

UMA PROBLEMÁTICA POLÍTICA MODERNA: LUC FERRY E A VOLTA A FICHTE

Theresa Calvet de Magalhães
UFMG

Luc Ferry, nos dois primeiros volumes de *Philosophie politique* (1984), volta ao jovem Fichte e tenta explicitar a possibilidade de uma teoria política que evitaria ao mesmo tempo o risco de totalitarismo no qual caiu, a seu ver, o marxismo e o risco do irracionalismo e do amoralismo que caracterizam, segundo ele, as desconstruções fenomenológicas da modernidade e mais especificamente a de M. Heidegger e a de L. Strauss. No terceiro volume de *Philosophie politique* (1985), escrito em colaboração com A. Renaut, estes dois autores encontram no criticismo os elementos de uma fundação filosófica do discurso contemporâneo dos direitos do homem. A retomada da reflexão kantiana e fichteana relativa ao direito conduz estes dois autores à proposta da Idéia republicana como critério para julgar a realidade histórica atual.

Luc Ferry, in the first two volumes of *Philosophie politique* (1984), returns to the early Fichte and proposes an interpretation designed to reestablish the possibility of a political theory that would escape both totalitarianism (marxism, according to him, fell into such a polity) and what he considers the irrational and amoral tendencies of Heidegger's and Strauss' deconstructions of modern age. In the third volume of *Philosophie politique* (1985), written together with A. Renaut, these two authors find in "criticism" the elements for a philosophical foundation of the contemporary discourse on human rights. Returning to Kant's and Fichte's views about law, these two authors defend the Idea of the republic as a criterion by which present historical reality is judged.

Foi a partir da leitura de Fichte proposta por Alexis Philonenko em *La liberté dans la philosophie de Fichte* (1966) e também em *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793* (1968)¹ que Luc Ferry, nos dois primeiros volumes de *Philosophie Politique*,² volta ao jovem Fichte e tenta explicitar a possibilidade da teoria política moderna. Trata-se de uma reflexão que permanece fiel ao criticismo, isto é, que pretende conservar tanto a razão — a idéia da racionalidade perfeita do real (a idéia de sistema) — dando-lhe um estatuto crítico, ou seja, limitando-a e não destruindo-a, ao fazer dela não uma verdade ontológica, mas um princípio metódico para a reflexão (um uso metódico que permite dar sentido ao mundo), como a vontade — a idéia de liberdade pensada como capacidade de agir espontaneamente de acordo com a representação de fins — dando-lhe um estatuto crítico, isto é, fazendo dela um uso metódico, pensando-a como horizonte de sentido e não como verdade ontológica.

Esse retorno à tradição criticista tem por objetivo evitar ao mesmo tempo o risco do totalitarismo no qual caiu, a seu ver, o marxismo³ e o risco do irracionalismo e do amoralismo que caracterizam, segundo ele, as desconstruções fenomenológicas da modernidade e mais especificamente a de Martin Heidegger e a de Leo Strauss.⁴ Ao propor uma releitura da filosofia crítica, L. Ferry quer unir a desconstrução heideggeriana da onto-teologia e uma certa referência à subjetividade. Somente esta referência a uma subjetividade que possui agora o estatuto de *sentido (sens)*, e não mais de verdade ontológica, permitiria, segundo ele, a constituição de uma filosofia da finitude radical.

Não se trata, para Luc Ferry, de renunciar aos conceitos modernos de razão, de liberdade e de igualdade, mas de mostrar como a modernidade pode efetuar a sua própria autocrítica. O seu projeto está, assim, situado na problemática do criticismo. O pensamento do jovem Fichte seria, neste sentido, segundo ele, exemplar.

O que o interessa na crítica criticista da metafísica (a de Kant e a de Fichte) é o fato de ela autorizar, segundo ele, uma reflexão perfeitamente rigorosa no que diz respeito aos usos legítimos possíveis da razão *depois* de sua crítica.

Luc Ferry explicita nos dois primeiros volumes de *Philosophie Politique* (1. *Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes* e 2. *Le système des philosophies de l'histoire*), publicados em 1984, como a crítica da metafísica que se encontra na obra de Fichte *Princípios da Doutrina da Ciência*⁵ — *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795) —, uma crítica radical de todas as ilusões dogmáticas totalizantes, segundo ele, torna-se inevitável-

1. Alexis Philonenko, *Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Vrin, 1966 (reedición 1980). Abreviadamente L.H. *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris, Vrin, 1968 (2ª e 1976).

2. Luc Ferry, *Philosophie Politique*, vol. 1: *Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes* (1984), vol. 2: *Le système des philosophies de l'histoire* (1984). L. PUF (Abreviadamente PhP 1 e PhP 2). Luc Ferry e Alain RENAUT, *Philosophie Politique*, vol. 3: *Les droits de l'homme à la républicaine*. Paris, 1985 (Abreviadamente PhP 3).

3. PhP 2: 28-30. Não encontramos nesta obra simpatia por parte do autor com relação ao marxismo; ao contrário, temos é uma crítica da mesma interpretação marxista da história, interpretada esta que, ao combater a representação hegeliana da história com a representação fichteaniana da história — duas representações rigorosamente antitéticas, para L. Ferry — poderia ser considerada, segundo ele, como uma relação com o totalitarismo estaliniano (PhP 2: 30); nem a filosofia da história em Hegel, nem a filosofia da história em Fichte, consideradas paradamente, podem ser interpretadas, a seu ver, como constituindo o fundamento intelectual do totalitarismo (PhP 2: 28-30).

4. PhP 2: 11-17 e 85-86; PhP 1: 37-40 e 53-103. Também "Heidegger's question: essai de critique interne" e "La question de l'éthique après Heidegger" em L. Ferry, Renaut, *Système et Critique*. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine. Bruxelles, Ousia, 1984, pp. 11-17.

dução de *Grundlage* por Princípios e não "fundação" ou por fundamento" é de Philonko (veja-se LII: 98-99). *L'oeuvre de Fichte*. Paris, 1984, p. 41). A obra foi traduzida, no Brasil, por Rubens Rodrigues Torres Filho (*A Doutrina da Ciência de 1794*). São Paulo: Pensadores, São Paulo: Abril Ed., 1980, pp. 100-101).

A obra foi traduzida recentemente, na França, por Alain Renaut: *Fichte ou le Droit Naturel*. Paris, 1984.

334 e PhP I: 111-112, 184-185.

Doutrina da Ciência de Fichte, pp. 44

162 e *L'oeuvre de Fichte*, p. 27.

mente política à medida que visa ao estabelecimento de um espaço público de intersubjetividade ou de comunicação. Este espaço de intersubjetividade não é o da estética, como em Kant (cf. *Crítica da Faculdade de Julgar*), mas o do direito e da política. A elaboração sistemática dessa crítica da razão nos *Princípios da Doutrina da Ciência* permitiu a Fichte fundar na sua obra *Fundamento do Direito Natural*⁶ — *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796-1797) — um pensamento dos valores jurídicos que escapa, segundo L. Ferry, a uma metafísica "ingênua" da subjetividade, pensamento que será o fio condutor de toda a reflexão de L. Ferry e de A. Renaut relativa à problemática dos direitos do homem enquanto momento do político no terceiro volume de *Philosophie Politique* (3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine), publicado em 1985.

Fichte começa os *Princípios da Doutrina da Ciência* com uma Dialética Transcendental, ou seja, como explicitou Philonenko, com a desconstrução ou a decomposição da ilusão metafísica. Ele teria adotado, deste modo, um procedimento inverso ao de Kant. Kant, na *Crítica da Razão Pura*, partiu da finitude radical do sujeito, na Estética Transcendental e, em seguida explicitou as estruturas da objetividade, na Analítica Transcendental, só então apresentando a crítica do erro metafísico, na Dialética Transcendental, uma crítica da ilusão metafísica que consiste em identificar a essência e a existência ao deduzir a segunda da primeira.⁷ Fichte, ao contrário, partiu do Eu absoluto como ilusão transcendental e não como o interpretou Hegel, equivocadamente segundo Philonenko, do Eu absoluto que teria sido obtido de modo verídico por meio da intuição intelectual. A desconstrução da ilusão transcendental em Fichte seria, segundo Philonenko, uma construção da verdade: o Eu absoluto é agora pensado como Ideal.

O ponto de partida $Eu=Eu$ não deve ser considerado como uma verdade mas simplesmente como uma ilusão transcendental e ao refletir sobre as condições de possibilidade que permitiram pôr o Eu absoluto, nada impede — "a reflexão é livre e não importa de que ponto ela parte"⁸ — que a reflexão chegue por meio do segundo princípio ($Eu \neq \text{Não-Eu}$) à afirmação de um Não-Eu absoluto. Estes dois primeiros princípios são *construídos pelo filósofo*, elaborados a partir das formas lógicas mais simples seguintes: a afirmação e a negação ($A=A$ e $A \text{ não é} = \text{Não } A$). Não é, portanto, segundo Philonenko, o Eu absoluto que vai do todo àquilo que seria outro que o todo mas sim o filósofo que vai de " $A=A$ " a " $A \neq \text{Não } A$ ". Deste modo, afirma Philonenko, é "ao nível dos pressupostos (lógicos) que comandam as construções dos dois primeiros princípios que se efetua a transição do Eu absoluto ao Não-Eu".⁹ O filósofo é, assim, conduzido à idéia de um Não-Eu

que nega essa totalidade. Temos aí uma contradição que exige ser resolvida: uma vez postos, os dois termos que constituem o Eu e o Não-Eu, será necessário admitir um terceiro princípio sintético que permita conciliar estes dois termos opostos. Trata-se de transformar em oposição sintética o que, ao nível da ilusão, apresenta-se como contradição lógica: “Eu oponho, no Eu, ao Eu divisível um Não-Eu divisível”;¹⁰ o Eu, logo no início deste terceiro princípio, só podendo ser o filósofo, significaria, para Philonenko, o papel ativo do filósofo na construção destes princípios.¹¹ O Eu e o Não-Eu constituem a totalidade daquilo que pensamos como opostos, as suas quantidades opostas mantendo uma relação de reciprocidade. Essa totalidade é a do Eu absoluto que Fichte mantém como substrato da divisão entre o Eu e o Não-Eu finitos. O Eu absoluto permanece: “Ele é ‘imaginado’ como substrato”. Como é impossível abandonar o primeiro princípio, à medida que ele está implicado na construção que conduz até esta oposição, ele será... mantido como um princípio possuindo um “valor regulativo”;¹² o Eu absoluto permanece, portanto, como um princípio metódico para a reflexão.

10. *A Doutrina da Ciência*, 1794, p. 55

11. *L'oeuvre de Fichte*, p.

12. LH: 168.

No entanto, é importante nunca esquecer, insiste L. Ferry, que estes três princípios, como o sugeriu Philonenko, e não apenas o primeiro, são falsos, poderiam ser comparados às três idéias metafísicas que Kant criticou na Dialética Transcendental: a Idéia psicológica (a Idéia de um Eu absoluto), a Idéia cosmológica (a Idéia de mundo) e a Idéia teológica (a Idéia de Deus).¹³ Por isso mesmo Fichte considera, afirma Philonenko, “que os três primeiros princípios estão chamados a se submeter a uma análise dialética, que os purificará dos aspectos dogmáticos que lhes confere o uso da lógica geral... Já que se encontra um pouco de verdade em todo erro, não se pode dizer que os três princípios sejam totalmente falsos; mas, tais como são apresentados, segundo a lógica geral, eles constituem uma ilusão transcendental que é preciso decompor”.¹⁴

13. LH: 256 e PhP1:12

14. “J.G. Fichte” in Châtelet (org.), *História da Filosofia, Idéias, Doutrinas*, vol. 5, Rio de Janeiro: Zahar, 1981 (2ª ed.), p.

No término desta abordagem crítica praticada por Fichte, será necessário, acrescenta ainda L. Ferry,¹⁵ saber subtrair esse substrato das conclusões, isto é, não mais pensar o Eu absoluto como substrato presente no início da dialética para o captar em sua verdade, ou seja, como *idéia moral* situada exclusivamente no futuro. O Eu absoluto é deste modo concebido por Fichte como Ideal ao qual tende o Eu finito (a consciência finita) oposto e ligado ao mundo. O conceito fichteano de esforço é que expressa a relação entre a consciência finita e o Ideal; o que aparece primeiro na consciência é o esforço para realizar o Ideal: “E assim, pois, a essência do eu está gora determinada... O eu é infinito, mas meramente segundo seu esforço; esforça-se para ser finito. Mas no

15. PhP 2: 196

próprio conceito de esforço já está contida a finitude, pois o que não é *contrariado* (*widerstrebt*) não é um esforço."¹⁶ No esforço, explicita Philonenko, "a consciência finita postula o seu *ser absoluto*. Em outras palavras, ela postula a necessidade de seu futuro como primeiro momento de sua existência".¹⁷ O conceito fichteano de esforço não é estranho à constituição do tempo: o sujeito deve poder captar-se no seu esforço como origem do tempo. Toda a dialética, em Fichte, escreve por sua vez L. Ferry, "vai consistir em fazer aparecer como futuro, como uma tarefa a ser desenvolvida na história o que inicialmente era posto como substrato anterior à aparição do mundo e da temporalidade (do Não-Eu)".¹⁸ O tempo, *do ponto de vista prático*, esclarece Philonenko, é gerado a partir do futuro: "o tempo apóia-se, assim, no projeto do Eu e encontra na *liberdade* e no seu *dever-ser* o seu fundamento primeiro e último".¹⁹

O Eu absoluto enquanto ilusão transcendental é o primeiro momento dos *Princípios da Doutrina da Ciência* (§ 1 da Primeira Parte); do primeiro momento até o final da primeira seção do §4, Fichte desenvolve a dialética transcendental — este desenvolvimento termina com a elucidação da faculdade da imaginação transcendental, isto é, com a exposição do esquematismo transcendental. A imaginação transcendental, "essa faculdade, quase sempre ignorada, que compõe, a partir de constantes contraposições, uma unidade, que se introduz entre momentos que teriam de suprimir-se mutuamente e, através disso, mantém a ambos; — é unicamente ela aquilo que torna possíveis a vida e a consciência, e em particular a consciência como desenvolvimento de uma série temporal".²⁰ A imaginação transcendental designa, em Fichte o ato produtor do tempo. O tempo, definido pelo movimento da imaginação, une o sujeito e o objeto (o Eu e o Não-Eu). A verdade do Eu é, deste modo, a temporalidade. Só agora pode começar a Doutrina da Ciência como lógica da verdade: "A doutrina-da-ciência deve ser uma história pragmática do espírito humano. Até agora trabalhamos apenas para ganhar acesso a ela; apenas para poder indicar um *factum* indubitado. Temos esse *factum*; e de agora em diante nossa observação, não decerto cega, mas experimentadora, pode seguir tranqüilamente a marcha dos acontecimentos".²¹ A segunda seção do §4 dos *Princípios da Doutrina da Ciência* explicita essa história pragmática do espírito humano: é nela que encontramos a dedução da representação que se decompõe em sensação, imaginação, entendimento, juízo e razão. O Eu da reflexão natural, o Eu efetivo, tendo-se tornado razão encontra-se agora ao mesmo nível do próprio filósofo. A imaginação transcendental como mediação, por um lado, da sensação e do entendimento e, por outro lado, do juízo e da razão, pode ser considerada, nesta dedução da representação, como o verdadeiro

nalismo e a ética deveriam, segundo ele, receber o estatuto metódico de princípios da reflexão e não mais serem pensados ontologicamente.³¹ Esta crítica tornaria deste modo possível, para ele, uma filosofia da história na qual o homem é pensado como livre e o futuro como não já determinado desde sempre.

31. PhP 2:244.

Até aqui, L. Ferry conseguiu demonstrar, ao retomar a leitura dos *Princípios da Doutrina da Ciência* proposta por Philonenko, a função reguladora da razão.

Resta ainda demonstrar a função reguladora da idéia fundamental da filosofia prática, a função reguladora da idéia fundamental da ética: a idéia de liberdade. Para isso, L. Ferry vai, por um lado, explicitar as duas primeiras seções da obra *Fundamento do Direito Natural* e, por outro lado, propor uma interpretação "estética" da visão moral ao mundo (da "ontologia prática" ou do que ele chama de teoria da objetividade prática),³² ao privilegiar a *Crítica da Faculdade de Julgar*.

32. *Ibidem*, p. 24

No *Fundamento do Direito Natural*, em 1796, Fichte estabelece uma separação entre a esfera do direito e a esfera da moral: o conceito de direito supõe a intersubjetividade, a comunicação, e não pode ser deduzido da idéia de um dever moral individual. Ou seja, o direito, para Fichte, não pode ser deduzido da individualidade ética e isso porque o homem, segundo ele, não é homem senão entre homens. Ao nível do direito, a noção de individualidade implica a de intersubjetividade. Esta afirmação de Fichte é feita estritamente a partir de seu modo de conceber o homem: "o conceito de homem não é, assim, verdadeiramente o conceito de um indivíduo, este último é algo de impensável, mas é o de um gênero".³³

33. *Fondement du droit naturel*, pp. 54-55.

O que Fichte critica às filosofias anteriores que trataram do direito é de elas não terem demonstrado, e isso anteriormente a qualquer reflexão relativa ao direito, a necessidade de intersubjetividade.

A *Crítica da Faculdade de Julgar* era já, como o explicitou Philonenko,³⁴ uma tentativa para solucionar o problema da intersubjetividade. A originalidade de Fichte, em relação a Kant, consistiu em deslocar a questão da intersubjetividade (e, portanto, a problemática da comunicação imediata entre diferentes sujeitos) da esfera da estética para a esfera concreta e objetiva do direito: ao descrever uma ligação recíproca realmente existente entre os sujeitos (a relação jurídica), Fichte atribuiu à comunicação direta um valor constitutivo.

34. Na introdução à tradução desta obra *Esthétique de la Faculté de Juger*, Paris, Vrin, 1982, 5^a ed. (7-16).

Enquanto que Philonenko insiste no fato de que para Kant o juízo reflexionante estético possui apenas uma validade universal sub-

jetiva e não a validade objetiva dos juízos determinantes (ou seja, a comunicação estética, a única verdadeiramente humana e direta, não possui para Kant, um valor constitutivo) e de que Fichte transforma o pensamento kantiano na medida em pretende atribuir à intersubjetividade (à comunicação direta) não um valor regulativo mas, ao contrário, um valor constitutivo³⁵ — o direito sendo, para Fichte, a condição de possibilidade do mundo da liberdade —, L. Ferry propõe uma interpretação “estética” da problemática da liberdade.³⁶ Trata-se, para ele, de mostrar de que modo a idéia de liberdade deve ser concebida como um princípio da reflexão sobre a história, um princípio doador de sentido, e não como uma verdade ontológica. Toda a análise do corpo humano (do “corpo articulado”), esfera da liberdade individual para Fichte, que se encontra no *Fundamento do Direito Natural*, seria, a seu ver, bastante fiel ao espírito a *Crítica da Faculdade de Julgar*. Essa análise do corpo humano (essa verdadeira “fenomenologia” da liberdade) mostra, segundo ele, que só podemos pensar o homem ao nível dos fenômenos (ao nível da percepção) como um ser livre e dotado de razão, pelo menos como podendo sê-lo.³⁷

No terceiro volume de *Philosophie Politique*, escrito em colaboração com Alain Renaut, um privilégio é dado desta vez à obra de Kant, *Doutrina do Direito (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, primeira parte da *Metafísica dos Costumes*, publicada em 1797). Estes dois autores querem acentuar a originalidade desta obra, já explicitada por Philonenko na introdução à sua tradução francesa da *Doutrina do Direito*.³⁸ Por um lado, a *Doutrina do Direito* estabelece, segundo eles, uma relação entre o direito natural e a *Crítica da Razão Prática* (“ela situa o direito em relação à moral como sendo encarnação da moral e, ao fazê-lo, ... ela acaba por distinguir, a um nível puramente filosófico, a sociedade e o Estado, o privado e o público”³⁹) e, por outro lado, esta obra permitiria, segundo eles, não apenas a passagem do direito natural à teoria política mas também compreender por que motivo só é possível conceber, no quadro do pensamento político moderno, três teorias políticas fundamentais: o anarquismo, o socialismo e o liberalismo.⁴⁰

Ao examinarem criticamente estas três teorias políticas, no que diz respeito às suas relações com os discursos dos direitos do homem, estes dois autores terminam com a explicitação de duas tradições que tentaram, segundo eles, propor uma síntese entre os direitos-formais (as “liberdades”) — direitos políticos — e os direitos-materiais que eles denominam de “*créances*” — direitos sociais —, a tradição social democrata (os representantes franceses desta corrente, e mais particularmente o socialismo democrático de Jean Jaurés⁴¹ e a tradição republicana. É na síntese

republicana — a idéia republicana como síntese real, política, dos direitos-formais e dos direitos-materiais, já teria sido esboçada, segundo eles, por Fichte no seu *Fundamento do Direito Natural*⁴² — que eles encontram o princípio de uma possível solução para a antinomia dos direitos-políticos e dos direitos-sociais, antinomia que continuaria a opor hoje a tradição liberal à tradição socialista.

42. Ibidem, p. 175 e A. Renaut, *Le système du droit*, pp. 431-445.

O discurso republicano relativo aos direitos do homem privilegia, segundo eles, os direitos políticos de participação no poder. Esses seriam os verdadeiros direitos do homem: trata-se de direitos do cidadão, direitos de participação autêntica na soberania e isso por meio do sufrágio universal. Estes direitos políticos, por um lado, pressupõem os direitos-formais e, por outro lado, garantem através de seu próprio exercício, a realização das exigências de solidariedade ou de fraternidade (possibilitam os direitos-materiais).⁴³

43. PhP: 3: 166-181.

É no criticismo que Luc Ferry e A. Renaut encontram os elementos para uma fundação filosófica do discurso contemporâneo dos direitos do homem; nem a tradição hegeliano-marxista, nem a crítica heideggeriana da modernidade ou as reflexões de autores ligados a Heidegger, possibilitariam, para eles, essa fundação.⁴⁴ A retomada da reflexão kantiana e fichtiana relativa ao direito conduz estes dois autores à proposta política, a nosso ver controvertível, república como Idéia da razão. Ambos defendem a Idéia republicana como “Idéia de uma sociedade livre, racional e justa, na qual a lei reinaria totalmente” — esta Idéia poderia ser considerada, para eles, como critério para julgar a realidade histórica atual.⁴⁵

44. *Système et Critique*, p. 218-228.

45. PhP 3:177.

Poderíamos, ao concluir esta sintética apresentação da problemática tratada nos três primeiros volumes de *Philosophie Politique*, afirmar pelo menos o seguinte: “Se non è vero... è bene trovato”?

SÍNTESE NOVA FASE
45 (1989): 61-70

Endereço da autora:
Caixa Postal 2526
30161 — Belo Horizonte — MG