

FICHTE E A REVOLUÇÃO FRANCESA: INDIVIDUALISMO, DIREITO, PRUDÊNCIA*

Theresa Calvet de Magalhães
FAFICH — UFMG

Resumo: Fichte e a Revolução francesa. Do individualismo à prudência, trata-se de explicitar a evolução política de Fichte, a sua leitura da Revolução Francesa, a sua concepção prática da história e a sua concepção do Estado.

Summary: Fichte and the French Revolution. From individualism to prudence, this paper presents Fichte's political evolution, his interpretation of the French Revolution, his practical conception of history and what the State is in his works.

Em 1770, Fichte descobre, dois anos após sua publicação, a *Crítica da Razão Prática*¹. Não esconde o seu entusiasmo em suas cartas: "Vivo num mundo novo após ter lido a *Crítica da Razão Prática*: ela destrói proposições que acreditava irrefutáveis, prova coisas que acreditava indemonstráveis, como o conceito de liberdade absoluta, de dever, etc... Antes, não havia para mim um outro sistema a não ser o da necessidade. Agora, é de novo possível escrever a palavra *moral*..."².

Em fins de 1793, início de 1794, contra Rehberg (*Investigações sobre a Revolução Francesa*, 1793)³ e o pensamento contra-revolu-

* Uma primeira versão deste texto foi apresentada na mesa-redonda: "Kant, Fichte e a Revolução Francesa", no Colóquio: "1789 Sombras e Luzes", promovido pela ANPOF, em outubro de 1987.

1. Cf. X. LÉON, *Fichte et son temps*, I, Paris, A. Colin, 1922, pp. 85ss.

2. Carta a Weissshuhn citada por A. RENAUT, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986, p. 61.

3. A.-W. REHBERG, *Untersuchungen über die Französische Revolution*. Ver resumo desta obra em X. LÉON, *Fichte et son temps*, I, pp. 176-180.

cionário que se propagara rapidamente depois da publicação, em 1790, do primeiro panfleto importante contra a revolução francesa (as *Reflexões sobre a Revolução Francesa*, de E. Burke⁴), Fichte, querendo não apenas pensar, mas agir, e partindo dos princípios kantianos, publica as suas *Contribuições para a Retificação dos Juízos do Público sobre a Revolução Francesa*⁵. Trata-se de uma obra polêmica na qual ele julga a legitimidade da revolução francesa e mais especificamente a obra dos autores da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e da Constituição (liberal) de 1791, não a partir do tribunal da história, mas a partir da lei moral ou lei do dever, uma lei que se encontra no nosso Eu, "na sua forma pura e originária" (p. 93). O problema da legitimidade da revolução é na sua essência o problema da moralidade da revolução⁶. A legitimidade de toda ação livre deve ser julgada, segundo Fichte, a partir do "fato da razão" tal como Kant o definiu, isto é, a partir da lei moral ela mesma de que temos imediatamente consciência, e não a partir dos acontecimentos. O pragmatismo histórico (a tese que pretende julgar uma revolução a partir dos ensinamentos da história) é para Fichte mero oportunismo político.

Esse ponto de partida pode ser considerado o fundamento do individualismo político que caracteriza estes escritos de 1793, um individualismo radical⁷ que desemboca no anarquismo. Para reduzir efetivamente a política à moral e para acentuar o caráter não necessário do Estado, Fichte considera o estado de natureza não como estado de guerra, mas como um estado *neutro* no qual o homem só obedece à lei de sua natureza (à lei da liberdade), ou seja, à lei moral (p. 110)⁸. Para A. Renaut, é impossível separar nestes escritos polêmicos a redução do direito natural à moral, a crítica da concepção do estado de natureza como estado de guerra e a negação da necessidade absoluta do Estado⁹.

A revolução francesa é considerada aqui por Fichte como um acontecimento que "interessa à humanidade inteira (...); um rico quadro sobre este grande texto: os direitos do homem e a dignidade do homem" (p. 79). A revolução francesa não pode ser separada da revolução filosófica que a precedeu, a da filosofia transcendental, "uma revolução incomparavelmente mais importante" que teria fornecido a Fichte a *matéria* (p. 80). Esta, ou seja, a liberdade absoluta é a única matéria que a doutrina da ciência, "o primeiro sistema da liberdade", no dizer do próprio Fichte¹⁰, radicaliza e põe como seu fundamento¹¹.

Julgar a legitimidade de uma revolução consiste para Fichte em julgar a partir da lei do dever (um princípio não empírico) a questão mais geral relativa ao *direito* que tem um povo de mudar

4. E. BURKE, *Reflexions on the Revolution in France*. Trad. bras. de R. de Assumpção Faria et alii, Brasília, Edit. UnB, 1982.

5. J. G. FICHTE, *Berträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*. Trad. franc. de J. Barni (*Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la révolution française*, 1858), Paris, Payot, 1974. As nossas referências serão a esta tradução.

6. Cf. P.-Ph. DRUET, *Fichte*, Paris, Seghers, 1977, p. 57.

7. Cf. A. RENAUT, *Le système du droit*, p. 231. Ver também A. PHILONENKO, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1976 (2ª ed.), p. 116.

8. Cf. L. FERRY, *Philosophie politique*, 2, Paris, PUF, 1984, pp. 170-174.

9. A. RENAUT, *op. cit.*, p. 232.

10. Carta a Baggesen em 'abril de 1795, citada por X. LÉON, *Fichte et son temps*, II, 2, p. 288.

11. Cf. R. RODRIGUES TORRES FILHO, *O espírito e a letra. A Crítica da Imaginação pura, em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 247.

a sua constituição política ou a questão mais particular do seu direito de mudar essa constituição de um modo determinado (pp. 86-95) — a questão do direito escapa ao tribunal da história —, isto é, trata-se de legitimar a revolução francesa como ato do povo, e não de avaliar se os meios escolhidos para atingir o fim proposto foram os melhores, dadas as circunstâncias (pp. 95-104). Esta última questão — a da prudência ou sabedoria prática — consiste em comparar os meios escolhidos com o fim e permite a Fichte elaborar a sua própria concepção da história. Não se trata aqui para Fichte de defender um empirismo sem princípios ou de remeter a racionalidade política ao tribunal da história, mas de captar a especificidade dessa racionalidade. No que diz respeito ao homem livre, a história nada sabe — o saber ou a consciência da história (a sabedoria histórica) é para Fichte, nestes escritos, o princípio que fundamenta o pensamento contra-revolucionário, ou seja, o pensamento que reduz o futuro ao passado e o possível o real¹² e é esse saber, enquanto negação da liberdade como liberdade para a história, que Fichte recusa. Esta recusa está ligada à sua convicção profunda, uma convicção que ele partilha com os revolucionários dessa época, de que a revolução francesa marca o começo absoluto da história humana¹³, e de que são necessários princípios práticos para apreciar um acontecimento histórico.

A história, a verdadeira história, começa com a descoberta da liberdade absoluta: é na própria autonomia da consciência individual que o homem descobre a lei de suas ações. Para Fichte, já nestes escritos, a história é orientada em direção ao futuro, é “protensiva”¹⁴. Essa concepção prática da história, na qual o dever é temporalizado a partir de um futuro aberto, apenas esboçada nestas *Contribuições*, permite a Fichte criticar os Estados históricos existentes (as monarquias absolutas) que se opõem ao movimento da liberdade: o pensamento monárquico que os sustenta os conduz não à sua autonegação — e seria essa a verdadeira destinação do Estado para Fichte — mas, ao contrário, a se consolidarem cada vez mais tanto no nível interno como no nível externo (p. 118-124). A compreensão do tempo separa, no entanto, as *Contribuições* das *Preleções relativas à Destinação do Doulo* (1794): ao sustentar que existe um direito natural anterior ao Estado, uma esfera pré-política do direito na qual o homem só obedece à lei moral, Fichte permanece, nas *Contribuições*, discípulo de Rousseau. A história teria sua origem numa “idade de ouro” e é em relação a esse passado longínquo, a esse “estado de natureza” concebido como idade de ouro da moralidade e da liberdade, que o presente é criticado. Na quinta *Preleção*, em 1794, Fichte critica Rousseau e

12. Cf. A. PHILONENKO, *Théorie et Praxis*, p. 102.

13. Caberia aqui perguntar se o “titanismo” dessa concepção da verdadeira história como começo absoluto não é “radicalmente oposto à racionalidade e à sensatez da ação política” e não constitui de fato — é essa a questão crítica colocada por H. de Lima Vaz — “o ato inicial dessa imensa empresa de dominação do tempo”, na qual ele é tentado a ver “o mais constante e tenaz projeto político da modernidade” (*Política e História* (1987), *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo, Ed. Loyola, 1988, p. 252).

14. Cf. R. RODRIGUES TORRES FILHO, *O dia da caça, Ensaios de Filosofia Ilustrada*, São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 20.

afirma que é uma ilusão colocar no passado esse “estado de natureza”: tratar-se ia apenas de um ideal cuja verdade encontra-se no futuro¹⁵. O projeto de uma filosofia prática da história impôs a Fichte não apenas o abandono de toda redução do direito à moral, mas também uma redefinição do direito natural¹⁶.

Nas *Contribuições*, como era então o caso dos discípulos de Kant, Fichte não separa direito e moral, a lei moral é o fundamento do direito. O direito é, por um lado, realmente afirmativo: “Temos o direito de fazer o nosso dever”, isto é, o direito de fazer o que a lei moral nos ordena, “mas não o direito oposto a este” (p. 95). Esse direito, o direito de ser livre, é um *direito inalienável*: “Dizer: tenho o direito de ser livre e de fazer o meu dever significa simplesmente: nada pode e ninguém tem o direito de me impedir de sê-lo ou de fazê-lo” (p. 95). Por outro lado, *podemos* fazer, isto é, temos o *direito* de fazer (esse poder é assim *legítimo*) tudo o que a lei moral não proíbe (p. 94). Esse direito de agir na esfera em que a lei moral não se pronuncia é um *direito alienável* e a função da lei moral é aqui apenas negativa: temos o direito de fazer ou de não fazer o que a lei moral permite (p. 95). As consequências desta distinção são importantes: só os direitos alienáveis podem ser objeto de um contrato, a relação do homem com o Estado é uma mera relação contratual e comercial e não uma relação necessária, nenhuma constituição política é imutável, um povo tem o direito (um direito imprescritível) de mudar a sua constituição política.

No início do primeiro capítulo das *Contribuições*, Fichte apresenta um primeiro esboço de uma teoria do contrato social. Para descobrir o fundamento da obrigação de todos os contratos, ele propõe como ponto de partida um estado pré-político (o estado de natureza) no qual o homem só obedece à lei moral (p. 110). Nesse contexto, todo contrato é apenas uma troca de direitos alienáveis, livremente consentida pelo indivíduo. O contrato social, como todo contrato, é obra de nosso livre-arbítrio. O caráter obrigatório das leis civis procede de sua livre aceitação pelo indivíduo. O domínio da legislação civil corresponde, portanto, à esfera em que a lei moral não se pronuncia: os direitos alienáveis do homem são o objeto de suas disposições (p. 111). O Estado faz parte do mundo sensível dos direitos alienáveis, é apenas um meio e nunca um fim em si — só o homem, ser supra-sensível, possui a dignidade de fim —, e por isso mesmo pode ser modificado ou abolido. A relação do homem com o Estado não é uma relação necessária, mas antes de tudo uma relação contratual e comercial: “O homem e a sociedade são dois comerciantes que estimam a sua mercadoria tão alto quanto esperam poder vendê-la” (p. 112). O homem pode (tem o di-

15. J. G. FICHTE, *Conférences sur la destination du savant* (1794). Trad. franc. de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1980 (2^a ed.), pp. 85-88.

16. Cf. A. RENAULT, *op. cit.*, p. 236.

reito) recusar essa relação. Nenhuma constituição política é imutável; só a forma pura do nosso Eu é totalmente imutável (p. 115). Tudo o que o homem faz pode e deve ser considerado como um meio para atingir no mundo sensível o verdadeiro escopo do homem em si, o seu escopo espiritual, ou seja, o perfeito acordo de sua vontade com a lei da razão (p. 115). As constituições políticas contrárias a este fim e ao progresso da cultura em direção à liberdade (as monarquias absolutas) são condenadas: não apenas podem mas devem ser realmente mudadas (p. 124)¹⁷. Uma constituição que persegue este fim através dos meios os mais seguros deve, ela também, mudar. As primeiras devem ser extintas, são como “um fogo de palha podre que fumeja sem dar luz e calor”. A última se muda por si mesma, “é uma lâmpada que se consome e que se apagaria se o dia raiasse” (p. 126). A cultura do homem, o triunfo de sua razão sobre a sensibilidade, não procede da natureza nem pode ser imputada a um desígnio da natureza: “Toda conduta puramente passiva é justamente o contrário da cultura; a cultura (*Bildung*) se produz (*geschieht*) pela atividade pessoal (*Selbsttätigkeit*) e essa atividade pessoal é também o seu fim (*und zweckt auf Selbsttätigkeit ab*). Nenhum plano de cultura pode, portanto, ser estabelecido de tal modo que a sua realização seja necessária; ele se dirige à liberdade e depende do uso da liberdade” (p. 116). Fichte não apenas critica a idéia, defendida por Kant¹⁸, de que a guerra teria uma função positiva no progresso da cultura (p. 116), mas também toda opressão política — só a liberdade forma.

Nas *Preleções relativas à Destinação do Doulo*, Fichte, opondo-se a Kant, mais uma vez afirma, como o fará em toda a sua obra, que “a vida no Estado não faz parte dos fins absolutos do homem” e que “o fim de todo governo é de tornar o governo supérfluo”¹⁹. É no perecimento do Estado que Fichte encontra, e isso já nas *Contribuições*, definição do fim perseguido por uma política racional. No contexto da reabilitação da ordem jurídica em 1796-1797, ou seja, no *Fundamento do Direito Natural*, essa tese do perecimento do Estado promete muito, porém no futuro, e tolera talvez muito mais no presente: o Estado como máquina complexa é inicialmente necessário. Em 1793, o problema da estrutura e da organização de máquina do Estado não é, nem poderia ser, abordado²⁰.

No terceiro capítulo das *Contribuições*, Fichte retoma a tese da mutabilidade essencial da constituição política, ao aprofundar a sua teoria do contrato social. Para definir a relação entre o homem e o Estado e para justificar a revolução como ato do povo, Fichte considera o homem sob várias relações (p. 148).

17. No Prefácio das *Contribuições*, Fichte é muito mais prudente: “O leitor se enganaria... querendo se precipitar e aplicar estes princípios à sua conduta em relação aos Estados atualmente existentes. (...) A dignidade da liberdade deve levar-se de baixo para cima; mas a emancipação só pode ocorrer sem desordem de cima para baixo” (p. 83).

18. Cf. I. KANT, *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), § 28.

19. *A Destinação do Doulo*, 2ª Preleção, p. 49 da trad. franc.

20. Ver A. PHILONENKO, *op. cit.*, p. 145.

Em primeiro lugar, o homem pode ser considerado como “um ser isolado, só com a sua consciência e o supremo executor das decisões de sua consciência”. A consciência moral é aqui considerada como realidade metafísica ou *Geist*: “A lei, em nome da qual fala o juiz invisível desse tribunal, é a lei moral, na medida em que ela se refere simplesmente a esse mundo espiritual”. Todas as outras relações estão subordinadas a essa instância suprema, ponto de partida de toda a crítica do Estado. Nesse domínio da lei moral, o da consciência moral individual, só há *uma* vontade (p. 131). O princípio de todo direito (tanto o direito natural como o direito contratual e político) é, portanto, a interioridade de uma consciência, “único juiz com Deus de sua vontade como boa”²¹. Em segundo lugar, o homem pode ser considerado como “estando em sociedade, ou como vivendo no meio de outros indivíduos de sua espécie”. Neste domínio, o da “sociedade” no seu primeiro sentido, ou seja, o de “uma relação física de várias pessoas entre si, que só pode ser a sua relação recíproca no espaço” (p. 147), o homem permanece o seu próprio juiz. A sua lei é a lei moral “na medida em que ela determina o mundo dos fenômenos” e é chamada direito natural. Sob esta relação, a consciência moral individual merece o nome de *homem* (*Mensch*)²². Contra Rehberg, Fichte retoma indiretamente as teses de Locke, ao fundar a propriedade ao nível do direito natural²³: “Somos originariamente nossa propriedade... Temos o direito de excluir todos os outros do uso de uma coisa que fabricamos por meio de nossas forças e à qual demos a nossa forma. E é esse direito que nas coisas se chama a *propriedade*. Essa formação das coisas pela nossa própria força é o verdadeiro princípio do direito de propriedade; mas é também o único que o direito natural admite. (...). Temos um *direito de apropriação* sobre a matéria bruta, e um *direito de propriedade* sobre a matéria modificada por nós. O primeiro significa a possibilidade moral; o segundo a realidade moral e física” (pp. 137-140). Em terceiro lugar, no domínio em que o *homem* (uma pessoa moral) firma contratos, ou seja, no mundo dos fenômenos na medida em que esse mundo não é inteiramente determinado pela lei moral, a sua lei é o livre-arbítrio. A lei moral só determina verdadeiramente os direitos inalienáveis. O respeito desses direitos é suficientemente garantido pelo direito natural: “É sem dúvida possível aos homens, quero dizer moralmente possível, viver em sociedade no primeiro sentido desta palavra, isto é, viver uns ao lado dos outros e entre si..., sem ser unidos por um contrato. Isso não significa que eles não têm direitos e deveres recíprocos. A sua lei comum, que determina com rigor suficiente esses direitos e esses deveres, é a lei da liberdade, ou este princípio: ‘Não perturbes a liberdade de nenhuma pessoa quando

21. A. PHILONENKO, *op. cit.*, p. 116.

22. *Ibidem* p. 163; ver também pp. 133-137.

23. Cf. A. RENAUT, *op. cit.*, pp. 299-328.

ela não perturba a tua” (p. 147). A sociedade, no seu primeiro sentido, é para Fichte, nestas *Contribuições*, não apenas anterior a todo contrato, mas condição de possibilidade do Estado. A legitimidade de um contrato, em geral não é primeiro determinada pelo Estado: “Os homens podem também viver em sociedade no segundo sentido desta palavra, isto é, ser ligados por um contrato em geral, sem formar precisamente um Estado, sem ser unidos por um contrato civil” (p. 147). Finalmente, no domínio do contrato civil, o homem é chamado *cidadão* (*Bürger*). O campo de tal contrato particular de um com todos e de todos com um é “uma parte arbitrariamente escolhida no domínio do livre-arbítrio” (p. 148). O domínio do Estado é o mais restrito: corresponde à parte arbitrariamente escolhida no domínio dos contratos em geral ou dos direitos alienáveis (o do livre-arbítrio), o qual é ele mesmo compreendido no domínio do direito natural ou dos direitos inalienáveis, compreendido por sua vez no domínio da consciência moral individual (*Gewissen*), domínio que engloba todos os outros e é a instância suprema.

Partindo de tais princípios, Fichte condena o Estado: “O domínio da consciência compreende tudo; o do contrato social é o mais restrito. Deve, portanto, ser permitido a cada um de se retirar do centro para a circunferência, e até mesmo de sair do domínio do direito natural, se quer viver numa ilha deserta; mas ele não sai nunca do domínio da consciência, porque não é um animal” (p. 149). Essa hipótese de “viver numa ilha deserta” é rejeitada como absurda por Fichte, em 1794: “A tendência comunitária faz parte das tendências fundamentais do homem. O homem é destinado a viver na sociedade; ele tem a obrigação de viver na sociedade; ele não é um homem inteiro..., e ele se contradiz ele mesmo se vive isolado”²⁴. Se Fichte, nas *Contribuições*, consegue legitimar o ato de um indivíduo que rompe o pacto social fundamentando-se nas exigências de sua própria essência, não consegue justificar a revolução como ato de totalidade. A idéia de povo permanece indeterminada no final do terceiro capítulo, um capítulo que tinha justamente por objetivo determinar essa idéia (cf. p. 131). A noção de vontade geral significa aqui para Fichte vontade singular considerada puramente, ou seja, designa apenas a autonomia da consciência e não o *acordo* de consciências *diferentes*²⁵. Fichte tentou justificar a revolução colocando-se na perspectiva definida pela vontade de todos: “Se um indivíduo pode sair do Estado, vários o podem. Ora, estes indivíduos retornam, uns em relação aos outros ou em relação ao Estado que abandonam, ao simples direito de natureza. Se aqueles que se separaram querem reunir-se mais estreitamente e firmar um novo contrato civil... eles têm o direito

24. *A Destinação do Douto*, 2ª Preleção, p. 48 da trad. francesa.

25. A. PHILONENKO, *op. cit.*, pp. 204-205.

de o estabelecer em virtude do direito natural... — Um novo Estado se formou. A revolução, que até agora abraça apenas uma parte, foi realizada. — Que vários indivíduos se liberem do antigo contrato e que se unam por meio de um novo contrato é o que pertence à natureza de cada revolução. Estas duas coisas são legítimas (...). Aqueles que saíram da antiga união podem, portanto, formar uma nova união e fortalecer a sua relação pela adjunção voluntária da maioria; têm perfeitamente esse direito. Se, finalmente, a antiga união já não tem aderentes, e se todos se voltaram voluntariamente para uma nova associação, a revolução *inteira* foi legitimamente realizada" (p. 159). Para apoiar a tese de que vários indivíduos podem sair do Estado e criar uma nova associação, Fichte mostra a divisão do Estado numa multiplicidade de Estados e aproveita essa oportunidade para criticar os Estados realmente hostis dentro de Estado: os judeus²⁶, os militares, a nobreza, a Igreja (pp. 160-163). O Estado é apenas um meio e um meio que o homem pode perfeitamente dispensar visto que não lhe deve nada, nem a propriedade, nem a cultura: "... estabelecemos que ele só existe ele mesmo graças à sociedade. Que ele agradeça ele mesmo a sociedade o que lhe deve; nós nos entenderemos bem com ela sem a sua mediação" (p. 157).

O individualismo radical das *Contribuições* resulta não apenas dos princípios da crítica do Estado adotados por Fichte, uma crítica que desemboca no anarquismo, mas também da tradição liberal na qual estes escritos politicamente se inscrevem e que ele radicaliza ao ratificar o liberalismo econômico absoluto. Toda intervenção do Estado no regime da propriedade é uma violação do direito natural: Fichte é obrigado a reconhecer a legitimidade de um sistema econômico que ele considera profundamente injusto e ele tenta, sem sucesso, acrescentar às teses liberais corretivos de cunho socialista. Exige, por exemplo, a supressão do direito de herança: "A partir do momento em que um homem deixa o mundo dos fenômenos, ele perde os seus direitos nesse mundo... A humanidade inteira é a herdeira legítima de cada morto" (p. 144). Mas estes corretivos permanecem, insiste com razão Druet, "inconseqüências nesta obra ultraliberal"²⁷.

A lei do dever pode ser considerada um princípio para exigir a destruição das instituições políticas contrárias ao escopo espiritual do homem, mas não se vê como pode ser transformada num princípio positivo de construção do Estado no mundo sensível: o dualismo do mundo sensível e do mundo inteligível termina com a desvalorização de toda construção no mundo sensível²⁸. Ao fazer da autonomia o seu ponto de partida, Fichte foi de fato obrigado a limitar-se à reivindicação da liberdade de

26. "No seio de quase todos os países da Europa se estende um Estado poderoso, animado por sentimentos hostis, e que, em certos Estados, oprime terrivelmente os cidadãos; quero falar dos judeus. Não acredito e espero demonstrá-lo... que esse Estado seja a tal ponto temível pelo fato de que forma um Estado separado e fortemente unido, mas sim porque está fundado no ódio por todo o gênero humano. (...) Num Estado em que o rei, por mais absoluto que seja, não tem o direito de tomar minha cabana paterna e onde posso fazer valer meu direito contra um ministro todo-poderoso, o primeiro judeu que aparecer está livre para pilhar-me impunemente, se ele quiser. Vós todos sois testemunhas disso, não podeis negá-lo, e pronunciais as palavras tão doces de tolerância, de direitos do homem e do cidadão, enquanto lesais em nós os primeiros direitos do homem. (...) Mas quanto a lhes dar direitos civis, não vejo nenhum outro meio a não ser o de cortar a cabeça de todos numa bela noite e de colocar no seu lugar uma outra que não contenha mais uma única idéia judia. Não conheço um outro meio para nos defender contra eles, a não ser o de conquistar para eles a terra prometida e mandá-los todos para lá" (pp. 160-161).

27. P.-Ph. DRUET, *op. cit.*, p. 62.

28. Cf. A. PHILONENKO, *op. cit.*, p. 159.

pensar, mantendo-se, pelo menos quanto a esse ponto, fiel à *Aufklärung* e a Kant. As questões políticas é que acabaram por separar Fichte de Kant: “Justificar a Revolução Francesa em nome dos princípios kantianos se revela impossível, a não ser ao preço de consentir uma destruição total da realidade política. Conseqüentemente, trata-se ou de renunciar a legitimar a revolução ou de abandonar os princípios kantianos. Fichte vai adotar a segunda solução e vai elaborar novos princípios ‘metafísicos’ com a intenção expressa de fundar finalmente a verdadeira política. A *Doutrina da ciência* de 1774 foi edificada sobre as ruínas da reflexão política das *Contribuições* e para dar nascimento a uma nova filosofia do Estado. A abordagem fichtiana vai... de uma intenção política determinada à filosofia primeira”²⁹.

Em 1806, após a derrota da Prússia, tendo abandonado Berlim antes de esta cidade ser invadida pelo exército de Napoleão, Fichte refugia-se em Königsberg, estuda italiano, traduz a *Divina Comédia* de Dante e aprofunda a sua leitura de Maquiavel³⁰. Publica em 1807 um estudo sobre Maquiavel no qual afirma o seguinte: “Desde a Revolução Francesa, as doutrinas dos direitos do homem, da liberdade e da igualdade primordial de todos — que constituem, sem dúvida, os fundamentos eternos e inabaláveis de toda ordem social, os quais não podem ser combatidos por nenhum Estado, mas exclusivamente sobre os quais não é possível nem fundar um Estado, nem administrá-lo — têm sido tratadas até mesmo por alguns de nossos compatriotas, no fogo do combate, com um acento demasiado entusiasta e como se elas conduzissem na arte política ainda mais longe do que fazem efetivamente”³¹. Separando agora política e moral, Fichte defende uma política da força no que diz respeito às relações de um Estado com outros Estados: “Um príncipe está ligado na sua vida privada... às leis universais da moral. (...); mas na sua relação com os outros povos, não há nem lei nem direito, a não ser a lei do mais forte; essa relação justifica entregar nas mãos responsáveis do príncipe os direitos divinos de soberania sobre o destino e a administração do mundo, elevando-o acima dos interditos da moral individual, numa ordem ética superior cujo conteúdo material está inscrito na fórmula: *salus et decus populi suprema lex esto*”³². Neste estudo sobre Maquiavel, Fichte defende a hipótese metodológica seguinte: “O princípio da política de Maquiavel, que é também o nosso... assim como o princípio de toda teoria coerente do Estado, está contido no texto seguinte (*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L I, cap. 3): “Quem quiser fundar uma república (ou em geral um Estado) e lhe dar leis, deve pressupor (*voraussetzen*) que todos os homens são maus...”. Não é de modo

29. P.-Ph. DRUET, *op. cit.*, p. 63.

30. Cf. X. LÉON, *Fichte et son temps*, II, 2, p. 20.

31. J. G. FICHTE, *Sur Machiavel écrivain et sur des passages de ses oeuvres* (1807), in: *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*. Trad. franc. de L. Ferry e A. Renaut, Paris, Payot, 1981, p. 63.

32. *Ibidem*, p. 62.

nenhum necessário aqui considerar a questão de saber se os homens são efetivamente... maus ou não. O Estado enquanto instituição coerciva (*Zwangsanstalt*) os pressupõem necessariamente assim, e só esta pressuposição funda a existência do Estado"³³. Essa hipótese metodológica, válida no nível da pragmática política definida pela prudência (*Klugheit*), dita a política internacional que Fichte resume em duas regras: "daí se seguem duas regras fundamentais. A primeira...: agarrar, sem perda de tempo, toda ocasião de se fortificar na sua esfera de influência e extirpar até as suas raízes todo germe que nos ameaça nessa esfera antes que tenha tido o tempo de se desenvolver... . A segunda regra: jamais fiar-se na palavra de um outro Estado"³⁴. No contexto de uma filosofia da história, cuja estrutura foi profundamente modificada em relação à concepção prática da história esboçada nas *Contribuições* e explicitada nas *Preleções relativas À Destinação do Douro — a dos Traços característicos do tempo presente* (1804) —, essa hipótese metodológica acaba confirmada pelo estado presente da humanidade e é, assim, transformada num juízo sobre a corrupção intelectual e moral do "tempo presente"³⁵.

Entre estes dois escritos de circunstâncias, um que julga a legitimidade da Revolução Francesa contra Rehberg e no qual Fichte, herdeiro de Kant e da tradição liberal, radicaliza a lógica do individualismo, e o segundo, no qual frente à derrota da Prússia e à invasão francesa reabilita Maquiavel e a sua lógica da ação política, ele publica, em 1796-1797, o *Fundamento do Direito Natural* segundo os princípios da doutrina-da-ciência (*Grundlage des Naturrechts nach der Prinzipien des Wissenschaftslehre*)³⁶ e, em 1800, *O Estado Comercial Fechado* (*Der geschlossene Handelstadt*), uma obra que dissocia definitivamente democracia política e democracia econômico-social ao defender o socialismo de Estado³⁷.

Em 1796, a Revolução Francesa, independentemente de seus excessos, destruiu o mundo feudal. Cabe agora a Fichte confiar ao Estado legítimo (à República) os direitos fundamentais que protegem de fato a liberdade. Trata-se, portanto, de uma reabilitação jurídica do Estado, concebido aqui como "estado de natureza" do homem³⁸. Essa reabilitação jurídica vai conduzir Fichte nos seus escritos de 1806-1807 e mais especificamente na série de conferências feitas em Berlim em 1813 (*Doutrina do Estado*, publicada em 1820) a reforçar cada vez mais o papel do Estado³⁹.

Se no *Fundamento do Direito Natural*, Fichte afirma, em perfeito acordo com Kant, que o homem só se torna homem entre os homens e que os indivíduos só se tornam homens pela educação (pp. 54-55), em nenhum momento é atribuído ao Estado o papel

33. *Ibidem*, pp. 55-56.

34. *Ibidem*, pp. 59-60.

35. Cf. A. RENAUT, *op. cit.*, p. 344 e pp. 455-458. Ver também K. HAMMACHER, "Comment Fichte accède à l'histoire", *Archives de Philosophie*, 25 (1962): 388-440.

36. J. G. FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*. Trad. française de A. Renaut, Paris, PUF, 1984. As nossas referências serão a esta tradução.

37. P.-Ph. DRUET, *op. cit.*, p. 84.

38. J. G. FICHTE, *Fondement du droit naturel*, p. 163.

39. P.-Ph. DRUET, *op. cit.*, pp. 86-96.

de educador da humanidade. Fichte limita-se a dizer que cabe aos pais educar os seus filhos e ao Estado garantir necessariamente aos pais as condições de possibilidade dessa educação (pp. 368-372). A educação é, neste contexto, solidária da descoberta da liberdade em sua pureza não apenas como condição da possibilidade da doutrina-da-ciência, mas também como condição de sua compreensão: "Quando na educação, desde a mais tenra juventude, o fim principal e a meta visada for desenvolver a força interior do discípulo, e não imprimir-lhe uma direção; quando se começar a formar o homem para seu próprio uso e como instrumento de sua própria vontade, e não como instrumento inanimado para ser formado por outros, então a doutrina-da-ciência será universalmente inteligível e facilmente inteligível"⁴⁰.

40. J. G. FICHTE, *Segunda Introdução à Doutrina da Ciência*, 1797, *Sämtliche Werke*, I, p. 506.

O Estado permanece, nesta obra, um meio e não um fim absoluto. Por um lado, Fichte separa o direito da moral e, por outro lado, separa o direito da história. A doutrina do direito "deve ser uma ciência específica e autônoma" (p. 26) e, enquanto tal, esta obra de Fichte é considerada por A. Renaut como a primeira "teoria pura do direito"⁴¹. A dissociação entre direito e moral está ligada à preocupação política de garantir a realização da comunidade jurídica (o conceito de direito torna-se real e designa uma comunidade de seres livres), mas também ao fato de que Fichte não toma mais como ponto de partida o indivíduo como ser isolado a sós com a sua consciência, mas o indivíduo como "conceito recíproco" ou como "interpersonalidade". Não é possível deduzir o conceito de direito, isto é, "o conceito da relação necessária de seres livres uns com os outros" a partir da lei moral (pp. 68-69). Essa separação do direito e a moral permite a Fichte redefinir o direito natural — tratar-se-ia de um "conceito abstrato", um conceito que não possuiria "uma significação real", ou seja, uma simples *ficção* (pp. 126-127). Só podemos falar em direito natural ou de qualquer relação jurídica possível entre homens "numa comunidade e sob leis positivas" (p. 162). Mas isso não significa que, ao negar agora a existência de uma esfera pré-política do direito, Fichte abandona ou recusa o tema dos direitos humanos. O Estado ele próprio torna-se "o estado de natureza do homem" e as suas leis devem ser "o direito natural realizado" (p. 163). O homem passa a ser definido como *ser de direito*: o verdadeiro direito do homem consiste na possibilidade de adquirir direitos (pp. 393-394)⁴². Apesar de ser totalmente autônoma no seu mecanismo, a esfera jurídica não é auto-suficiente no que diz respeito à justificação de sua existência: a lei moral é que dá de fato à regra jurídica da limitação recíproca das liberdades o seu valor e a sua justificação. O direito permanece, portanto, quanto ao seu valor,

41. A. RENAUT, *op. cit.*, p. 222.

42. *Ibidem*, pp. 216-217.

subordinado à moral. A relação entre direito e moral é invertida: o direito torna-se a condição indispensável da moralidade e o Estado é agora o meio necessário para realizar a moralidade⁴³. A liberdade de pensar não é mais considerada como um *direito*: tanto a liberdade de pensar como a liberdade de consciência dizem respeito a um outro tribunal, o da consciência moral individual que possui *deveres* e não *direitos* (p. 70).

A relação do direito e da história não pode ser separada da concepção prática da história defendida por Fichte. Fundar o direito no movimento da história significaria não apenas fazer do homem um mero instrumento de um plano universal (Providência ou Natureza), mas também impossibilitaria a distinção entre o *direito* e o *fato*⁴⁴. Uma vez que o problema a ser solucionado é o da realização do direito, sem recorrer a uma boa vontade ou a uma razão na história, isto é, sem sair da esfera jurídica, Fichte remete o direito exclusivamente ao funcionamento da máquina política, o que explica o privilégio do direito político nesta obra⁴⁵.

Explicitamente, a doutrina do direito político apresenta-se como devendo solucionar a antinomia entre a lei jurídica e uma consequência deduzida da mesma lei jurídica: por um lado, a lei jurídica garante a autonomia do indivíduo em relação ao Estado, por outro lado, essa mesma lei exige a reabsorção do indivíduo no Estado (pp. 116-117). Esta antinomia é interpretada por A. Renaut como sendo a antinomia entre a tradição liberal e a tradição absolutista e pode ser reduzida no nível lógico, segundo ele, a uma oposição de subcontrárias⁴⁶.

Toda a sua leitura do *Fundamento do Direito Natural* consiste em justificar a seguinte tese: "a síntese que Fichte busca em 1796-1797, como solução da antinomia do direito político, é a síntese republicana"⁴⁷ e ao fazê-lo explicita o que está em jogo na tese do liberalismo e na antítese do absolutismo. O individualismo seria para ele a raiz comum destas duas tradições; o modo como é compreendido o esta de natureza (paz ou guerra) determina a opção em favor da tese ou da antítese⁴⁸. Para A. Renaut, Fichte teria construído a primeira teoria do direito que consegue livrar-se do que predeterminava o conteúdo de todas as doutrinas modernas do direito: a opção individualista e a determinação, positiva ou negativa, do estado de natureza. E ele o teria feito ao elaborar uma teoria da soberania absoluta da lei (a lei é considerada aqui como uma ação), uma teoria do direito na qual a possibilidade de uma ação numa comunidade equivaleria à sua legalidade (teríamos, assim, uma sociedade transparente em relação ao Estado), uma teoria que opera, por meio do

43. *Ibidem*, p. 250. Ver também P.-Ph. DRUET, *op. cit.*, pp. 74-83.

44. A. RENAUT, *op. cit.*, pp. 243-247.

45. *Ibidem*, pp. 248-252.

46. *Ibidem*, pp. 273-283.

47. *Ibidem*, p. 261.

48. *Ibidem*, p. 345.

49. *Ibidem*, pp. 371-401.

50. *Ibidem*, pp. 401-431.

51. A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, pp. 52-53.

52. P.-Ph. DRUET, *op. cit.*, p. 83.

53. *Ibidem*, pp. 107-120.

dogma republicano da soberania da lei, a síntese entre liberalismo e absolutismo⁴⁹. O tema do contrato social ocuparia nesta teoria o lugar de mediação entre o conceito universal de uma comunidade fundada na soberania da vontade geral e a prática política. Fichte teria transformado esse tema num *esquema* e, ao fazê-lo, conferiu-lhe um estatuto inédito nas teorias contratualistas, um estatuto que lhe permitiu, afirma Renaut, não cair no individualismo político. Ao fornecer ao conceito de vontade geral a imagem de árvore que figura o Estado como totalidade orgânica, o esquema contratualista manifesta para Renaut "a identidade liberal-socialista da síntese buscada"⁵⁰. Não nos cabe aqui analisar os méritos desta leitura.

Para Philonenko, a verdadeira originalidade de Fichte nesta obra, consistiria em sua nova concepção da propriedade⁵¹: não se trata mais de um direito pré-político, mas de uma atividade livre (um trabalho que dá o direito à vida) definida pelo Estado. O direito de propriedade significa que "todo homem deve poder viver de seu trabalho" (p. 223) — deixa de ser considerado um direito substancial. Essa nova concepção funcionalista da propriedade é a origem de *O Estado Comercial Fechado*, uma obra na qual Fichte orienta-se nitidamente para Philonenko em direção a uma concepção socialista do Estado, conforme os mais avançados ideais da Revolução Francesa, em particular os de Babeuf, uma concepção que será retomada por Jean Jaurés, em 1892, na sua tese *Les origines du socialisme allemand*.

Para Druet, o *Fundamento do Direito Natural* oscila constantemente entre os pólos opostos do totalitarismo e do liberalismo, do universalismo e do individualismo: "Fichte sempre se mostrou de fato o adversário da democracia política e o caloroso partidário da democracia socioeconômica. Essa ambivalência em relação à democracia só poderia dar origem a um pensamento conflitante, enquanto o filósofo tentava estabelecer um sistema democrático global. A contradição desaparecerá, pelo contrário, quando a democracia política será sacrificada à democracia social..."⁵².

Em 1804, com o estabelecimento do Império e a coroação de Napoleão, "o homem sem nome" como o denomina Fichte⁵³, termina, por parte deste filósofo, a sua legitimação da Revolução Francesa e a sua reabilitação jurídica da República. A Revolução de 1789 foi traída, não pode nem mesmo ser considerada uma ditadura justa. Trata-se agora, no nível dos princípios de uma pragmática política, de escolher e de preparar uma resistência prudente, uma resistência que consiste em grande parte na proposta de uma educação nacional. E é neste

contexto que os *Discursos à Nação Alemã* (1807) deveriam ser lidos⁵⁴.

Fichte traiu a Revolução ou simplesmente quis ser fiel a si mesmo? A explicitação da evolução política de Fichte teria de levar em conta o conjunto de sua obra e mais especificamente a sua última filosofia da história. Se o que se busca hoje, ao questionar as razões de ser das sociedades políticas contemporâneas, é uma efetiva universalização dos direitos humanos, cabe perguntar se a atual volta a Fichte é precipitada ou, ao contrário, realmente fecunda.

Endereço da autora:

C.P. 2526

30161 — Belo Horizonte — MG

54. Cf. A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Fichte*, pp. 175-209.