel pensa que esse ponto de vista foi aperfeiçoado por Fichte, antes de ser pervertido pelos seus seguidores românticos (um desenvolvimento que, certamente, para Hegel, simplesmente revela a terrível verdade acerca da moralidade da consciência).¹⁷

Deste modo a consciência revela-se tão vazia quanto a lei moral, e por si só a subjectividade não conserva qualquer autoridade moral, “evaporando em si” todas as determinações objectivas do correcto, do dever e da existência.¹⁸ Numa palavra, o ponto de vista moral é defeituoso, de acordo com Hegel, simplesmente “porque é abstracto.”¹⁹ E o único modo que tem para tentar remediar este defeito é pelo supra-referido recurso de substituir o seu próprio conteúdo pelo conteúdo do universal, desse modo substituindo o último pela “*arbitrariedade* da sua própria *particularidade*,” dando a esta precedência sobre o universal e realizando-a através das suas acções.”²⁰ Assim, o ponto de vista moral torna-se capaz do *mal*²¹ e da

conteúdo que a consciência dá a esse conhecer é tirado do seu próprio eu, pois que *este eu específico* é tirado de si mesma como uma individualidade natural.” (*PhG*, § 659; trad. Miller, p. 400-401). Embora tal consciência moral continue a insistir na identidade da sua vontade particular e da vontade pura ou universal, o momento crucial é ainda o da certeza, de si, à qual o universal é sacrificado. Mas se o momento universal é realçado, então o momento particular apenas pode aparecer como *mal*, precisamente por causa da separação entre o seu ser interior e o universal. E quando declara que estes são idênticos, é culpada de *hipocrisia*.

¹⁷ Hegel, *GPR*, § 136, trad. Nisbet, p. 162.

¹⁸ Vide Hegel, *GPR*, § 138, trad. Nisbet, p. 166. Note-se que na *PhG* Hegel usava precisamente a mesma palavra – *verflüchtigen* ou “evaporar” – para descrever como a consciência moral conscienciosa destrói todas as determinações objectivas do bem e do correcto.

¹⁹ Hegel, *PR*, § 138, p. 166.

²⁰ Hegel, *PR*, § 130, p. 167.

²¹ “A consciência, como subjectividade formal, consiste somente na possibilidade de se voltar a qualquer momento para o *mal*; visto que tanto a moralidade como o mal têm a sua raiz comum naquela certeza de si que tem ser por si mesma e conhece e delibera por si mesma” (Hegel, *PR*, § 139, p. 167).

hipocrisia, culminando finalmente na “última e mais abstrusa forma de mal,” na qual a *subjectividade se declara absoluta* – o tipo de completa abdicação da moralidade que Hegel associa com românticos irónicos como Friedrich Schlegel, que Hegel reconhece não ser apoiado por Fichte, mas pelo qual não obstante responsabiliza em última instância a filosofia de Fichte.²²

Reconhecendo a impossibilidade de deduzir quaisquer deveres concretos de um princípio universal tão abstracto como o imperativo categórico kantiano, Fichte, de acordo com Hegel, aprofundou esta mesma teoria moral apelando à *consciência* – “entendida como aquela solidão interna mais profunda dentro de si mesmo”²³ – como o critério para o reconhecimento de determinados deveres. Mas quando a consciência é entendida somente como o aspecto formal da vontade, i. e., como a determinação de desejar apenas o que é bom ou objectivo ou universal, ela revela-se tão vazia quanto a fórmula kantiana para a lei moral, faltando-lhe qualquer conteúdo objectivo. Consequentemente, como já referido, ela apenas pode obter o seu conteúdo real do sujeito individual, que solenemente apela para a sua “convicção” pessoal como evidência de que a sua própria determinação enquanto particular concorda com a vontade universal. Mas de acordo com Hegel, tal estratégia alberga uma ambiguidade fatal: ela simplesmente *assume* que a convicção significa a unidade da vontade individual e pura, mas a única *base* para esta assunção situa-se, por seu turno, num estado subjectivo do indivíduo.²⁴

²² “Este ponto de vista foi de facto um produto da filosofia de Fichte, que defende que o ‘eu’ é absoluto, i. e. que ele é certeza absoluta, a ipseidade universal (*Ichheit*) cujo desenvolvimento ulterior conduz à objectividade. Não se pode dizer que Fichte fez da vontade arbitrária do sujeito um princípio na esfera prática, mas este [princípio do] particular, no sentido da ‘identidade particular’ de Friedrich von Schlegel, foi ele mesmo mais tarde elevado ao estatuto divino em relação com o bom e o belo” (Hegel, *PR*, § 140, p. 184).

²³ Hegel, *GPR*, § 136, Nisbet trans., p. 164. “A subjectividade, na sua universalidade reflectida em si mesma, é a certeza absoluta interior a si mesma; é aquilo que põe a particularidade, e é o facto determinante e decisivo – a *consciência*” (*GPR*, § 136, Nisbet trans., p. 163).

²⁴ “A ambiguidade associada com a consciência consiste por consequência no facto de se assumir antecipadamente que a consciência significa a identidade do conhecimento subjectivo e da vontade com o bem verdadeiro, e é portanto declarada e reconhecida como sacrossanta, ao mesmo tempo que também reivindica, como a reflexão puramente subjectiva da auto-consciência a si mesma, a autoridade [*Berechtigung*] que pertence apenas àquela identidade ela mesma por força do seu conteúdo racional que é válido em si e por si mesmo. O ponto de vista da moralidade [...] apenas inclui a consciência formal!” (Hegel, *GPR*, § 137, Nisbet trans., p. 165).

Assim, mesmo que Hegel não descreva explicitamente a teoria moral de Fichte como uma forma de “fanatismo” ou *Schwärmerei*, não obstante condena-a como fundamentalmente instável e incompatível com a moralidade genuína, tal como critica a *Wissenschaftslehre* no seu conjunto como uma forma de “idealismo subjectivo” seriamente desequilibrado e unilateral, que adultera fundamentalmente a relação entre razão prática e teórica e que fica aquém do ponto de vista genuinamente “especulativo” da filosofia. Esta crítica ao idealismo “ético” unilateral de Fichte ecoou posteriormente em muitos autores do século dezanove, incluindo em Josiah Royce,²⁵ e tem sido repetida em incontáveis manuais e histórias da filosofia desde então.

Mesmo comentadores contemporâneos tão complacentes com Fichte como Allen Wood, ainda mencionam o “moralismo austero” de Fichte e chamam a atenção para a sua “extrema,” “aterrorizadora” e “feroz” “forma de rigorismo, na qual tudo na vida tem que ser sacrificado à moralidade, deixando-nos sem vida para além da nossa vocação moral.”²⁶ Como escreve Wood, se os críticos estão à procura de alguém que de facto defende aquelas “perspectivas extravagantes” com as quais tentam amiúde sobrecarregar erradamente os pensadores morais tradicionais, “então têm que ler Fichte,”²⁷ cuja teoria moral conduz a conclusões que o fazem pelo menos parecer um “moralista fanático inumano.”²⁸

Portanto estipulemos apenas que existe um acordo substancial entre filósofos do passado e do presente de que existe algo suspeito, algo profundamente instável, na explicação global da obrigação moral em Fichte, deficiências que bem nos podem levar a descrever Fichte como um “moralista fanático.” O meu objectivo no resto deste artigo será o de defender a ética de Fichte contra as acusações gêmeas e intimamente relacionadas de que as suas perspectivas éticas são, ao mesmo tempo, *demasiado abstractas e formais e demasiado subjectivas e arbitrarias*,

²⁵ Vide Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy* (Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1893), p. 154.

²⁶ Allen Wood, Editor’s Introduction to Fichte, *Attempt at a Critique of all Revelation* (Cambridge: CUP, 2010): p. xix, Allen W. Wood, “Fichte: From Nature to Freedom (*System of Ethics* §§ 9-13)” [a ser publicado], p. 18, e “Fichte’s Philosophy of Right and Ethics,” a ser publicado na *Cambridge Companion to Fichte*, transcrito da p. 33 e da 38. Certamente, como veremos, Wood avança no último artigo uma interpretação alternativa e menos “aterrorizadora” – quem sabe também menos plausível – da teoria moral de Fichte.

²⁷ Wood, “Fichte’s Philosophy of Right and Ethics,” a publicar em *Cambridge Companion to Fichte*, transcrito da p. 33.

²⁸ Allen W. Wood, “Fichte: From Nature to Freedom (*System of Ethics* §§ 9-13)” [a ser publicado] p. 15.

e para fazê-lo, primeiro, argumento que Fichte de facto possui meios para dar conta do que chamarei, seguindo Frederick Neuhouser, “auto-determinação prática substantiva,” e, em segundo lugar, forneço um esboço da explicação altamente original que dá da reflexão moral.

II. *Auto-determinação prática substantiva*

Uma versão recente e muito mais sofisticada das objecções familiares de “abstracção” e “subjectivismo” à teoria ética de Fichte pode ser encontrada no Cap. 4 do *Fichte’s Theory of Subjectivity* de Neuhouser, no qual a concepção da auto-determinação prática em Fichte é analisada, primeiro, nos termos da distinção entre auto-determinação “formal” e “substantiva” e, segundo, nos termos de uma ulterior distinção entre explicações “universalistas” ou “individualistas” da auto-determinação. Assim, em vez de responder directamente às críticas primeiramente levantadas pelos contemporâneos próximos de Fichte, proponho “defender” a teoria moral de Fichte discutindo essas acusações na forma articulada por Neuhouser, visto que este formulou as questões e colocou os problemas com uma clareza e um rigor admiráveis.

Com “auto-determinação formal” Neuhouser refere algo como a *Willkür* kantiana (ou reinholdiana), um puro poder de escolha livre, a que o próprio Fichte por vezes se refere como “liberdade formal.” Em contraste, o que Fichte chama “liberdade material,” ou o que Neuhouser chama “auto-determinação substantiva,” está mais próximo da noção kantiana de *autonomia*, na medida em que esta não se refere simplesmente a qualquer acto de auto-determinação, mas apenas à auto-legislação da lei moral. Interpretando esta diferença em termos de máximas práticas, Neuhouser explica que “o sujeito é auto-determinado formalmente sempre que se auto-determina a agir de acordo com uma máxima prática qualquer. A auto-determinação substantiva, por outro lado, implica que o sujeito também determine as próprias máximas de acordo com as quais age.”²⁹

(De passagem deve notar-se que Fichte tem muito menos a dizer acerca do papel das “máximas” na decisão moral do que Kant, mas Neuhouser defende este modo de descrever o projecto de Fichte ao apontar semelhanças entre as máximas práticas kantianas e o que Fichte chama os “conceitos finais” [*Zweckbegriffe*] que são uma característica essencial de toda a acção livre e da auto-determinação prática.³⁰ Poder-se-ia por isso

²⁹ Frederick Neuhouser, *Fichte’s Theory of Subjectivity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 122.

³⁰ Vide *SE* pp. 170-71; *SW* IV: 180; *GA*, I/5: 166-67.

dizer que a auto-determinação substantiva implica que determinemos livremente não apenas as nossas acções, mas os propósitos ou objectivos que as guiam e orientam e que servem como normas para as avaliar.)

A dificuldade, claro, está em entender como é que Fichte tenciona explicar a possibilidade da auto-determinação substantiva sem cair num retrocesso infinito, no qual a “escolha” subjectiva de normas é sempre governada por um conjunto mais amplo de normas objectivas e universais, e nestas condições nunca é verdadeiramente “escolhida livremente,” nem, por outro lado, expondo a sua explicação da auto-determinação substantiva a algumas das mesmas objecções – subjectividade, arbitrariedade, etc. – levantadas por Schelling e Hegel. Eis o dilema: se as normas (máximas, conceitos finais) em questão não são realmente produzidas livremente e auto-impostas pelo agente prático, então em que sentido é que o agente actua “autonomamente” quando age moralmente? E se as normas são criações livres do agente, então o que é que torna tais princípios objectivos, universais e vinculativos? Estas questões podiam certamente ter sido e foram dirigidas a outras versões da “ética da autonomia,” incluindo a kantiana, contudo Neuhouser dirige-as especificamente a Fichte, e por esse motivo farei o meu melhor para apresentar uma réplica fichteana.

Fichte, claro, não desconhece este problema; nem Neuhouser desconhece o que parece ser a solução proposta por Fichte para o mesmo: a saber, que para determinar aquelas normas mais elevadas ou princípios ou objectivos que, por seu turno, guiarão as minhas outras escolhas livres mais concretas, tenho que dalgum modo reflectir sobre a minha própria *essência verdadeira ou natureza (Wesen)* e, deste modo, fazer escolhas que são “em algum sentido expressões ‘de quem realmente sou.’”³¹ Mas Neuhouser acha que esta solução é profundamente problemática, primeiro, porque não é fácil de ver o que é que *constitui* a minha “natureza essencial,” depois, porque é difícil perceber como é que me devo tornar *ciente* dela, e finalmente, porque é igualmente pouco claro como é que tal conhecimento deve realmente *guiar* as minhas acções.

De acordo com Neuhouser, Fichte não dá qualquer resposta clara a tais questões, ou melhor, dá duas respostas diferentes e profundamente incompatíveis: uma “universalista” e outra “individualista.” De acordo com a primeira, o que “realmente sou” não é de modo algum um agente finito, antes se encontra em “alguma característica universal da minha identidade,”³² a saber, naquela *Selbständigkeit* ou “auto-suficiência” ou “autonomia”, que Fichte associa com a “razão enquanto tal” ou com a

³¹ Vide *SE*, pp. 54-59; *SW*, IV: 52- 58 ; *GA*, I/5: 64-68; e Neuhouser, p. 135.

³² Neuhouser, p. 136.

“vontade pura,” o puro impulso que é uma característica necessária de todo e qualquer eu.

Embora tal explicação pareça preservar a universalidade e a objectividade dos princípios morais e das acções, ela encontra-se, de acordo com Neuhouser, constantemente ameaçada por dificuldades, a menor das quais não é o facto de que não é nada claro como devemos entender a pura “autonomia” do eu, senão de um modo puramente *negativo*: como uma falta de determinação por alguma coisa exterior ao eu. Mas isto significaria que o sujeito deve determinar a sua vontade por simples reflexão acerca da sua própria capacidade de liberdade formal, e é, defende Neuhouser, impossível “fazer sentido deste cenário,” visto que ele implicaria que o *conteúdo* da decisão livre fosse determinado pela mera *forma* da mesma.³³ O que temos aqui, segundo parece, é simplesmente uma versão actualizada da acusação familiar de *abstracção e vacuidade* contra a explicação da auto-determinação substantiva em Fichte.³⁴

Profundamente céptico relativamente à capacidade de Fichte para estabelecer qualquer explicação “universalista” coerente da auto-determinação substantiva (quer dizer, qualquer explicação de como o conceito vazio de “razão pura” ou “vontade pura” pode funcionar como uma norma para a auto-determinação individual), Neuhouser volta-se alternativamente para o que chama a “explicação individualista” da auto-determinação substantiva em Fichte, uma explicação baseada em algumas passagens da *Sittenlehre*, reconhecidamente surpreendentes, nas quais Fichte bem pode parecer antecipar o existencialismo do século XX ao declarar que devemos, através das nossas próprias acções livres, constituir a nossa própria natureza como *indivíduos particulares, e que portanto a nossa “natureza essencial” não é de modo algum algo que se partilhe com outros indivíduos*.

Ora para Fichte é certamente verdade que um agente prático auto-determinante – quer dizer, um eu – difere de uma coisa precisamente porque o seu “conceito” ou “essência” tem que preceder sempre o seu “ser.” Como diz Fichte, “o que quer que o eu deva ser, deve fazer-se tal por meio de um conceito,” e um ser racional “separado da sua própria agência, não é absolutamente nada,” e deve por conseguinte “através da sua própria acção tornar-se naquilo que é suposto *vir a ser*.”³⁵ Mas eu argumentaria que é certamente enganador interpretar tais passagens como

³³ Neuhouser, p. 138.

³⁴ “Na ausência de qualquer análise posterior do que significa para o sujeito prático determinar os seus objectivos, uma explicação da auto-determinação substantiva como mera independência da natureza é ainda bastante vazia” (Neuhouser, p. 142).

³⁵ *SE*, pp. 40, 42 e 52-53; *SW*, IV: 36, 38 e 50; *GA*, I/5: 51, 52, e 62.

corroborando uma explicação puramente “individualista” da auto-determinação substantiva; e de facto o próprio Neuhouser reconhece as dificuldades não somente de atribuir tal perspectiva a Fichte mas também de compreendê-la nos seus próprios termos, pelo menos enquanto o único recurso do qual o alegado sujeito “auto-constituente” tem que deduzir a determinação das suas acções for a sua reflexão subjectiva sobre a sua própria liberdade formal. Mesmo assim, Neuhouser julga que a interpretação “individualista” da auto-determinação é tão mais promissora e tão mais “filosoficamente interessante” que a universalista, que conclui que “temos que deixar os textos de Fichte para trás”³⁶ a fim de desenvolver e defender uma interpretação de como os indivíduos “se determinam a si mesmos” – não simplesmente através da reflexão acerca da sua capacidade de liberdade formal, mas através da interacção social, de acordo com normas previamente estabelecidas, num processo mediado pela comunicação racional com outros indivíduos. Isto é, certamente, uma proposta muito atractiva e interessante, mas para todos os efeitos ela não vem ao caso, visto que, como Neuhouser prontamente concede, está muito mais profundamente em dívida com pensadores como Ernst Tugendhat, Charles Taylor e Jürgen Habermas do que com Fichte.

Outra exegeta e crítica recente da teoria ética de Fichte, Michelle Kosch, embora partilhando a minha insatisfação com os esforços de Neuhouser para imputar a Fichte uma explicação “individualista” da auto-determinação substantiva, também conclui que Fichte é, em última análise, incapaz de explicar como é que as normas éticas podem ser auto-geradas e auto-legisladas enquanto se encontrarem fundamentalmente enraizadas, como a explicação de Fichte pode parecer implicar, numa vontade absoluta ou pura *fora de mim*. Tal explicação funcionará, defende Kosch, “apenas na condição de que o indivíduo identifique a sua vontade com a vontade do sujeito absoluto ou com a ‘vontade’ da razão *per se*, por outras palavras, que ela perceba a sua agência como parte ou expressão da agência daquele sujeito absoluto.”³⁷ Mas isto, conclui Kosch, também pareceria implicar que teríamos de deixar de ver o indivíduo “como um *locus* independente de responsabilidade moral, porquanto a eficácia causal é transferida para o princípio [universal]. O resultado é uma resposta à questão da origem das normas que dispensa os agentes individuais aos quais as normas se deviam aplicar.”³⁸ Esta também é uma objecção séria,

³⁶ Neuhouser, pp. 137 e 156.

³⁷ Michelle Kosch, “Kierkegaard’s Ethicist: Fichte’s Role in Kierkegaard’s Construction of the Ethical Standpoint,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (2006), p. 275.

³⁸ Kosch, p. 277.

mas, como tentarei mostrar, é uma objecção que, como a de Neuhouser, não presta a devida atenção à explicação subjacente que Fichte dá da subjectividade ou egoidade [*I-hood*] enquanto tal, de acordo com a qual a “agência” pode ser uma propriedade característica *apenas dos* indivíduos finitos e de acordo com a qual os indivíduos finitos podem reconhecer-se e agir como agentes subjectivos se e *somente na medida em que* reconheçam simultaneamente o que têm em comum com todos os outros eus individuais, designadamente a egoidade pura, a razão enquanto tal, ou vontade pura.

Kosch argumenta ainda que a única maneira de evitar os problemas que a autora e Neuhouser encontraram na explicação da auto-determinação substantiva em Fichte seria introduzir e defender uma distinção nítida entre “escolher-se” e “criar-se,” mas rejeita esta estratégia alegando que não parece possível realizá-la “sem assimilar a agência à racionalidade ou abandonar a ideia de que o agente é a origem das normas.”³⁹ Em resposta, tentarei mostrar como a explicação da auto-determinação substantiva do próprio Fichte *segue um caminho intermédio* entre estas duas alternativas. De acordo com Fichte o eu individual não *cria* nem o seu carácter fundamental como um eu *überhaupt* [em geral] (aquelas características da racionalidade teórica e prática que partilha com todos os outros indivíduos) nem o conjunto de “limitações originárias” que o constituem originariamente como *este* indivíduo particular *neste* mundo natural, e contudo ele possui ainda assim a capacidade e, de facto, a obrigação inevitável de *escolher* como irá agir em todas as situações concretas e, nestas condições, de determinar substantivamente o tipo de pessoa em que se *tornará*.

Ao passo que Kosch parece pensar que Fichte oscila simplesmente entre explicações “individualistas” e “universalistas” da auto-determinação substancial igualmente indefensáveis e que Neuhouser critica Fichte por não conseguir reconhecer “diferentes vertentes” da auto-determinação na sua própria teoria e portanto por não considerar sequer as conexões entre as suas próprias explicações “universalista” e “individualista” da auto-determinação,⁴⁰ eu defendo que uma explicação detalhada *precisamente dessas conexões* encontra-se no coração mesmo da teoria moral de Fichte e da sua explicação da reflexão, da decisão e da acção morais. De acordo com esta teoria, a minha auto-constituição enquanto indivíduo é de facto mediada pela minha educação moral e interacção social com outros indivíduos, mas ao mesmo tempo também pressupõe e é crucialmente guiada pela minha consciência não somente das outras pessoas e das minhas próprias circunstâncias individuais, mas da minha pura capacidade

³⁹ Kosch, p. 278.

⁴⁰ Neuhouser, P. 143.

e, de facto, do meu impulso para a auto-determinação absoluta (i. e., ela é guiada pela característica “universal” da minha identidade, a característica que partilho com todos os outros agentes racionais e que foi identificada acima com a minha “liberdade formal”).

Na explicação de Fichte, aliás, a minha consciência real, prática (enquanto oposta à minha consciência abstractamente filosófica ou puramente teórica) da minha natureza “universal” como um eu – isto é, a minha consciência da minha *liberdade* ou do meu impulso para a auto-determinação absoluta – está *sempre* conectada com a minha consciência de uma obrigação moral. Tal auto-consciência prática, além disso, é sempre *concreta e particular*. Não é uma consciência de qualquer princípio moral ou lei geral, antes de um dever específico, concreto, precisamente *nesta* situação concreta, um dever que, enquanto tal, me pertence exclusivamente enquanto eu individual (embora se aplicasse igualmente a qualquer outro eu que se encontrasse precisamente na mesma situação), mas um dever em última instância fundado não em qualquer coisa particular ou individual em mim, mas numa exigência universal que descubro em mim mesmo.

É através dos meus esforços para satisfazer os requisitos “universais” da lei moral que me *constituo* como um indivíduo particular; assim como é somente através das decisões e das acções concretas dos indivíduos que a lei moral (e, para introduzir alguma terminologia fichteana, o “eu puro” ou a “vontade pura”) tem em absoluto alguma *realidade*. Daí que não haja qualquer conflito necessário entre as dimensões “universal” e “individualista” da explicação global da auto-determinação substantiva em Fichte; ao contrário, cada um destes pólos pressupõe o outro.

O que Fichte estabelece nos seus escritos de Iena é uma explicação sistemática (incluindo uma dedução transcendental das suas características necessárias) da agência racional enquanto tal, uma explicação de acordo com a qual ambos os elementos universal (ou puro ou infinito) e individual (ou sensível ou finito) estão sinteticamente conectados em cada estado ou momento do pensamento e da acção conscientes. O eu fichteano é sempre um agente prático concretamente incorporado e um intelecto finito limitado pelo espaço, pelo tempo e pelo mundo material, tal como pelos outros eus finitos. Mas nunca é *meramente* ou *somente* isso, visto que para ter consciência de si mesmo – quer dizer, para se pôr – como um eu finito, também tem que ter consciência de si mesmo enquanto expressão – ou, mais precisamente, enquanto *obrigado a torna-se numa expressão* – de outra coisa, de algo universal e supra-sensível: a saber, o “eu puro” ou a “vontade pura” ou a “razão enquanto tal.” Nestas condições, cada eu tem, por assim dizer, qualquer coisa que Fausto poderia reconhecer: não exactamente “duas almas,” mas antes uma *auto-consciência dupla*: em primeiro lugar, como um agente individual finito, situacionalmente limitado

e contudo ao mesmo tempo auto-criado livremente e responsável, e em segundo lugar como uma “ferramenta” ou um “instrumento” de algo “maior” do que si mesmo enquanto indivíduo, designadamente a lei moral⁴¹ – um “universal,” mas um universal que me exige apenas porque e apenas na medida em que *eu me reconheça nele*.

Fichte *não* está por isso comprometido com uma noção de auto-determinação substantiva de acordo com a qual todas as normas envolvidas na auto-determinação individual têm no fundo que ser individualmente “auto-dadas,” e não defende que o eu individual deve ser capaz de se escolher “no nível mais profundo da sua identidade.”⁴² *Visto que, para se pôr a si mesmo como um indivíduo, o eu tem também que reconhecer-se como mais do que um indivíduo, e a sua auto-determinação substantiva como indivíduo tem que ser sempre guiada – por mais obscuramente que o seja – por esse reconhecimento. Como diz Kosch, dando voz ao assessor Wilhelm do Segundo Livro do Ou/ou de Kierkegaard (que, como convincentemente argumenta, melhor se entende como um representante da moralidade fichteana do que da kantiana), o que a lei moral nos manda fazer, de acordo com a explicação de Fichte, é agir precisamente como “qualquer homem” – i. e. [como] qualquer agente finito racional – deve agir exactamente na mesma situação individual, desse modo transformando-nos não num “universal,” mas no “universal individual.”*⁴³

Assim, de acordo com Fichte, a consciência de um “dever” categórico *combina imediatamente liberdade formal e determinidade material*. Isto conduz-nos a uma das características mais originais da ética de Fichte e aponta para uma das mais importantes diferenças entre a sua ética e a de Kant: a saber, o carácter *situacional* ou *concreto* da mesma. Como veremos com mais detalhe abaixo, para Fichte a lei moral nunca é (excepto talvez no contexto da reflexão filosófica) apreendida na sua pureza, como um princípio ou lei abstracta; em vez disso, o que é apreendido é sempre um dever bastante específico, concreto. Esta *determinidade* da obrigação

⁴¹ *SE*, p. 220; *SW IV*: 231; *GA I/5*: 210.

⁴² “A noção de auto-determinação substantiva em Fichte compreende mal a maneira pela qual a examinação dos valores do sujeito deve ocorrer. Pois que a afirmação implícita na posição de Fichte é a de que é possível entender a adopção de valores como ‘auto-determinação’ num sentido forte, um sentido que requer que estas normas sejam avaliadas de acordo com os princípios mais elevados, os quais são eles mesmos em última análise *auto-dados*. [...] O que se deve rejeitar, então, é a ideia, central na explicação de Fichte, de que os padrões práticos do sujeito podem todos ser no fim de contas *auto-dados*, assim como a ilusão, na qual esta ideia se baseia, de que o sujeito é dalgum modo capaz de escolher-se no nível mais profundo da sua identidade” (Neuhausser, p. 166).

⁴³ Kosch, p. 270, citando a ed. Princeton de *Either/Or*, vol. II, p. 328 ss.

moral e, conseqüentemente, das normas para a auto-determinação prática tem uma origem dual: primeiro, na *determinidade concreta da minha situação particular* no mundo, e depois, na *determinidade original da vontade pura*, que exige que cada eu – simplesmente para sequer afirmar-se como um “eu” – tem que lutar pela “autonomia” ou *Selbständigkeit*. Nenhuma destas determinidades é criada por um agente individual, cuja auto-determinação livre é *condicionada e guiada* – embora certamente não *determinada*, na medida em que somos agentes individuais livres – por ambas. Esta determinidade originária da vontade pura, ou se preferem, a minha obrigação moral de desejar apenas as coisas que contribuem para a realização do objectivo emancipador da razão enquanto tal, é, de acordo com Fichte, algo que devo *descobrir*, algo que por conseguinte não é *criado por mim mas deve ser-me dado*.

Infelizmente para muitos dos intérpretes da ética de Fichte, este conceito criticamente importante da determinidade originária da vontade pura não é explicitamente defendido no seu *Sistema da Ética*, mas é aí simplesmente suposto, como um “facto de razão” por assim dizer (a saber: que me descubro originariamente limitado por um determinado impulso originário no sentido da independência), fundamentado no facto de que de outro modo eu não seria capaz de “pôr a minha própria eficácia.” A verdadeira *dedução* da determinidade originária da vontade pura em Fichte encontra-se noutra lugar, a saber, na porção anterior “fundacional” da *Doutrina da Ciência* – somente “de acordo com os princípios da qual,” como o seu próprio título anuncia, a *Ética* pode ser propriamente entendida. E, como vou tentar mostrar agora, apenas por referência à primeira se consegue “defender” adequadamente a concepção da auto-determinação substantiva encontrada na última contra as acusações de abstracção e subjectivismo e entender como a explicação de Fichte da mesma evita os extremos do “universalismo” e do “individualismo.”

Uma das realizações mais importantes da porção fundacional da *Doutrina da Ciência*, especialmente na forma desenvolvida entre 1796 e 1799 nas lições de Fichte sobre os *Fundamentos da Filosofia Transcendental (Wissenschaftslehre) nova methodo*, é demonstrar que o Eu é em absoluto incapaz de se “pôr a si mesmo” a menos que se reconheça não somente como “auto-posição livre” mas também como limitado por limites “inconceptualizáveis”, limites que não são *produtos de*, mas *condições de possibilidade* da sua auto-posição livre. Estes limites incluem tanto aqueles “limites originários do eu finito” em virtude dos quais, através de uma aplicação das leis da reflexão aos conteúdos do “sentimento,” o eu é para si mesmo um agente finito incorporado num mundo espaço-temporal de coisas materiais e outros agentes incorporados, *quanto a determinidade originária da vontade pura*.

Muito resumidamente, para sumariar o complexo argumento transcendental de Fichte nesta conclusão: uma análise do conceito do eu revela que qualquer eficácia da sua parte, isto é, qualquer aplicação do seu poder prático, pressupõe algum conceito de um objectivo da acção, e por conseguinte uma aplicação prévia do seu poder teórico (pensamento). Contudo, Fichte estabeleceu anteriormente que nenhuma aplicação do poder teórico do Eu (nenhuma cognição, incluindo a cognição de um objectivo) é possível separada do exercício do seu poder prático, visto que toda a cognição tem que começar com um sentimento de limitação, o qual só pode surgir quando alguma actividade ou impulso originário do eu – e consequentemente alguma aplicação do seu poder prático – é contrariada ou obstaculizada. Deste modo, diz Fichte, chegámos a um impasse: não há acção sem sentimento, não há sentimento sem acção; sem conceito de um fim, não há actividade prática; sem actividade prática, não há conceito de um fim. E é precisamente para evitar este impasse que devemos pôr – se, queremos completar a nossa explicação transcendental das condições necessárias para a própria possibilidade de qualquer consciência – a presença na mesma de algo que combina as características de ambas as actividades teórica e prática, algo que, como Fichte diz, é “simultaneamente um objecto de cognição e é eficaz.”

O que é exigido pela nossa derivação sintética das condições de possibilidade da consciência, por outras palavras, é algo no próprio eu que combina com sucesso sentimento e acção, limitação e liberdade – isto é, “uma espécie de liberdade que não seria liberdade a menos que fosse limitada e uma espécie de limitação que não seria limitada a menos que fosse livre.”⁴⁴ O que isto significa é que a liberdade (na terminologia de Fichte, a “determinabilidade”) do eu tem que ser entendida como *limitada desde início de uma certa maneira*, e limitada de tal modo que a liberdade “pura” ou “formal” pode expressar-se praticamente como liberdade material (i. e., como a liberdade real de um indivíduo). Mas de acordo com Fichte “estas características estão unidas em apenas uma coisa: na *vontade pura*, a qual tem [portanto] que se supor anterior a toda a vontade empírica e anterior a toda a cognição empírica. Esta vontade pura é algo puramente inteligível, mas só se pode expressar através de um sentimento de ‘dever,’ e desta forma torna-se um objecto do pensamento.”⁴⁵

Expressa numa linguagem um pouco menos enigmática, a afirmação é a de que tem que existir uma determinidade ou limitação originária do nosso puro poder de determinarmo-nos a nós mesmos (a nossa “deter-

⁴⁴ *FTP*, p. 286.

⁴⁵ *FTP*, p. 307.

minabilidade” ou “liberdade formal”). Isto significa que, anterior a qualquer acto de vontade empírica, a cada eu individual já se encontra atribuído – somente porque ele é em absoluto um eu – um fim ou objectivo último, um objectivo que o eu individual não escolheu, mas que torna possíveis todas as suas escolhas subsequentes: nomeadamente, o objectivo de determinar a sua liberdade de acordo com o conceito de *Selbständigkeit*. Como explica Fichte, “a vontade pura e o conceito originário de um fim são uma e a mesma coisa.”⁴⁶

Porquê “vontade”? Porque, de acordo com Fichte, é assim que qualquer eu é originariamente dado e se torna consciente de si mesmo enquanto auto-posição: não como um intelecto, mas como um agente praticamente comprometido, isto é, como um “sujeito volitivo”⁴⁷; e é apenas enquanto tal que ele se pode pôr a si mesmo *qua* “eu” – embora, claro, apenas possa fazer isto se possuir um conceito do fim da sua acção, e portanto, apenas na medida em que *também* é um intelecto. Além disso, para se pôr a si mesmo desta maneira, a eficácia do eu tem que ser posta como algo *determinado*. Portanto o eu tem que reconhecer-se – quer dizer, ser originariamente dado a si mesmo – não só como vontade pura, mas como uma vontade pura *determinada*. Mas um estado ou acto de vontade determinadamente dado é precisamente um “dever.” “Por conseguinte,” conclui Fichte, “a determinidade do eu terá que aparecer como uma exigência absoluta determinada, como uma exigência categórica.” Certamente, quando vista do ponto de vista puramente fundacional da *Doutrina da Ciência nova methodo* “esta mera forma da vontade, esta exigência absoluta, ainda não é a lei ética. Ela só começa a assumir um carácter ético quando é relacionada com uma escolha livre no mundo sensível.”⁴⁸ E isto indica sucintamente a tarefa distintiva do *Sistema da Ética* no sistema global da primeira *Doutrina da Ciência*: a saber, descrever ou demonstrar o que acontece quando um eu finito encontra tanto a sua própria determinidade originária enquanto instanciação da vontade pura quanto as suas limitações

⁴⁶ *FTP*, p. 309.

⁴⁷ “Algo objectivo, dado e determinado deste tipo, contudo, só pode ser a vontade, visto que apenas ela é o objecto imediato da consciência; apenas ela é a actividade imediata real do eu. Consequentemente, esta determinidade da vontade pura é o fundamento explicativo de toda a consciência” (*FTP*, p. 306).

⁴⁸ *FTP*, p. 291. “Considerada como algo sensível, esta soma determinada da determinabilidade revelar-se-á ser a individualidade; ao passo que pensada como algo supra-sensível, revelar-se-á ser a lei ética” (*FTP*, p. 287). “A vontade pura é o imperativo categórico. Aqui, contudo, [isto é, na porção fundacional do sistema tal como apresentada nas lições sobre a *Doutrina da Ciência nova methodo*] não será empregue enquanto tal, mas será empregue apenas como propósito de explicar a consciência em geral” (*FTP*, p. 293).

originárias enquanto criatura finita incorporada. A tarefa do *Sistema da Ética* é mostrar como a colisão destas duas “determinidades” bem diferentes gera necessariamente obrigações morais concretas para cada sujeito finitamente livre, assim como estabelecer a dedução do conteúdo material destes deveres.

O resultado final da explicação transcendental de Fichte da auto-consciência na porção fundacional do seu sistema é portanto o de que mesmo a possibilidade da consciência não pode ser entendida sem pôr a presença originária na mesma, antes de quaisquer outros actos de cognição ou de vontade, de uma exigência ou impulso fundado na determinidade da vontade pura – uma exigência que o eu finito impõe conscientemente sobre aqueles aspectos dos seus esforços iniciais que são inconsistentes com o objectivo de autonomia radical posto pela vontade pura ou pelo puro impulso no eu. (Tanto o impulso puro como o impulso natural estão incluídos no impulso original do eu. É a determinidade dos primeiros que exige a limitação do último, e esta exigência produz o impulso distintamente “moral.”) O sentimento de dever é deste modo não o produto da vontade pura ela mesma, mas da síntese da vontade pura determinada e do desejo natural na forma de uma proibição de certos modos de acção e de uma exigência categórica de outros.⁴⁹

Esta determinidade da vontade pura postulada representa o ponto da mais elevada unidade sintética dos poderes teórico e prático do eu e portanto fornece a pedra angular, por assim dizer, da explicação transcendental da subjectividade enquanto tal em Fichte. Ela é a derradeira condição para qualquer posição livre, e por esta razão Fichte não hesita em chamar a esta vontade pura originariamente determinada “o verdadeiro eu” e em concluir que, visto que a consciência (isto é, a identidade finita) é, afinal, algo real, então algum tipo de consciência da vontade pura tem que ser igualmente

⁴⁹ “Aqui... aquilo com que estamos preocupados não é a limitação enquanto tal ou em geral, mas antes a limitação [do eu] por um acto de vontade absoluto, um acto que não depende do poder de escolha livre, [mas é originariamente. Através desta limitação, um esforço é suposto ser limitado em mim.] Tratar-se-ia de um esforço, de uma disposição para a vontade, que, por causa desta limitação [imposta pela vontade pura determinada], é incapaz de se tornar num acto voluntário – i. e., é um desejo, e visto que a vontade é categórica, o sentimento desta limitação [do desejo] seria um sentimento de proibição” (*FTP*, p. 294). Tal desejo (natural) é por seu turno uma condição necessária para qualquer sentimento de vontade pura e consequentemente para qualquer consciência, visto que não pode existir qualquer sentimento de vontade pura excepto como acto proibitivo de certos desejos e exigente de outras acções. Todas as consciências finitas são portanto necessariamente criaturas de desejo, e “a união da vontade pura e do desejo produz o sentimento de um ‘dever,’ de um impulso de agir interno, categórico” (*FTP*, p. 295).

real – nomeadamente através de um sentimento de “dever.”⁵⁰ “O sentimento de ‘dever,’” explica Fichte, “contém em si mesmo, numa forma muito comprimida, tudo o que exigimos para resolver a contradição discutida acima: limitação do nosso desejo, além da liberdade para iniciar um começo absoluto [entendido como o impulso para ser o primeiro membro absoluto, isto é, para produzir a partir de si mesmo uma série no mundo sensível].”⁵¹

Cada acto de vontade empírica deliberado pressupõe por conseguinte para a sua possibilidade “um acto de vontade originário e puro,” que “não está baseado em nenhum acto de deliberação, [...] – um acto de vontade que é determinado sem qualquer contribuição nossa enquanto seres empíricos.”⁵² Segue-se que a auto-determinação substantiva começa não com um acto de *auto-criação*, mas com um acto de *auto-descoberta* – mas o que descubro é precisamente que é minha tarefa “criar-me,” mas fazê-lo de um modo que seja consistente com aquilo que acabei de descobrir sobre mim mesmo.⁵³

Daí que Fichte não possa estar comprometido com uma concepção puramente “individualista” da auto-determinação substantiva, porque a sua teoria pelo menos tenta explicar como é que os agentes práticos individuais se determinam tanto livremente como referindo-se a normas objectivas – quer dizer, referindo-se a um objectivo final de toda a nossa acção – que não criaram: “Como,” pergunta Fichte retoricamente, “é que o movimento de transição da minha vontade pura da sua determinabilidade à sua determinidade está relacionado [com a consciência]?” E a esta questão responde como se segue:

Trata-se de uma transição que ocorre sem qualquer contributo nosso, visto que nós mesmos passamos a existir por meio do nosso movimento. (Apareço a mim mesmo como determinado a determinar-me duma maneira ou doutra.)

⁵⁰ FTP, p. 292.

⁵¹ FTP, p. 296. E assim, “tão seguramente enfim quanto algum ser racional existe, um sentimento deste tipo também tem que estar presente [...]. A consciência decorre necessariamente deste sentimento. É por consequência e necessariamente uma consciência determinada e tem que aparecer na consciência de cada ser racional.”

⁵² FTP, p. 203. “Este acto de vontade puro não se origina inicialmente através de um acto de pensamento [NB]; em vez disso, é [simplesmente], e tem que existir antes de todo o pensamento” (FTP, p. 299).

⁵³ “Descubro-me [...] originariamente determinado: tenho que fazer alguma coisa; por outras palavras, descubro a minha vontade pura. [Isto não surge do meu próprio pensamento; em vez disso,] esta vontade pura já está dada ao meu pensamento, na medida em que é um acto de pensamento deste tipo [isto é, o pensamento do sentimento de dever]” (FTP, p. 301).

[... E] o movimento de transição é aqui pensado não como livre, mas como necessário. É algo descoberto. Esta determinidade, que constitui o meu carácter básico [*Hauptcharakter*], consiste no facto de que estou determinado a determinar-me de uma certa maneira [a saber, a perseguir a independência da razão por si mesma]; atribui-me um ‘dever.’ A vocação ou natureza determinada do homem [*Die Bestimmung des Menschen*] não é algo que ele se dá a si mesmo; em vez disso, é aquilo através do qual um ser humano é um ser humano.⁵⁴

Mas defender que o processo de auto-determinação do indivíduo começa com uma descoberta em vez de uma criação não é o mesmo que dizer que a minha natureza individual está totalmente fixada e determinada antecipa-damente. Ao contrário, embora a determinidade originária da vontade pura, tal como manifesta em sentimentos de dever moral, certamente me forneça um guia normativo essencial no meu processo de auto-constituição enquanto indivíduo, não *determina* o último, o qual, embora *condicionado* pelas minhas circunstâncias empíricas (isto é, pelas minhas limitações originárias e inescrutáveis enquanto um eu finito), assim como pela determinidade originária da vontade pura, é sempre uma questão *da minha própria acção*.

O eu fichteano, embora originariamente “ponha” a sua própria unidade absoluta, prova de facto ser um *si mesmo* [*self*] perpetuamente *dividido* – *porquanto doutro modo seria em absoluto incapaz de se pôr a si mesmo*. Tal eu encontra-se sempre dividido entre a sua existência concreta, finita, empírica e o seu próprio conceito de si mesmo como um “eu puro” ou como “vontade pura,” um conceito do qual se torna originariamente consciente apenas indirectamente, através do reconhecimento de uma obrigação moral concreta – ao passo que qualquer cognição directa da vontade pura determinada é possível apenas do ponto de vista da reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade da obrigação moral. Ao agir de acordo com tal obrigação, este mesmo eu finito, dividido, pode dizer-se estar lutando para “unificar-se” subordinando o seu eu empírico às exigências enraizadas na sua ipseidade [*self-hood*] pura. Apenas à luz de tal teoria global do eu se pode entender a redefinição fichteana da lei ética como “a lei da auto-harmonia” e compreender os fundamentos da sua ousada reformulação do imperativo categórico: “Age de tal modo que possas considerar as máximas da tua vontade como leis eternas para ti mesmo”⁵⁵ – uma formulação que

⁵⁴ *FTP*, p. 300.

⁵⁵ *Some Lectures concerning the Scholar’s Vocation*, *EPW*, pp. 158 e 140-51; *SW*, VI: 308 e 296-99; *GA*, I/3: 38 e 30-32.

incorpora ambos os momentos “individualista” e “universalista” da auto-determinação substantiva, tal como representados pelos dois aspectos ou momentos do eu, a derradeira unificação dos quais é, de acordo com Fichte, o derradeiro – se bem que no fim de contas inatingível – objectivo de toda a auto-determinação prática.

De tudo isto segue-se que não é de toda verdade que, para citar Neuhouser uma última vez, “Fichte defina a autonomia do sujeito apenas em termos da sua independência relativamente a algo – neste caso, algo que é concebido como radicalmente ‘outro’ – sem ser capaz de dizer mais positivamente o que é a auto-determinação.”⁵⁶ Mas para entender a explicação positiva da auto-determinação substantiva em Fichte e para ver como ela pretende evitar as várias *aporia* mencionadas acima temos de complementar a explicação da obrigação moral e da acção apresentada no *Sistema da Ética* com a explicação mais ampla da agência prática apresentada na *Doutrina da Ciência nova methodo*. Pode certamente defender-se que esta estratégia defensiva tem a desvantagem de tornar a ética de Fichte refém da sua versão radical e inflexível do idealismo transcendental, o que é talvez um preço demasiado alto a pagar para aqueles que estão essencialmente interessados em construir leituras “não-metafísicas” dos filósofos alemães clássicos. E contudo se o que estamos a tentar fazer é entender como é que Fichte chegou às suas conclusões surpreendentes e controversas acerca da moralidade e como é que o próprio Fichte acreditou ter evitado as rasteiras da abstracção e do subjectivismo, então não existe outra maneira.

III. A explicação da reflexão moral em Fichte

Voltemo-nos agora duma consideração dos fundamentos transcendentais da teoria moral de Fichte para a sua verdadeira explicação da auto-determinação substantiva na *Sittenlehre*, uma explicação que é certamente central para qualquer defesa da ética fichteana contra as acusações afins de universalismo vazio e subjectivismo arbitrário (e por isso de “fanatismo moral”). Mais especificamente, observemos mais de perto a explicação que Fichte dá do tipo de *reflexão* que é requerida para tal auto-determinação e o modo como esta explicação combina sinteticamente os momentos “universal” e “individual” da auto-determinação. Este aspecto importante da teoria moral de Fichte foi largamente negligenciado durante muitos anos, talvez por ser tão radicalmente diferente da explicação da deliberação moral em Kant, a qual tem sido normalmente considerada como o modelo

⁵⁶ Neuhouser, p. 142.

da ética de Fichte. Recentemente, contudo, esta tem sido esclarecida pelo trabalho cuidadoso de académicos como Allen Wood e Michelle Kosch, de cujos escritos sobre este assunto a seguinte explicação é devedora.

Ao passo que Neuhouser argumenta que a noção de auto-determinação substantiva universal em Fichte requer que sejamos capazes de encontrar normas para a acção auto-determinada por mera reflexão acerca da nossa própria capacidade de escolha livre, e desse modo supõe que a liberdade substantiva deve dalgum modo simplesmente derivar-se da reflexão acerca da nossa própria auto-suficiência ou liberdade formal,⁵⁷ Fichte de facto propõe uma explicação da deliberação moral muito mais interessante e original, uma explicação certamente devedora de Kant, mas não de algum dos seus escritos sobre ética. Em vez de seguir Kant no tratamento do juízo moral como uma espécie de “juízo determinativo,” no qual os casos particulares são subsumidos a regras (máximas práticas), que são, por seu turno, subsumidas debaixo de uma regra ainda mais elevada (a lei moral ou imperativo categórico), Fichte interpreta a deliberação moral como uma instância de “juízo reflexivo” [*reflectierende Urteils kraft*] e portanto entende que a deliberação moral é similar em aspectos importantes ao tipo de reflexão envolvida nos juízos *estéticos* acerca da beleza e dos sentimentos de prazer desinteressado. É deste modo a terceira e não a segunda *Crítica* que é a inspiração para a explicação da reflexão ética em Fichte.⁵⁸ E como Wood observou, é precisamente isto que é “normativamente distintivo na posição de Fichte”: a saber, a sua “rejeição dos princípios morais gerais e insistência no juízo reflexivo do próprio sujeito enquanto único critério de autoridade.”⁵⁹

⁵⁷ “Visto que se admite como facto que a vontade humana é, neste sentido, independente da natureza, é difícil perceber como é que a reflexão sobre esta característica do sujeito prático originaria normas para a acção auto-determinada. Certamente que nenhuma explicação baseada no mero facto da minha capacidade para escolher livremente pode ajudar-me a decidir que curso de acção tenho que seguir” (Neuhouser, p. 138). Vide também p. 140, onde Neuhouser lamenta “a incapacidade de Fichte em explicar a auto-determinação substantiva nos termos da reflexão do sujeito sobre a sua auto-suficiência (onde a auto-suficiência é entendida nos termos da liberdade do sujeito relativamente à determinação pela natureza)” (p. 140).

⁵⁸ O próprio Fichte chama a atenção para este paralelo entre juízo moral e juízo estético (assim como para as diferenças entre eles) em *SE*, p. 158; *SW*, IV: 167; *GA*, I/5: 155-56. Como nota Kosch, no lugar de uma explicação kantiana da deliberação moral como juízo determinante por exame minucioso de máximas [“maxim-sifting determining judgment”], Fichte oferece uma explicação da mesma como um processo livremente empreendido de juízo reflexivo teleológico [“end-oriented reflective judgment”] (Kosch, p. 270).

⁵⁹ Wood, “The ‘I’ as Principle of Practical Philosophy,” p. 106.

Para Fichte, mesmo que o filósofo possa estabelecer uma explicação abstracta “de cima para baixo,” transcendental, dos princípios do juízo moral e das condições estruturais mais vastas da possibilidade do mesmo, o juízo moral real é sempre *concreto* em vez de abstracto; a decisão e a acção éticas são sempre *situacionais*. O que acontece em todos os casos de deliberação moral real, de acordo com esta explicação, não é que primeiro formule uma regra prática ou máxima que determinaria a minha acção livre e depois subsuma esta máxima a um princípio ou lei ainda mais geral (o imperativo categórico) para determinar a rectidão ou incorrecção do curso de acção proposto; em vez disso, aquilo sobre que reflecto é a minha própria *situação concreta como um todo*, incluindo o estado presente do mundo natural, o meu conhecimento de regularidades e leis naturais, os meus próprios desejos naturais e os vários cursos de acção aos quais eles me impelem separadamente, as minhas obrigações passadas, juntamente com todos os deveres e cometimentos que já aprovei com sinceridade, e os interesses e juízos morais de todos os outros indivíduos com os quais contactei. Além disso, à medida que reflecto sobre todos estes factores, também reflecto, não directamente sobre a vontade pura, mas sobre o puro impulso de autonomia através do qual a vontade pura se anuncia na minha consciência como aquilo que mais verdadeiramente “sou.”

Enquanto exerço a deliberação moral emprego os meus poderes de entendimento e de imaginação para recapitular e considerar várias decisões e cursos de acção possíveis, tendo em conta todos os factores listados anteriormente, até que finalmente encontro um – e Fichte garante-nos que em cada caso existirá um e apenas um – curso de acção cujo pensamento produz em mim uma certa “harmonia” mental com o meu puro impulso para a independência, uma harmonia que é percebida como um *sentimento* de dever. Não posso prever antecipadamente qual será esse curso de acção, e ele não pode certamente “deduzir-se” de quaisquer leis e princípios mais elevados. Tem que ser sempre *descoberto como o resultado de um processo intelectual de deliberação moral ou juízo reflexivo*.

Para reconhecer o dever moral não temos apenas que iniciar o tipo de deliberação moral ora descrito, mas temos que continuar a reflectir até que finalmente atinjamos a harmonia supra-mencionada, a indicação segura da qual será um estado de certeza totalmente único, subjectivo, a que Fichte chama “convicção” (*Ueberzeugung*).⁶⁰ Quando e se não conseguirmos obter tal convicção relativa ao nosso dever, então o nosso dever é somente o de continuar a reflectir até que a tenhamos obtido. A incerteza moral

⁶⁰ Vide *SE*, pp. 151-65; *SW*, IV: 161-73; *GA*, I/5: 151-61.

não é um sinal de ambiguidade moral objectiva ou tragédia, mas de deliberação moral incompleta.

O que acabámos de descrever é tão-somente a operação da *consciência*, que, convenientemente entendida, é o nosso guia moral infalível em cada situação concreta.⁶¹ Daí a reformulação que Fichte dá da mais elevada lei da moralidade: “*age sempre de acordo com a tua melhor convicção acerca do teu dever, ou, age de acordo com a tua consciência.*”⁶² Da mesma forma que a explicação da reflexão moral em Fichte é muito diferente da de Kant, assim também o é a sua concepção da consciência e do papel desta na decisão moral. Ao passo que para Kant a consciência é um tribunal interno que averigua se realmente determinámos as nossas acções de acordo com o respeito pela lei moral,⁶³ para Fichte é precisamente “um sentimento interno na nossa consciência” que determina o que é ou não é o nosso dever, um sentimento que “nunca erra desde que simplesmente prestemos atenção à sua voz.”⁶⁴

Neste ponto temos que ter cuidado e não permitir que o discurso de Fichte acerca do *sentimento* de certeza nos desencaminhe para a conclusão de que Fichte é um “emotivista” ou um “não-cognitivista” em ética. Ao contrário, é vital relembrar que o sentimento em questão é, de acordo com Fichte, somente o produto de um acto de reflexão precedente, e portanto um exercício do nosso poder teórico em vez do nosso poder prático.⁶⁵ Mais especificamente, só o nosso poder cognitivo do *juízo reflexivo* é capaz daquela actividade por meio da qual se produz uma certa “harmonia” entre o nosso puro impulso para a auto-determinação (que é como a determinidade da vontade pura está presente na consciência) e o conteúdo de um dos nossos impulsos naturais. (De acordo com Fichte, todo o conteúdo material das nossas acções concretas tem que ser fornecido pelos nossos impulsos naturais⁶⁶).

⁶¹ “Uma ordem é-nos vinculativa somente na condição de ser confirmada pela nossa própria consciência e apenas *porque* foi confirmada desta maneira. É um dever absoluto não aceitar qualquer ordem ou ditame sem o examinarmos por nós mesmos, testando-o primeiro através da nossa própria consciência.” (SE, p. 168; SW, IV: 177; GA, I/5: 164).

⁶² SE, p. 148; SW, IV: 156; GA, I/5: 146.

⁶³ Vide Kant, *The Metaphysics of Morals*, AA, 6: 438-40.

⁶⁴ SE, pp. 187-98; SW, IV: 208; GA, I/5: 191.

⁶⁵ “A lei moral, contudo, não é um poder de cognição, e portanto, em virtude da sua verdadeira essência, não pode produzir esta convicção por si mesma; em vez disso, espera que ela seja encontrada e determinada pelo poder de cognição – o poder do juízo reflexivo – e é somente então que a lei moral autoriza esta convicção e faz da adesão a ela um dever” (SE, p. 157; SW, IV: 165; GA, I/5: 154).

⁶⁶ Como nota Wood, o que acontece na reflexão moral é que o conteúdo fornecido pelo impulso natural é alienado da sua forma originariamente *passiva*, como algo simplesmente

Apenas então, apenas quando o poder do juízo reflexivo nos permite reconhecer uma certa harmonia entre o eu originário e o eu real, entre a vontade pura e a nossa vontade individual, chegaremos a experienciar aquele “sentimento de verdade e de certeza” que serve de “critério absoluto para a correcção da nossa convicção.”⁶⁷ Mas é importante não formar uma opinião excessivamente simplista deste processo de deliberação moral. À luz da explicação de Fichte, na reflexão moral nunca se trata de simplesmente se agarrar ao seu próprio curso de acção contra o padrão normativo fornecido pela determinidade da vontade pura, embora seja isso que em última análise produz o sentimento de dever. Mas a produção de tal sentimento é apenas o último passo num processo deliberativo complexo, um processo que tem que ter em conta não somente todos os factos concretos da minha situação empírica, mas também todas as minhas outras convicções e cometimentos, assim como as dos outros agentes morais individuais.⁶⁸ Assim, declara Fichte, “apenas se for um intelecto e apenas na medida em que eu seja um intelecto existe uma lei moral. Todo o ser [...] da lei moral [...] é por conseguinte condicionado pelo intelecto.”⁶⁹ E assim também, como Allen Wood enfatizou, em última análise é apenas a *coerência* da nossa consciência que consegue produzir este sentimento de harmonia entre o eu absoluto e o eu empírico, o que é apenas um outro nome para aquele sentimento de certeza ou aquele estado de convicção pelo qual a consciência luta.⁷⁰ Em contraste, afirmar uma teoria moral baseada

dado ao eu, que pode então ser perseguido pelo impulso natural puramente por prazer ou para satisfação do desejo. Mas agora, depois de ratificado através da deliberação moral, esse mesmo conteúdo é procurado não por gozo, mas “porque uma acção no sentido desse objecto determinado é, nas circunstâncias do agente, o exercício de liberdade mais verdadeiro, porque esse objecto deve [agora] ser perseguido somente em nome da liberdade” – uma tese que tem uma grande afinidade com a declaração do assessor Wilhelm (no Livro II do *Ou...ou...* de Kierkegaard) de que o verdadeiramente “ético” consiste em dominar livremente aquilo que originariamente somos não-livremente (Wood, “Fichte: From Nature to Freedom,” p. 12).

⁶⁷ *SE*, pp. 159-59; *SW*, IV: 166-67; *GA*, I/5: 155-56.

⁶⁸ “Daí que não capte simplesmente na minha acção o conceito da minha convicção presente, mas, conseqüentemente, que capte na minha convicção presente o conceito da minha convicção possível como um todo – isto é, que capte no conceito da minha convicção presente o conceito de todo o sistema de convicções, na medida em que me possa representar o último no momento presente” (*SE*, p. 155; *SW*, IV: 164; *GA*, I/5: 163-53).

⁶⁹ *SE*, p. 206; *SW*, IV: 217; *GA*, I/5: 198.

⁷⁰ “A epistemologia formal de Fichte é aqui formalmente coerentista no sentido em que toma a procura de um estado de certeza como demanda de um acordo sistemático entre concepções morais” (Allen C. Wood, “The ‘I’ as Principle of Practical Philosophy,” in *The Reception of Kant’s Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, ed. Sally Sedgwick (Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 105). Vide também Allen W. Wood, “Fichte: From Nature to Freedom (*System of Ethics* §§ 9-13)” [a ser publicado], p. 30.

apenas no sentimento, isto é, num mero sentimento de certeza que não está intimamente relacionado com e não é sempre precedido por um acto de pensamento rigoroso que é perseguido por si mesmo, bem independentemente da consciência: isso, de acordo com Fichte, constitui “fanatismo” ou *Schwärmerei*.⁷¹

Como consequência de iniciarmos o tipo de reflexão moral ora descrito reconheceremos o nosso *dever concreto de fazer precisamente isto ou de evitar fazer precisamente aquilo precisamente nesta situação concreta*. Como diz Fichte: “o domínio da lei moral tem um *ponto de partida* determinado: a saber, o estado de limitação determinado no qual cada indivíduo se encontra quando enfim se encontra pela primeira vez. Também tem um *objectivo* determinado, que nunca pode ser alcançado: nomeadamente, libertação absoluta de todas as limitações. Finalmente, guia-nos ao longo de um *caminho* completamente determinado: nomeadamente, a ordem da natureza. Disto “segue-se,” garante-nos Fichte, “que para cada ser humano determinado, em cada situação, apenas um algo determinado está de acordo com o dever.”⁷² (Foi portanto completamente apropriado que Georg Gurwitsch tenha intitulado o seu tratado de 1924 sobre a teoria moral de Fichte *Fichtes System der konkreten Ethik*. [O Sistema da Ética Concreta de Fichte].⁷³)

A explicação precedente da deliberação moral e do papel essencialmente criteriológico da “consciência” – isto é, do sentimento de certeza produzido por meio de tal deliberação – na decisão moral também implica que temos um dever solene de empregar sempre um tal processo de deliberação antes de chegarmos a qualquer decisão moral. Fichte insiste que isto requer, entre outras coisas, comunicação com outrem. A sua indicação não é apenas a de que temos que respeitar as decisões livremente tomadas por outrem, mas que, antes de chegarmos às nossas próprias decisões e como parte integrante do nosso processo de reflexão moral,

⁷¹ “Para impedir que a palavra sentimento ocasione desentendimentos perigosos, também quero realçar o seguinte: uma proposição teórica não é sentida e não pode ser sentida; o que é sentido é a certeza e a convicção segura que se unifica com o acto de pensar essa proposição teórica [...] O pensamento deveria seguir rigorosamente o seu curso, independentemente da consciência. [...] Nenhum mero entusiasta fanático [*Schwärmer*] alguma vez se atreveria a agir sobre o seu sentimento se isso significasse ser fulminado pela mesma convicção para toda a eternidade” (SE, p. 166; SW, IV: 174-75; GA, I/5: 162-63).

⁷² SE, pp. 157-58; SW, IV: 166; GA, I/5: 155. “Entre esta multiplicidade de acções possíveis num caso particular, existe absolutamente apenas uma [...] que é respeitadora, e todas as outras são contrárias ao dever” (SE, p. 197; SW, V: 207; GA, I/5: 190).

⁷³ Georg Gurwitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik* (Tübingen: Mohr, 1924).

temos uma obrigação de levar em linha de conta os seus juízos morais, abrindo-nos desse modo à sabedoria moral acumulada da nossa comunidade.⁷⁴

Embora esta seja uma característica importante da ética de Fichte, ela é ocluída pelas interpretações que realçam os alegados subjectivismo e individualismo da mesma.

Mas embora Fichte de facto insista que temos de levar em linha de conta as opiniões dos outros quando iniciamos a reflexão moral e que temos uma obrigação de nos abirmos à sua influência sobre o nosso próprio pensamento, Fichte é igualmente claro na defesa de que em última análise a responsabilidade de chegar a uma decisão – isto é, de continuar a empregar a reflexão moral até que finalmente chegemos à procura da coerência ou da harmonia em nós mesmos, tal como assinalada pelo sentimento de convicção e anunciada pela voz da consciência –, é algo que repousa firmemente sobre os ombros de cada indivíduo. Não interessa que mais se possa exigir a fim de chegar àquela “harmonia” interna que é o objectivo final da deliberação moral, um dever moral é-me vinculativo apenas se e apenas na medida em que foi “confirmado” pela minha própria consciência individual.⁷⁵

Parece por conseguinte que se vai demasiado longe quando se sugere, como Neuhouser e Wood por vezes sugerem, que Fichte satisfazer-se-ia com uma explicação puramente social ou cultural do processo de reflexão moral, ou que subscreveria a opinião de que “a certeza da nossa própria convicção acerca do conteúdo do ‘eu’ é por consequência algo que só se pode atingir através de uma comunicação com outrem que o estabeleça como universalmente racional e válido.”⁷⁶ Isto é certamente sobre-enfatizar a dimensão (reconhecidamente atractiva) “intersubjectiva” da explicação

⁷⁴ Vide *SE*, pp. 166-68; *SW*, IV: 175-7; *GA*, I/5: 162-64; *SA*, pp. 218-226; *SW*, IV: 230-38; *GA*, I/5: 208-15; *SE*, pp. 233-35; *SW*, IV: 245-7; *GA*, I/5: 220-23. Como Allen Wood salientou, “a procura da identidade individual é uma procura de normas racionais pelas quais viver, e estas, afirma Fichte, são conhecíveis apenas através da comunicação com outrem, a qual consiste em actividade e passividade mútuas, afectar os outros e ser afectado por eles, e por conseguinte é certamente verdade que a vocação social dos seres humanos para procurar consenso e ‘unificação’ entre eles,” mas disto não se segue que “a própria unidade da razão é social, constituída pela pesquisa livre e cooperativa da verdade pelos seres humanos” (Wood, “Fichte’s Philosophy of Right and Ethics,” a ser publicado in *Cambridge Companion to Fichte*, p. 29). “[...] A base para esta harmonia, especialmente na cognição moral, é igualmente coerentista e intersubjectiva” (Wood, “Fichte: From Nature to Freedom,” p. 13).

⁷⁵ Vide *SE*, p. 168; *SW*, IV: 176-77; *GA*, I/5: 164.

⁷⁶ Wood, “The ‘I’ as Principle of Practical Philosophy,” p. 107.

da deliberação moral em Fichte e minimizar a importância do facto de que a decisão moral é em última instância da minha inteira responsabilidade.⁷⁷ O que tais interpretações da explicação da reflexão moral em Fichte manifestamente omitem é qualquer referência à “determinidade originária” do Eu puro, a qual, como vimos, desempenha um papel tão crítico na explicação transcendental mais ampla da identidade que está subjacente à e é pressuposta pela *Ciência da Ética*. (Embora, de novo, para quem não deseje seguir Fichte na procura de um fundamento transcendental para a ética, tal explicação puramente social da universalidade das normas fichteanas continuará, certamente, a ter a sua atracção.)

Apesar do reconhecimento explícito de Fichte de que “é através da educação no sentido mais amplo, isto é, através da influência da sociedade em geral sobre nós, que somos primeiramente civilizados de um modo que nos torna possível empregar a nossa liberdade,”⁷⁸

Fichte continuou a insistir que a *actualização* desta liberdade poderia ser explicada somente por apelo a um acto de espontaneidade infundado e teoricamente inexplicável e incompreensível – um “milagre”, chamou-lhe – através do qual compreendemos por nós mesmos a nossa própria liberdade e provamos a realidade da mesma, não pela argumentação, mas pela acção⁷⁹.

Assim, apesar do papel central da vontade pura ou do “eu verdadeiro” na teoria moral de Fichte, e apesar da sua insistência de que temos um dever de levar em linha de conta os juízos morais de outrem ao empregar as nossas deliberações morais, a sua ética continua a ser uma “ética da autonomia” no sentido forte, na medida em que é *apenas* através de e por virtude do *meu próprio acto de reflexão livremente assumido* que alguma vez conseguirei atingir aquela harmonia ou coerência interna que produz aquele sentimento de certeza que me permite reconhecer aqueles deveres concretos somente por meio dos quais posso “tornar-me quem sou” enquanto um indivíduo finito.

⁷⁷ Wood, e. g., por vezes parece alegar injustificadamente que a “universalidade” das normas éticas para Fichte é inteiramente gerada – ou mesmo essencialmente – por referência aos juízos de outrem e afirma não que “a certeza subjectiva das convicções do ‘eu’ deve alcançar-se através de um processo social ou dialéctico,” mas além disso que o critério material da certeza de uma convicção é o seu “acordo racional com outras através de uma comunicação livre e racional apontando para a verdade objectiva” (Wood, “The ‘I’ as Principle of Practical Philosophy,” p. 106).

⁷⁸ *SE*, p. 174; *SW* IV: 184; *GA*, I/5: 170. Relativamente ao papel importante da discussão moral com outrem no processo de reflexão moral, vide *SE* pp. 219-41; *SW*, IV: 230-53; *GA*, I/5: 209-27.

⁷⁹ *SE*, pp. 183 e 191; *SW*, IV: 193 e 201; *GA*, I/5: 177 e 184.

*

Como também podem ter começado a temer, eu poderia facilmente continuar neste sentido durante muito tempo, identificando e tentando discutir características controversas e problemáticas da ética de Fichte e fazendo o meu melhor para “defendê-las,” quer mostrando que elas foram amplamente mal interpretadas e que Fichte não é de facto culpado de determinados erros que lhe foram imputados, quer afirmando a doutrina em questão e depois tentando mostrar como ela de facto segue – de acordo com a própria consistência implacável de Fichte – de outras características mais fundamentais da *Doutrina da Ciência*, ou simplesmente rejeitando-as categoricamente, mesmo que tenham sido afirmadas por Fichte, pois que inconsistentes com o que entendo serem os seus compromissos filosóficos mais vastos.

Assim, poderia prosseguir considerando a conhecida declaração de Fichte de que temos o dever de lutar infundavelmente por um objectivo que nunca podemos, mesmo em princípio, esperar atingir. Ou poderia tentar defender a sua declaração impressionante de que não existem quaisquer acções e circunstâncias moralmente neutras e nenhum lugar na sua ética para a distinção entre deveres “perfeitos” e “imperfeitos.” Ou poderia considerar a objecção de que a ética idealista de Fichte desvaloriza grotescamente o mundo natural e trata tudo, mesmo o indivíduo finito, como meras “ferramentas” da lei moral. Ou poderia tentar discutir a sua asserção profundamente contra-intuitiva de que existe, em cada situação, um e apenas um curso de acção moralmente correcto ou a sua convicção escandalosa de que a consciência nunca pode errar. Depois, poderia mesmo tentar combater a objecção de que não existe qualquer maneira, dentro dos parâmetros da ética de Fichte, de entender a imputabilidade das acções morais e nenhum lugar nela para o “mal” genuíno. Alternativamente, poderia em vez disso tentar responder a algumas das questões maiores, tais como aquelas levantadas por Karl Ameriks, relativamente à interpretação alegadamente instável e à aplicação do princípio da “primazia da razão prática” em Fichte – tanto na sua filosofia como um todo quanto na sua ética.

Mas à luz de tais dificuldades, porquê sequer incomodar-se? Porquê continuar a dedicar atenção a uma teoria moral que está ao mesmo tempo tão profundamente enraizada numa orientação filosófica – núcleo duro do idealismo transcendental – partilhada por tão poucos (se de facto tem de todo algum expoente contemporâneo) e tão cheia dos seus próprios problemas distintivos? Questões pertinentes, dignas de uma resposta ponderada, no lugar das quais permitam-me partilhar convosco um juízo, de todas as pessoas, de G. E. Moore, que pode ajudar a explicar o encanto continuado do pensamento ético de Fichte. A *Sittenlehre* de Fichte, escreveu

Moore, representa “a mais completa tentativa alguma vez feita para construir um sistema ético completo exclusivamente na base da liberdade.”⁸⁰

Aquelas palavras foram escritas há mais de 120 anos, e durante o período subsequente apenas consigo pensar num filósofo que pode rivalizar com Fichte sob este aspecto: designadamente, Sartre. Enquanto académico, o meu projecto é entender Fichte o melhor que possa e “defender” as suas perspectivas, tal como tentei fazer neste artigo, explicando os seus fundamentos sistemáticos, revelando a sua coerência interna, e discutindo directamente objecções contemporâneas e clássicas ao seu sistema; enquanto um filósofo contemporâneo atraído pela ideia presentemente muito antiquada de uma filosofia fundada em algum sentido profundo da liberdade humana, leio estes dois autores procurando auxílio na ordenação das minhas próprias dificuldades.

⁸⁰ G.E. Moore, Review of A.E. Kroeger’s translation of Fichte’s *System der Sittenlehre*, *International Journal of Ethics* 9 (1889), p. 96.