



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marcos Aurélio Pensabem Ribeiro Filho

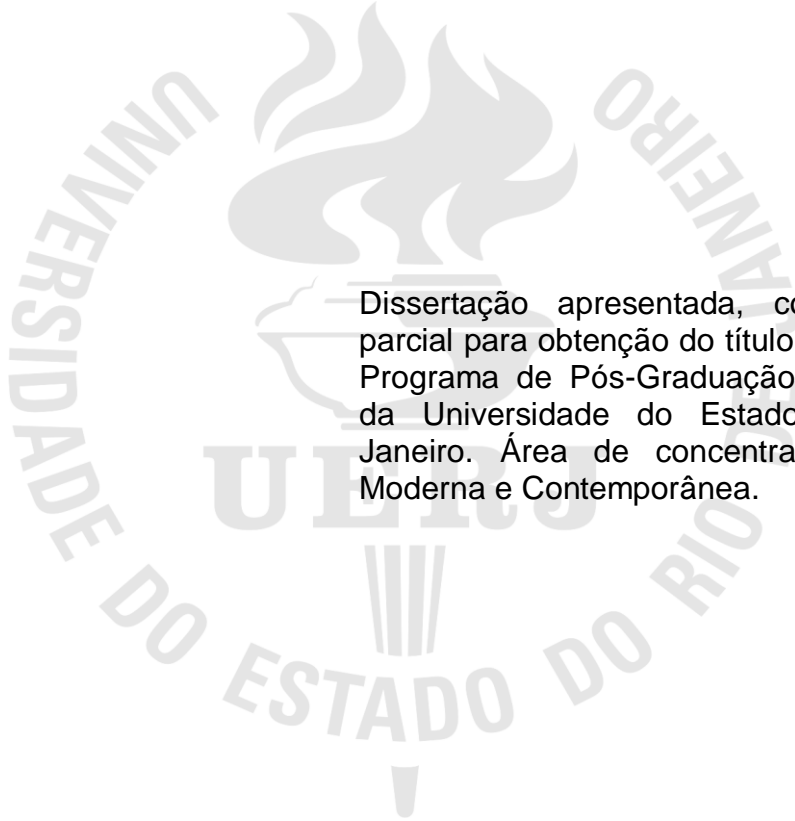
**O problema da fundamentação da intersubjetividade em Fichte no  
período de Jena (1794-97)**

Rio de Janeiro

2012

Marcos Aurélio Pensabem Ribeiro Filho

**O problema da fundamentação da intersubjetividade em Fichte no  
período de Jena (1794-97)**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa

Rio de Janeiro

2012

Marcos Aurélio Pensabem Ribeiro Filho

**O problema da fundamentação da intersubjetividade em Fichte no período de  
Jena (1794-97)**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós- Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 04 de dezembro de 2012.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Giorgia Cecchinato  
Universidade Federal de Minas Gerais

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

F445Ribeiro Filho, Marcos Aurélio Ribeiro Pensabem.  
O problema da fundamentação da intersubjetividade em Fichte no  
período de Jena / Marcos Aurélio Pensabem RibeiroFilho.  
– 2012.  
108 f.

Orientador: Ricardo José Corrêa Barbosa.  
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do  
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1.Fichte, Johann Gottliebe , 1762-1814. 2. Filosofia  
alemã – Teses. I.Barbosa, Ricardo José Corrêa, 1961- II.  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente aos meus pais Marcos Aurélio Pensabem Ribeiro e Cleusa Borges Cabeço Ribeiro, cujos sacrifícios foram cruciais para a excelente educação que recebi e para a minha permanência na universidade. Ao meu tio Marcio Aurélio Pensabem Ribeiro, agradeço a ajuda e o entusiasmo recebido nestes últimos anos. Às minhas irmãs Juliana Cabeço Ribeiro e Larissa Cabeço Ribeiro e as minhas sobrinhas Ana Beatriz Ribeiro Gonçalves e Giovana Ribeiro Nascimento, agradeço pelo simples fato de terem crescido ao meu lado. Devo também meus votos de gratidão ao meu orientador, o professor Ricardo José Corrêa Barbosa, pelos incentivos e pela imensa paciência demonstrada na redação desta dissertação. Aos também professores Luiz Bernardo Leite Araújo, Marcos André Gleizer, Antonio Augusto Passos Videira, Marco Antônio Casanova e Márcia Cristina Ferreira Gonçalves, agradeço as aulas animadoras e o exemplo de comprometimento e seriedade. Aos meus amigos Leonardo Rogério Miguel, Isabelle Vianna Bustillos Villafán e Daniel Siqueira Pereira, agradeço pela ajuda e companheirismo. Devo também agradecer à minha noiva Juliana Mezzomo Flores, pelo afeto e pela dedicação nesses últimos anos. Por último, mas não menos importante, agradeço ao Programa de pós-graduação de filosofia da UERJ e também à CAPES pelo auxílio financeiro crucial para a realização desta Dissertação.

O apaixonado pela vida universal entra na multidão como se isso lhe aparecesse como um reservatório de eletricidade. Pode-se igualmente compará-lo a um espelho tão imenso quanto essa multidão; a um caleidoscópio dotado de consciência, que, a cada um de seus movimentos, representa a vida múltipla e o encanto cambiante de todos os elementos da vida. É um eu insaciável do não-eu, que a cada instante o revela e o exprime em imagens mais vivas do que a própria vida, sempre instável e fugidia.

*Baudelaire*

## RESUMO

RIBEIRO FILHO, Marcos Aurélio Pensabem. *O problema da fundamentação da intersubjetividade em Fichte no período de Jena (1794-97)*. 2012. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

A presente dissertação tem como objetivo apresentar a concepção e a fundamentação da intersubjetividade em algumas obras de Fichte escritas entre 1794 e 1797. Nosso interesse se restringe a duas questões principais: a) quais as condições da intersubjetividade, isto é, seu fundamento e b) como Fichte concebe as relações intersubjetivas. O tratamento dessas questões concentrar-se-à especificamente nos textos *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia* (1794), *Fundação de toda a Doutrina da ciência* (1794), *Algumas preleções sobre a destinação do erudito* (1794) e *Fundação do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência* (1797). Na abordagem das duas questões veremos que, embora a intersubjetividade não apareça como problema na *Fundação de toda doutrina da ciência*, não podemos prescindir dessa obra para uma investigação de seu fundamento.

Palavras-chave: Intersubjetividade. Sociabilidade. Reconhecimento. Direito natural.

## ABSTRACT

RIBEIRO FILHO, Marcos Aurélio Pensabem. *The problem of intersubjectivity's foundation in Fichte's years in Jena (1794-97)*. 2012. 108 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012.

This dissertation aims to present the conception and foundation of intersubjectivity in some works of Fichte written between 1794 and 1797. Our interest is restricted to two main issues: a) what are the conditions of intersubjectivity, that is, its foundation and b) how Fichte conceives interpersonal relationships. The treatment of these issues will be concentrate specifically on texts *On the concept of the doctrine of so-called science or philosophy (1794)*, *Foundation of the whole Doctrine of Science (1794)*, *Some lectures on the destination of the Scholar (1794)* and *Foundation of natural law according to the principles of the doctrine of science (1797)*. In addressing the two issues we will see that although intersubjectivity not appear as a problem in the *Grundlage*, we can not do without this work for an investigation of his foundation.

Keywords: Intersubjectivity. Sociability. Recognition. Natural right.



## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
1	<b>A TAREFA E O MÉTODO DA FILOSOFIA FICHTEANA.....</b>	<b>12</b>
1.1	<b>A tarefa da filosofia fichteana.....</b>	<b>13</b>
2.1	<b>O método da filosofia fichteana.....</b>	<b>25</b>
2	<b>A FUNDAMENTAÇÃO FICHTEANA DO SABER.....</b>	<b>30</b>
2.1	<b>A doutrina de Kant sobre o ser.....</b>	<b>32</b>
2.1.1	<b>Ser não é um predicado real.....</b>	<b>33</b>
2.1.2	<b>Ser é posição, ou bem absoluta ou bem relativa.....</b>	<b>34</b>
2.2	<b>A primeira proposição fundamental pura e simplesmente incondicionada.....</b>	<b>36</b>
2.3	<b>O segundo princípio, condicionado segundo seu conteúdo.....</b>	<b>46</b>
2.4	<b>O terceiro princípio, condicionado segundo sua forma.....</b>	<b>50</b>
3	<b>O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE EM <i>ALGUMAS PRELEÇÕES SOBRE A DESTINAÇÃO DO ERUDITO</i>.....</b>	<b>54</b>
3.1	<b>A eguidade como princípio e fim do homem.....</b>	<b>55</b>
3.1	<b>A intersubjetividade como condição da eguidade.....</b>	<b>67</b>
4	<b>O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE NA <i>FUNDAÇÃO DO DIREITO NATURAL SEGUNDO OS PRINCÍPIOS DA DOCTRINA DA CIÊNCIA</i>.....</b>	<b>80</b>
4.1	<b>O querer como condição da autoconsciência.....</b>	<b>82</b>
4.2	<b>O querer como condição do mundo.....</b>	<b>88</b>
4.3	<b>A intersubjetividade como condição da autoconsciência.....</b>	<b>90</b>
4.4	<b>A intersubjetividade como condição da sociabilidade.....</b>	<b>97</b>
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>101</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>106</b>

## INTRODUÇÃO

Tornou-se um lugar-comum, desde que Hegel caracterizou o “idealismo transcendental” de Fichte como “idealismo subjetivo”, qualificar a doutrina fichteana como subjetivista ou até solipsista. Tal simplificação foi um dos fatores que contribuíram para um crescente desinteresse e, por sua vez, uma falta de aprofundamento nos escritos fichteanos. Um exemplo dessa desconsideração pode ser visto se observarmos o hiato entre a primeira publicação das obras completas do autor, nos anos de 1785-86, e a sua reedição apenas em meados do século XX.<sup>1</sup> Nesse sentido, a nova edição crítica das obras completas, empreendida pelos professores R. Lauth e H. Jacob<sup>2</sup>, foi e tem sido fundamental para o estudo mais sistemático da obra do autor. A *Gesamtausgabe* propicia aos leitores a identificação e problematização de temas recorrentes em sua filosofia – para além do sempre mencionado “subjetivismo”. Um dos problemas que se destacam é o tema da presente dissertação: a *intersubjetividade*.

No entanto, o rótulo de “subjetivismo” dado à filosofia fichteana não foi fruto do acaso. Quiçá pode-se dizer que Fichte foi um dos primeiros filósofos a dar ao sujeito o *status* de fundamento último de todo o saber. Toda a sua doutrina está fundada no ‘eu’ e não se pode compreendê-la de outra maneira. Por isso, a ênfase dada ao ‘eu’ parece à primeira vista impossibilitar uma investigação sobre as relações intersubjetivas. Desse modo, uma questão que naturalmente se apresenta diz respeito ao possível papel que a intersubjetividade pode possuir em uma filosofia do eu absoluto.

Com efeito, a intersubjetividade é um elemento importante da filosofia fichteana. Existe um número significativo de escritos, preleções e cartas nos quais o autor trata diretamente ou indiretamente desse tema. Dentre eles estão as obras *Algumas preleções sobre a destinação do erudito* (1794), *Fundação do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência* (1796-97), “Sobre a capacidade linguística e a origem da língua” (1795) e *Doutrina da ciência nova methodo* (1798-

---

<sup>1</sup> Para um exame mais minucioso sobre a publicação das obras completas de Fichte Cf. González, M. Riobó. *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*. Barcelona: Herder, 1988, p.17-19.

<sup>2</sup> FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962 ss.

99). Contudo, apesar desse tema perpassar vários escritos do autor, sempre surge a dificuldade de associar a intersubjetividade a uma filosofia do eu absoluto. Uma razão persuasiva para justificar tal dificuldade é a de que o filósofo parece negligenciar o problema da intersubjetividade em sua obra mais significativa do período de Jena, que vai de 1794 a 1799, o escrito *Fundação de toda a doutrina da ciência* (1794-95)<sup>3</sup>. Não cabe no escopo dessa dissertação discutir as razões que levaram o autor a não abordar o tema da intersubjetividade na obra supramencionada. Nosso interesse se restringe a duas questões principais: a) quais as condições da intersubjetividade, isto é, seu fundamento e b) como Fichte concebe as relações intersubjetivas. Na abordagem dessas duas questões veremos que, embora a intersubjetividade não apareça como problema na *Grundlage*, não podemos prescindir dessa obra para uma investigação de seu fundamento.

A circunscrição da temática será realizada a partir do estudo de quatro obras de Fichte: *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia* (1794), *Fundação de toda a Doutrina da ciência*, *Algumas preleções sobre a destinação do erudito* e *Fundação do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*. Esses escritos foram publicados entre os anos 1794 a 1797. A restrita delimitação temporal, não obstante, abarca um período de profícua produção do autor, durante o qual o tema da intersubjetividade é tratado de modo minucioso e sob perspectivas distintas.

Assim, a investigação acerca do conceito de intersubjetividade na obra de Fichte será desenvolvida em quatro capítulos. O primeiro capítulo, intitulado “A tarefa e o método da filosofia fichteana”, desempenha um papel propedêutico nessa dissertação. Nele, examinaremos alguns conceitos centrais na filosofia fichteana, como, por exemplo, os de Doutrina da ciência, filosofia, ciência, sistema, fundamento e certeza. Tal investigação será realizada em dois momentos. No tocante ao primeiro momento, denominado *A Tarefa da filosofia Fichteana*, abordaremos o conceito de *filosofia* desenvolvido por Fichte, como “ciência da ciência em geral” ou “doutrina da ciência”. A *determinação* conceitual dessas noções nos permitirá compreender o modo como o autor entende a *tarefa da filosofia*. No segundo momento, intitulado *O método da filosofia fichteana*, discutiremos o método

---

<sup>3</sup> De agora em diante mencionada apenas como *Grundlage*.

*reflexivo* e *abstrativo* desenvolvido por Fichte. A análise de tais conceitos tem em vista problematizar o modo como Fichte procede na fundamentação da “ciência da ciência em geral” ou “doutrina da ciência”. Para tanto, utilizaremos dois textos do autor: o *Curso de Zurique*<sup>4</sup> e o escrito programático *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia*<sup>5</sup>, ambos do ano de 1794. A introdução dessa temática justifica-se pela necessidade de apresentar e discutir alguns conceitos fundamentais da doutrina fichteana e, com isso, travar um primeiro contato com o projeto filosófico do autor.

No segundo capítulo, denominado “A fundamentação fichteana do saber”, caracterizaremos os princípios que, segundo Fichte, estão à base do nosso saber, bem como à base da intersubjetividade. Para uma melhor compreensão dos aspectos centrais dessa fundamentação, abordaremos e discutiremos o conceito de *ser* compartilhado por Fichte e Kant. Por isso, em um primeiro momento, analisaremos a tese de que *ser é posição*. Para tanto, exporemos primeiro a tese negativa de Kant: *ser não é um predicado real*, passando à tese positiva: *ser é posição*, ou bem *absoluta*, ou bem *relativa*. Essa investigação será desenvolvida a partir do escrito pré-crítico *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* e da *Crítica da Razão Pura*, na seção intitulada “Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus”.

Posteriormente, apresentaremos a fundamentação do saber empreendida por Fichte na *Grundlage* à luz da tese de que *ser é posição*. Essa exposição compreende os três primeiros parágrafos da obra, nos quais são estabelecidos os três princípios do nosso saber: o primeiro princípio “pura e simplesmente incondicionado”; o segundo princípio “condicionado segundo seu conteúdo”; e o terceiro princípio “condicionado segundo sua forma”. A exposição dos princípios da *Grundlage* é de suma importância para o nosso propósito, visto que, para Fichte, eles são tanto os fundamentos de todo o nosso saber, bem como da intersubjetividade.

No terceiro capítulo, intitulado “O problema da intersubjetividade em *Algumas preleções sobre a destinação do erudito*”, abordaremos a discussão sobre o

---

<sup>4</sup> J. G. Fichte, “La “primière” doctrine de la science de Fichte”, in: *Archives de Philosophie*, nº 60, trad., notas e introdução de Ives Radizzani, 1997, p. 639.

<sup>5</sup> Esse texto também é chamado por parte dos comentadores de *Escrito programático*.

fundamento e a compreensão fichteana das relações intersubjetivas. Nesse capítulo, buscaremos responder duas questões: qual a destinação do homem em si e qual a destinação do homem na sociedade? É a partir da articulação destas duas questões, mais especificamente na resposta à segunda, que Fichte trata do problema da intersubjetividade. Daí a divisão do capítulo em duas partes: “A egoidade como princípio e fim do homem” e “A intersubjetividade como condição da egoidade.” Tal investigação se justifica pelo fato de que o problema da intersubjetividade foi tratado pela primeira vez naquelas preleções e pela possibilidade de estabelecer relações com a *Grundlage*.

O último capítulo, denominado “O problema da intersubjetividade na *Fundação do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*<sup>6</sup>”, consiste na análise de uma exposição mais sistemática da intersubjetividade feita por Fichte. Na primeira parte da *Naturrechts*, Fichte deduz o conceito de Direito a partir dos princípios da doutrina da ciência. Trata-se nessa dedução da concepção da própria intersubjetividade. Nesse capítulo analisaremos os quatro primeiros parágrafos: § 1. Primeiro teorema: “Um ser racional finito não pode pôr a si mesmo sem se atribuir uma causalidade livre”; § 2. Consequência: “Pelo ato de por sua faculdade de causalidade livre, o ser racional põe e determina um mundo sensível fora dele”; § 3. Segundo teorema: “O ser racional finito não pode se atribuir uma causalidade livre no mundo sensível sem atribuí-la também a outros, portanto, sem admitir também outros seres racionais e finitos fora dele”; § 4. Terceiro teorema: “O ser racional finito não pode ainda admitir outros seres racionais finitos fora dele sem se por como estando com eles numa relação determinada, que se chama relação jurídica.” Tais parágrafos serão tratados individualmente nas quatro seções desse capítulo. A análise dessa exposição justifica-se por tratar-se de uma dedução sistemática e mais aprofundada da intersubjetividade. A partir dessa exposição, mostraremos em que medida a intersubjetividade está fundada de acordo com as proposições fundamentais da *Grundlage*. Por último, nas considerações finais, trataremos de alguns questionamentos sobre essa temática, bem como de possíveis desdobramentos do problema que ficaram em aberto.

---

<sup>6</sup> De agora em diante essa obra será denominada apenas como *Naturrechts*.

## 1 A TAREFA E O MÉTODO DA FILOSOFIA FICHTEANA

No prefácio da segunda edição do seu escrito *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia (Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie)*<sup>7</sup>, Fichte distingue dois tipos de investigação filosófica: o tipo de investigação *crítico* e o *metafísico* ou *filosófico*. O primeiro diz respeito a um tipo de investigação que versa “sobre a possibilidade, a significação própria e as regras” a partir das quais a *filosofia* deve proceder<sup>8</sup>. Tal tipo de investigação é aquele “em que se filosofa sobre o próprio filosofar da doutrina-da-ciência”<sup>9</sup>, diz Fichte. Nele, o autor não trata diretamente da apresentação dos princípios do saber, mas sim do modo como se deve proceder nessa exposição. Nas palavras do autor:

Um sistema de tais investigações chama-se, do ponto de vista filosófico, *crítica* [...]. A crítica não é a própria *metafísica*, mas está acima dela; está para a *metafísica* exatamente como esta está para o ponto de vista habitual do entendimento natural. A *metafísica* explica esse ponto de vista, e é por sua vez explicada na *crítica*. A *crítica* propriamente dita critica o pensamento filosófico; se a própria filosofia também for chamada de *crítica*, só se pode dizer que ela critica o pensamento natural. (FICHTE, 1992b, p.7)

O segundo tipo de investigação, o *metafísico* ou *filosófico*, é a apresentação mesma da doutrina e de seus princípios, ou, como afirma o autor, é a “dedução genética daquilo que aparece em nossa consciência”<sup>10</sup>. Pode-se classificar os dois modelos, embora Fichte não o faça, respectivamente como “meta-filosófico” e como “filosófico”<sup>11</sup>. A distinção entre os tipos de investigação é crucial no conjunto das obras de Fichte, uma vez que uma investigação “meta-filosófica” tem em vista esclarecer e fornecer as regras a partir das quais a investigação “filosófica” deve

---

<sup>7</sup> De agora em diante citado apenas como *Begriff*.

<sup>8</sup> *Begriff*, p.7.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Por exposição “meta-filosófica” não temos em vista algo que está “para além” ou “aquém” dos temas “filosóficos”, e sim algo que pretende clarificar de maneira filosófica o significado e o modo de proceder da filosofia. Nessa medida, não entendemos pelo prefixo “meta” um “além de” ou “fora de”, e sim “um dizer sobre”.

proceder. O que pretendemos nesse capítulo é tratar de temas “meta-filosóficos”, isto é, lançaremos luz sobre o procedimento de fundamentação do saber, tanto teórico como prático, realizado por Fichte em sua doutrina da ciência<sup>12</sup>. Em suma, iremos expor a *tarefa* e o *método* da filosofia fichteana.

Segundo Fichte, a *tarefa* da filosofia consiste em uma exaustiva investigação das *ações* necessárias do espírito humano. A “matéria da filosofia é o espírito humano, considerado em todas as suas operações, atividades e modos de atuar”<sup>13</sup>, afirma o autor. O *método*, a partir do qual essa tarefa é realizada, é a “abstração de tudo que se pode abstrair até que fique algo absolutamente impossível de abstrair”<sup>14</sup> de nosso espírito. Para um melhor esclarecimento dessas passagens e, com isso, de nossos temas, precisamos, em um primeiro momento, elucidar o que Fichte entende por *filosofia* e sua *tarefa* e, posteriormente, expor a concepção fichteana sobre o modo como se deve proceder nessa tarefa, seu *método*. Respectivamente, primeiro apresentaremos (1.1) A tarefa da Filosofia fichteana, e após, (1.2) O método de sua filosofia.

### 1.1 A tarefa da filosofia fichteana

Uma das definições mais concisas que Fichte nos oferece do conceito de “filosofia” se encontra na primeira apresentação de sua doutrina, em um curso ministrado pelo autor em Zurique. A obra conhecida como *Curso de Zurique* é um manuscrito composto de algumas anotações feitas pelo célebre pastor Johann Kaspar Lavater das cinco primeiras lições das quarenta ministradas pelo autor. Esse curso ocorreu entre os dias 24 de fevereiro e 26 de abril de 1794 em Zurique, poucos meses antes de Fichte tomar posse de uma cátedra na universidade de

---

<sup>12</sup> Tal fundamentação do saber, tanto teórico como prático, será desenvolvida no segundo capítulo dessa dissertação.

<sup>13</sup> J. G. Fichte, Segunda lição, Sobre a diferença entre o espírito e a letra, p. 147.

<sup>14</sup> Ibid., p. 151.

Jena. Nessa obra, ele expõe o conceito de filosofia da seguinte maneira: “A *filosofia* seria a ciência em si, a ciência da ciência em geral, ou *doutrina-da-ciência*”<sup>15</sup>.

Essa concisa formulação do conceito de filosofia nos faz perguntar: em que medida a filosofia é uma ciência? O que significa “ciência” e “ciência em geral”? E o que significa ser “ciência” da “ciência em geral”? A resposta de Fichte a tais questionamentos é o que pretendemos tratar nesse tópico.

No *Curso de Zurique* e no escrito *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia*, Fichte apresenta uma resposta a essas questões. O escrito programático foi redigido pelo autor a pedido da organização da Universidade de Jena no intuito de que seus futuros alunos e demais ouvintes pudessem estabelecer um primeiro contato com a sua doutrina. Essa obra foi em grande medida redigida a partir das aulas ministradas em seu *Curso de Zurique*. Daí se dá a aproximação entre esses dois escritos. A principal semelhança entre eles é o uso, por parte de Fichte, do mesmo percurso argumentativo. Em ambos os textos, Fichte inicia sua exposição elucidando e determinando o conceito de filosofia. Com tal elucidação, Fichte pretende expor e caracterizar a tarefa da filosofia e, ao fim, apresentar o método a partir do qual sua filosofia será desenvolvida.

A determinação do conceito de filosofia empreendido por Fichte em ambos os escritos parte de um “suposto consenso” existente entre os filósofos. No escrito programático, Fichte afirma: “A filosofia é *uma ciência*: – nisso todas as descrições da filosofia estão de acordo, assim como estão divididas na determinação do *objeto* dessa ciência”<sup>16</sup>; e no *Cursos de Zurique*, o autor é mais enfático: “*Todos* concordam que a filosofia é uma ciência. O debate versa unicamente sobre o seu objeto.”<sup>17</sup>

Com efeito, para Fichte, todas as descrições da filosofia estão de acordo que a “filosofia é uma *ciência*”<sup>18</sup>. Tal afirmação não é de nenhum modo clara e, por isso, precisamos compreendê-la a partir do contexto histórico em que ela foi escrita. Na

---

<sup>15</sup> *Curso de Zurique*, p.641. Essa passagem é importante, pois foi quando ocorreu pela primeira vez o importante conceito de doutrina-da-ciência (*Wissenschaftslehre*) nas obras de Fichte.

<sup>16</sup> *Begriff*, p.11

<sup>17</sup> *Curso de Zurique*, p.639. (Grifo nosso)

<sup>18</sup> *Begriff*, p.11.



Alemanha do final do século XVIII, uma das discussões mais recorrentes entre os filósofos versava sobre o *status* que Kant concedeu à filosofia. Em verdade, a principal aspiração de Kant e dos entusiastas de sua filosofia era a de pôr “a Metafísica no caminho seguro de uma ciência”<sup>19</sup>. O principal porta-voz desse anseio era o professor Karl Leonhard Reinhold, um dos principais colaboradores da filosofia kantiana. Entretanto, na esteira desse movimento, surgiram alguns opositores a essa filosofia. Uma das principais objeções feita por eles foi a de que Kant não conseguiu alcançar sua mais alta pretensão, isto é, a de tornar a filosofia uma ciência evidente. Dentre estes opositores se encontravam nomes como Friedrich Heinrich Jacobi, Gottob Ernst Schulze e Salomon Maimon. Nessa querela, tanto os entusiastas da filosofia crítica como seus opositores não discordavam sobre a pretensão de cientificidade que Kant reivindicara para a filosofia. Em verdade, *todos* de algum modo *concordavam* que a filosofia deveria se tornar uma ciência tal como a física e a matemática. Entretanto, questionavam se Kant realmente conseguira tornar a filosofia uma ciência.<sup>20</sup> Portanto, é nesse contexto que devemos compreender a afirmação fichteana de que “*Todos* concordam que a filosofia é uma ciência”, e que o *debate* entre os filósofos versava “unicamente sobre o seu objeto.”

Fichte acompanhou de perto essa querela e se tornou adepto da filosofia crítica, almejando também torná-la uma ciência. Contudo, ao mesmo tempo ele deu razão aos opositores e afirmou que “a filosofia, mesmo com os recentes esforços dos homens mais penetrantes<sup>21</sup>, ainda não se elevou à categoria de ciência evidente.”<sup>22</sup> É a partir desse contexto que surge a doutrina de Fichte. Portanto, quando Fichte afirmou que todos estão de acordo que a filosofia é uma ciência<sup>23</sup>, ele

---

<sup>19</sup> Kant, Immanuel; “Prefácio a Segunda edição”, *Crítica da razão pura*, p. XVIII, p. 13.

<sup>20</sup> Para uma maior compreensão da querela entre a filosofia crítica e seus opositores, cf.: HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976; e BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; PORTIER, Sylvain. *Fichte et le dépassement de la “chose en si”*. Paris: L’Harmattan, 2006.

<sup>21</sup> Fichte refere-se mais diretamente a Kant e Reinhold.

<sup>22</sup> *Begriff*, “Prefácio da primeira edição”, p. 5.

<sup>23</sup> *Ibid*, p.11.

não tinha em vista uma filosofia em particular, como, por exemplo, o sistema kantiano. Tratava-se da identificação de um elemento pertencente a toda e qualquer sistema filosófico. O que Fichte almejava afirmar era que todos os sistemas filosóficos possuíam a pretensão de cientificidade.

Toda análise empreendida por Fichte do conceito de filosofia, tanto no *Curso de Zurique* como no *Escrito programático*, parte desta constatação. É por esse motivo que ambos os textos possuem um caráter *hipotético*. Em ambos, Fichte se pergunta: se a filosofia é uma ciência, quais são as condições necessárias que ela tem de satisfazer? Esse caráter hipotético é enfatizado por Fichte no título do primeiro parágrafo do *Escrito programático*: “Conceito de doutrina da ciência, estabelecido hipoteticamente”<sup>24</sup>.

Sabemos que a filosofia é uma ciência, ou, para ser mais preciso, sabemos que Fichte almejava torná-la uma “ciência evidente”. Todavia, precisamos nos perguntar: *o que Fichte entende pelo conceito de ciência?* Segundo o autor, para algo ser considerado ciência, é preciso que tenha “forma sistemática”. Em uma ciência, “todas as proposições contidas nela estão em conexão com um único princípio, e neste unificam-se em um todo”.<sup>25</sup> Dada essa condição, um sistema se torna cada vez mais rigoroso quando consegue deduzir uma infinidade de elementos de um número reduzido de princípios. O sistema perfeito seria aquele capaz de deduzir todas as suas proposições de um único princípio. Precisamos ter em mente que Fichte não trata das ciências vigentes, como a física ou a botânica, e sim do ideal de cientificidade. A partir desse ideal, todas as ciências têm de possuir forma sistemática e todas as suas proposições têm de ser reconduzidas a um único princípio.

Contudo, “isso esgota o conceito de ciência”?<sup>26</sup> Será que possuir forma sistemática é o suficiente para algo ser considerado ciência? A fim de responder essas questões, Fichte declara:

---

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

Se sobre uma proposição sem fundamento e indemonstrável – por exemplo: que há no ar criaturas com inclinações, paixões e conceitos humanos, mas corpos aéreos –, alguém construísse uma história natural, muito sistemática, desses espíritos aéreos, o que em si é perfeitamente possível, reconheceríamos tal sistema, por mais rigorosas que fossem as inferências nele contidas, e por mais intimamente encadeadas entre si que estivessem suas partes singulares, como uma ciência? (FICHTE, 1992b, p.11)

A partir dessa pergunta e do exemplo nela apresentado, Fichte parece observar que somente possuir forma sistemática não é o suficiente para algo ser considerado ciência, visto que algo estritamente sistemático pode conter uma falsidade ou expressar uma ficção. Existiria, então, outro aspecto importante para algo ser considerado ciência. Algo que junto à forma sistemática pudesse constituir uma ciência. Mas o que poderia ser esse outro elemento? Para responder essa questão, Fichte nos oferece um contra-exemplo ao acima citado:

Inversamente, se alguém emite uma única proposição teórica – por exemplo, o artesão mecânico, a proposição: que uma coluna estabelecida em ângulo reto sobre uma superfície horizontal fica perpendicular e, mesmo prolongada indefinidamente, não se inclinará para nenhum dos dois lados; algo que uma vez ouviu e, numa multiplicidade de experiências, verificou que era *verdadeiro* – todos admitirão que ele tem ciência<sup>27</sup> do que disse; embora não possa derivar sistematicamente a prova geométrica de sua proposição a partir do primeiro princípio dessa ciência. (FICHTE, 1992b, p.11, *grifo nosso*).

A partir de ambos os exemplos, podemos ver que não se trata somente da forma “acadêmica” ou “sistemática” de nossos conhecimentos, mas também se tais são *verdadeiros*. A distinção existente entre o primeiro exemplo e este último é que o “primeiro, com toda sua forma acadêmica não contém nada que se possa *saber*, e o segundo, sem nenhuma forma acadêmica, diz efetivamente algo que se *sabe* e se *pode saber*”<sup>28</sup>, diz Fichte. O que sabemos e podemos saber diz respeito ao *conteúdo* de nossas proposições, e não à sua forma. No segundo exemplo, Fichte descreveu um observador que “numa multiplicidade de experiências” verificou que o conteúdo de uma determinada proposição era *verdadeiro*. Nota-se bem que somente nesse caso *sabemos* e *podemos saber* algo sobre uma proposição ou um sistema.

---

<sup>27</sup> O termo ciência aqui deve ser entendido em sentido “fraco”. Uma proposição isolada também não é uma ciência no sentido estrito do termo, mas sim um *saber*.

<sup>28</sup> Ibid.

A partir desses aspectos, concluímos que possuir forma sistemática não é o suficiente para algo ser considerado uma ciência. Uma ciência precisa também possuir algo que expresse um saber. As proposições de uma ciência não somente precisam estar em conexão com o todo, mas também precisam possuir um *conteúdo* determinado, isto é, algo que sabemos e podemos saber de alguma coisa. Dado estes aspectos, Fichte conclui:

A essência da ciência consistiria, portanto, ao que parece, na índole de seu *conteúdo* [...]; e a *forma* sistemática seria meramente contingente para a ciência; não seria o seu fim, mas somente – digamos – um meio para esse fim. (FICHTE, 1992b, p.11)

Ao declarar que a “forma sistemática é meramente contingente”, Fichte não tem em vista afirmar que o conteúdo de um saber pode ser expresso sem forma, e sim que uma proposição pode expressar um saber mesmo que destacada de seu sistema e de seu fundamento. Não devemos confundir o conceito de *forma* com o de *forma sistemática*. O conteúdo de uma proposição somente pode ser expresso através de uma forma, isto é, a forma de uma proposição “*S é P*”, embora, uma proposição, que expressa um saber, não deixe de ser certa mesmo destacada do conjunto das proposições de seu sistema. Nesse último caso, seríamos ignorantes quanto ao seu sistema e ao seu fundamento, mas disso não se segue que esse saber não tenha um sistema e fundamento. Poderíamos até de algum modo estar cientes do conteúdo desse saber, mesmo que ele não tenha sido sistematizado e devidamente fundado. Sistematizar aqui é reconduzir uma proposição ao seu fundamento e, a partir dele, ao sistema como um todo. Necessitamos sistematizar nosso conhecimento para clarificá-lo, aprofundá-lo e, assim, conhecer mais, mas isso não significa que só podemos saber algo já sistematizado. É sob esse ponto de vista que devemos compreender a afirmação segundo a qual “a forma sistemática é meramente contingente” em nosso saber.

Todavia, uma proposição pode expressar um saber sem que esteja inserida em um sistema, mas uma *ciência* só pode ser ciência se devidamente sistematizada e fundada. Possuir forma sistemática é condição *sine qua non* para algo ser considerado uma ciência. Segundo a passagem supracitada, o *fim* da ciência seria o seu *conteúdo*, aquilo que sabemos e podemos saber, e a *forma* sistemática seria o

*meio* a partir do qual esse saber pode ser organizado e sistematizado. Por conseguinte, a *ciência* deve ser considerada sob dois aspectos: “a respeito de sua *forma* [sistemática], e, em seguida, deve ser considerada a respeito de sua *matéria*, ou igualmente de seu *conteúdo* interno”,<sup>29</sup> diz Fichte. De acordo com o que vimos até aqui, a ciência tem de possuir conteúdo e forma sistemática. Mas de que maneira forma sistemática e conteúdo se relacionam no interior de uma ciência? Ou nas palavras de Fichte: “Como e mediante o que, então, um agregado de proposições, em si extremamente diferentes, se tornam uma ciência, um e o mesmo todo?”<sup>30</sup> No exemplo dado mais acima, Fichte apresenta uma determinada proposição da física, que foi pronunciada pelo artesão e, mesmo isolada do conjunto das proposições dessa ciência, foi considerada um saber. Mas, sem dúvida, tal proposição não chega a ser considerada uma ciência no sentido estrito. Uma proposição qualquer “só se torna ciência no todo, por sua colocação no todo e sua relação com o todo.”<sup>31</sup> Isso significa que a “ciência deve ser uma, um todo”<sup>32</sup>, um sistema no qual todas as partes se relacionam “com o todo e o todo com as partes”<sup>33</sup>.

Não obstante, afirma Fichte: “se absolutamente nenhuma dentre as proposições vinculadas [com o todo] tivesse *certeza*, então também o todo surgido pela vinculação delas não a teria.”<sup>34</sup> Sendo assim, tem de haver pelo menos uma única proposição que expresse um “saber *certo*”.

Por conseguinte, pelo menos uma das proposições teria de ser certa, e esta comunicaria sua certeza às demais; de tal modo que, se e na medida em que esta primeira é certa, também uma segunda tem de ser certa; e na medida em que esta segunda é certa, também uma terceira tem de ser certa; e assim por diante. E desse modo diversas proposições, em si talvez muito diferentes, justamente por serem *todas* dotadas de certeza, e de igual *certeza*, teriam em comum *uma só* certeza e com isso se tornariam *uma só* ciência. (FICHTE, 1992b, p.12)

---

<sup>29</sup> *Curso de Zurique*, p. 639. (Grifo nosso)

<sup>30</sup> *Begriff*, p. 12.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Curso de Zurique*, p. 639.

<sup>34</sup> *Begriff*, p. 12.

É exatamente dessa maneira que forma e conteúdo se relacionam entre si. O conteúdo fornece aquilo que se *sabe* e se *pode saber* e a forma sistemática fornece aquilo a partir do qual se transmite “a certeza a proposições que em si não a têm”<sup>35</sup>. É importante não confundir “uma certeza” com “uma proposição que expressa um saber”. Uma proposição de um sistema, isolada ou não, só é certa mediante a vinculação com um “saber certo”, com uma certeza, mesmo que por algum motivo a ignoremos. O conjunto das proposições de uma ciência somente é certo pela sua vinculação com *uma* proposição certa. Essa certeza seria expressa por uma “*proposição fundamental ou princípio*”<sup>36</sup>.

Toda ciência precisa possuir conteúdo e forma sistemática. Precisa de um conteúdo, que expressa uma certeza, e também de uma forma sistemática que, a partir de uma proposição fundamental, transmite essa certeza ao conjunto das proposições dessa ciência. A pergunta – *o que significa, então, ciência?* –, pode ser agora devidamente respondida: ciência significa um saber *certo* com *conteúdo* e *forma* sistemática.

Entretanto, o saber humano possui várias ciências com um conteúdo determinado e forma sistemática. Cada uma delas possuiria, de acordo com o que foi até aqui apresentado, uma proposição fundamental distinta. Essa proposição fundamental forneceria a certeza às demais proposições dessa ciência. *Mas de que decorre a certeza das proposições fundamentais de cada ciência em particular?*<sup>37</sup>

Para essa questão, Fichte cogita duas respostas possíveis<sup>38</sup>: ou bem o nosso saber é fragmentado e não representa um todo sistemático; ou bem o nosso saber seria um todo sistemático. No primeiro caso, teríamos vários saberes que não apresentariam nenhuma relação entre si. Cada ciência particular possuiria uma proposição fundamental distinta e desvinculada das demais ciências particulares. No

---

<sup>35</sup> Ibid., p.13.

<sup>36</sup> Ibid. (grifo nosso)

<sup>37</sup> Ibid., p.13

<sup>38</sup> Ibid., p.12

segundo, teríamos uma única proposição fundamental, uma proposição *pura e simplesmente certa*<sup>39</sup>. Esta proposição fundamental, *pura e simplesmente certa*, seria aquela que fundamentaria todas as demais ciências e, assim, transmitiria a sua certeza às proposições fundamentais de cada ciência em particular.

Fichte admite somente a última hipótese como verdadeira. Para o autor, o nosso saber só admite uma única proposição fundamental pura e simplesmente certa. Essa proposição fundamental deve ser compreendida como a condição última de todo o saber, tudo deve ser a ele reconduzido e nele fundado. Todas as ciências, então, devem lograr sua certeza dessa proposição pura e simplesmente certa. Tal afirmação deve ser compreendida a partir de duas outras teses do autor: a primeira diz que o saber deve ser um todo sistemático<sup>40</sup>; e a outra, que é um desdobramento dessa primeira, diz que todas as demais ciências devem possuir uma raiz comum no interior desse todo<sup>41</sup>. Caso contrário, o saber não mais seria sistemático e não teríamos mais certeza alguma de nossos empreendimentos científicos. Eles estariam fundados em suposições, opiniões, pressentimentos, mas nunca em uma *certeza incondicionada*. Logo, devemos admitir um fundamento último puro e simplesmente certo em nosso saber que, a partir da forma sistemática, transmita a sua certeza aos princípios das ciências particulares, tornando, assim, o saber em um todo sistemático.

Dito isto, podemos agora responder a pergunta supracitada: *de que decorre a certeza das proposições fundamentais de cada ciência em particular?* A certeza das proposições fundamentais de cada ciência em particular decorre de uma proposição fundamental *pura e simplesmente certa*. Essa proposição fundamental transmitiria, assim, certeza aos princípios de todas as ciências particulares. Portanto, a partir da vinculação existente entre a proposição fundamental *pura e simplesmente certa* e os princípios das ciências particulares, seria transmitida a mesma certeza, constituindo, assim, um mesmo todo.

---

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid.

Em verdade, esse fundamento puro e simplesmente certo tem de ser firme e não pode

estar fundado em nenhum novo fundamento; está sobre a terra firme. – Sobre o que queremos então edificar os fundamentos de nossos edifícios científicos? Os princípios de nosso sistema devem ser – e têm de ser – certos antes do sistema. Sua certeza não pode ser demonstrada no âmbito dos sistemas, mas toda a prova possível no interior destes já a pressupõe. Se os princípios são certos, então sem dúvida tudo o que se segue deles também é certo. (FICHTE, 1992b, p. 12)

Mas “*como se funda a certeza do princípio em si; e como se funda a legitimidade de inferir a partir dele [...] a certeza de outras proposições?*”<sup>42</sup>. Aqui existem duas questões que iremos tratar separadamente.

No tocante à primeira questão, poderíamos reformulá-la da seguinte maneira: *Como Fichte fundamenta o saber humano em geral?* A maneira pela qual Fichte estabelece seu fundacionismo é via uma *certeza*. Para o autor, o fundamento necessita expressar uma *certeza*, um saber *certo*. Uma *certeza* não pode estar fundada nem ser deduzida de alguma outra coisa que não ela mesma. Ela deve ser *incondicionada*. Uma *certeza incondicionada* não pode ser deduzida, uma vez que toda dedução sempre pressupõe algo mais fundamental. O “princípio [...] não é, pois, susceptível de absolutamente nenhuma *prova*, isto é, não pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em sua relação com esse princípio, decorresse sua *certeza*”, diz Fichte.<sup>43</sup> Por conseguinte, o modelo de fundamentação proposto por Fichte deve ser via uma *certeza incondicionada*, e não através de uma dedução.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Ibid., p.13-14.

<sup>43</sup> *Begriff*, p. 16. (Grifo nosso)

<sup>44</sup> No *Tratado da razão crítica* de 1776, Albert desenvolve três objeções que, segundo ele, seriam suficientes para combater qualquer tipo de fundacionismo. Tais objeções foram denominadas de “Trilema de Münchhausen”. Segundo Albert, todo tipo de empreendimento fundacionista incide necessariamente: ou bem (1) em um regresso ao infinito, impossibilitando a sua determinação; ou bem (2) em um círculo lógico, no qual a fundamentação recorre em algum momento a uma proposição que carece também de fundamentação; ou bem (3) em uma interrupção arbitrária do raciocínio dedutivo, o que implicaria em uma aceitação total e dogmática do fundamento. Contudo, a *única forma de fundamentação última é através de processos dedutivos?* Fichte parece fornecer uma alternativa quanto a isso. Para o autor, (1) *A fundamentação via certeza incondicionada imediata não incide em um regresso ao infinito*, (2) *nem em um círculo lógico*. Se Fichte deduzisse seu princípio de outro princípio superior, poderíamos perguntar pela dedução desse último, originando, assim, um regresso ao infinito. Ou ainda, se Fichte deduzisse seu princípio de uma proposição cujo fundamento



No tocante à segunda questão, poderíamos reformulá-la da seguinte maneira: *com que direito podemos inferir de uma proposição pura e simplesmente certa a certeza de nosso saber?* Para responder essa questão, Fichte declara:

Antes da investigação não é possível determinar se a resposta àquela questão será possível ou não, isto é, se o conjunto de nosso saber tem um fundamento firme e cognoscível ou se, por mais intimamente encadeadas que possam estar suas partes singulares, ele entretanto repousa, no final, sobre nada, ou pelo menos sobre um nada *para nós*. (FICHTE, 1992b, p.14)

Antes da investigação não se pode decidir se ela realmente alcançou o que pretendia: a fundamentação de nosso saber. Só poderemos afirmar se o nosso saber repousa sobre um fundamento firme ou sobre um *nada* ou, ainda, em um *nada para nós* após a efetivação da investigação. No primeiro caso, concluiríamos que a investigação encontrou efetivamente o fundamento do saber. No segundo, concluiríamos que o saber repousa sobre um *nada* e que não poderíamos ter certeza nenhuma de suas proposições. No último, concluiríamos que o saber possui um fundamento sólido, mas não aquele estipulado pela investigação. Nesse caso, o fundamento estipulado não corresponderia ao verdadeiro fundamento de nosso saber. Em suma, em todos os casos, só poderemos decidir sobre a certeza do fundamento e, com ele, das proposições de nosso saber após a investigação estipulada.

“Algo no interior do qual [aquela] questão fosse respondida seria também uma ciência, e *aliás a ciência da ciência em geral*.”<sup>45</sup> A ciência da ciência em geral Fichte chama de filosofia ou *doutrina da ciência*.<sup>46</sup> A doutrina da ciência é uma ciência que investiga as condições de possibilidade do nosso saber em geral. Dito de modo fichteano: é a ciência que procura apresentar a proposição fundamental pura e

---

fosse o próprio princípio, também poderíamos acusá-lo de cometer um círculo lógico. Ora, o modelo de fundamentação proposto por Fichte não é a partir de processos dedutivos, e sim via uma *certeza incondicionada*. Caso contrário, o fundamento deixaria de ser *princípio* e, assim, não mais expressaria uma *certeza incondicionada*. Por conseguinte, Fichte não pode ser acusado de cometer um regresso ao infinito, nem de um círculo lógico. **(3) A fundamentação via certeza incondicionada imediata não incide em uma interrupção arbitrária do raciocínio dedutivo.** O acesso ao fundamento deve ser imediato, e não a partir de uma interrupção arbitrária e dogmática, dada as exigências mesmas desse modelo de fundamentação.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> O termo doutrina-da-ciência [*Wissenschaftslehre*] foi cunhado pelo autor porque, segundo ele, em seu *Curso de Zurique*, “o termo *filosofia* mal pode ser preservado. Ele deveria ser inutilizado. E a nação que descobrir a *ciência por excelência* será autorizada a lhe fornecer um novo nome.” (*Curso de Zurique*, p. 641).

simplesmente certa do nosso saber em geral. É a ciência que procura mostrar de que decorre a forma e o conteúdo de nosso saber. A forma e o conteúdo de nosso saber devem ser encontrados no princípio supremo de nosso saber, uma vez que todo o nosso saber vigente e futuro está fundamentado nele e não há nada além dele. A doutrina da ciência é, então, a ciência que tenta estabelecer as condições necessárias de nosso saber em geral.

Até aqui toda a nossa exposição se baseou na determinação do significado preciso do conceito “ciência da ciência em geral” ou “doutrina da ciência”. Contudo, “esta definição é ainda arbitrária, até que esteja provada pela sua realização. A realidade da definição é provada pela realidade da coisa que lhe corresponde.”<sup>47</sup> *Mas qual é o objeto da doutrina da ciência?* “É claro que esse objeto não é outro senão o sistema do saber humano em geral”,<sup>48</sup> diz Fichte. A doutrina da ciência é responsável por descrever as condições necessárias do sistema do nosso saber.

Para Fichte, originalmente, antes mesmo de nossas descrições, existe um sistema do espírito humano. Tal sistema é composto por ações necessárias que determinam o modo como sabemos e podemos saber algo. Fichte chama de ações necessárias aquilo que o espírito tem de fazer para sabermos e podermos saber alguma coisa.

Cada ação ocorre de modo determinado segundo uma lei, e essa lei determina a ação. Se todas essas ações estão em conexão entre si e submetidas a leis universais, particulares e singulares, há também para o observador eventual, um sistema. (FICHTE, 1992b, p.28)

Desse modo, podemos definir a doutrina da ciência como uma descrição do sistema das ações determinadas do espírito humano. A doutrina da ciência é a ciência da ciência em geral na medida em que ela descreve as ações necessárias do saber em geral. Tais ações são condições de todo o nosso agir e pensar. Aquilo que chamamos anteriormente de princípio supremo do saber é a ação mais originária do espírito humano: é o que fazemos antes de todas as outras ações e que, ao mesmo tempo, acompanha todas as nossas ações e pensamentos. Dessa ação originária decorrem várias outras ações que são determinadas e fundadas por ela. Cada ação,

---

<sup>47</sup> *Curso de Zurique*, p. 641.

<sup>48</sup> *Begriff*, p. 21.

tal como Fichte declarou na passagem supracitada, é determinada por uma lei, formando um *sistema* das ações necessárias do espírito humano.

Com isso, chegamos ao ponto crucial de nosso capítulo e podemos responder a pergunta que nos conduziu até aqui: *qual é a tarefa da filosofia?* A tarefa da filosofia é atentarmos para nós mesmos, para o nosso próprio espírito e procurarmos descrever as ações necessárias do saber humano em geral. Ela é uma descrição do *modus operandi* do nosso saber. Ou nas palavras de Fichte: “a doutrina-da-ciência não visa nada menos que estabelecer o sistema inteiro do espírito humano em suas determinações universas e necessárias”<sup>49</sup>.

“Contudo, esta ciência não é o sistema mesmo, mas é unicamente a apresentação”<sup>50</sup>. A doutrina da ciência é uma *exposição* sistemática das ações necessárias do nosso saber, e não as ações mesmas. Tal afirmação fichteana nos conduz à outra pergunta proposta no início desse capítulo: *de que modo devemos proceder nessa apresentação? Qual é o método da filosofia de Fichte?* Ou nas palavras do próprio Fichte: “*Como se relaciona a doutrina-da-ciência, como ciência, com o seu objeto?*”<sup>51</sup>

## 1.2 O método da filosofia fichteana

O ponto de partida para se compreender o método desenvolvido por Fichte é a tese segundo a qual o sistema das ações necessárias do espírito humano existe anteriormente à doutrina da ciência ou à filosofia. No *Curso de Zurique*, Fichte apresenta esta tese mediante uma analogia bastante esclarecedora. Para ele, as ações necessárias do espírito estão para o filósofo tal como a eletricidade está para o físico.

---

<sup>49</sup> *Curso de Zurique*, p. 653.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Begriff*, p. 28.

(...) a eletricidade existe desde o início do mundo dos corpos, embora somente nos tempos modernos tenha sido notada, tornando-se objeto de experimentos e de tratamento científico. A eletricidade sempre operou segundo suas leis, embora não as conhecêssemos, e continuaria a agir segundo essas leis, mesmo se nós não as tivéssemos descoberto; ou mesmo se o que hoje tomamos como as suas leis não fossem suas leis. (FICHTE, 1997, p.654)

O mesmo vale para o espírito humano. As ações do nosso espírito, que são sempre determinadas por leis universais, existiriam e continuariam a existir mesmo se não existisse filosofia ou doutrina da ciência. E, mais ainda, tais leis continuariam a existir mesmo se a “nossa apresentação [delas] fosse completamente falsa”<sup>52</sup>.

Se nossa apresentação é correta, tudo o que vale para o seu objeto deve valer igualmente para ela. Por outro lado, se ela não for correta (ela repousa sobre uma experimentação), se a abordagem usada em nossa experimentação não fosse correta, o resultado seria necessariamente também incorreto. Ora, como podemos querer que nossa *abordagem* seja correta?<sup>53</sup> (FICHTE, 1997, p.654)

Para que nossa *abordagem* seja correta, precisamos de uma *ação* particular do espírito. Uma ação capaz de “elevar à consciência seu modo-de-ação em geral”. Tal ação é denominada por Fichte de *reflexão*. Em geral, as ações necessárias aparecem mescladas a elementos empíricos e, por isso, tal reflexão precisa ser uma *reflexão abstrante*. Como afirma o autor: “é impossível refletir sem ter abstraído.”<sup>54</sup>

Esta reflexão é *abstrante* na medida em que separa aquelas ações necessárias do modo como elas aparecem mescladas a elementos empíricos. Desse modo, elas aparecem em si, puras de toda mescla<sup>55</sup>. Segundo Fichte, uma ação necessária do espírito humano deve ser separada por uma reflexão abstrante de tudo que *não* é ela mesma. Esta reflexão é também *livre*, seja porque “eleva à consciência o seu modo-de-ação em geral”, seja porque o filósofo pode eleger uma proposição qualquer da consciência e a partir dela efetuar o processo reflexivo abstrativo. O filósofo deve convidar o ouvinte ou leitor a pensar com liberdade um fato qualquer da consciência, e abstrair, a partir dele, tudo o que pode ser abstraído,

---

<sup>52</sup> *Begriff*.

<sup>53</sup> *Ibid*.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.29. (Grifo nosso)

<sup>55</sup> *Ibid*.

até que reste puramente aquilo que não se deixa abstrair. Como afirma Fichte na *Fundação de toda Doutrina-da-ciência*:

Devemos, no caminho da reflexão a ser instituída, partir de uma proposição qualquer, que cada um de nós aceite sem contestação. Poderia haver várias dessas proposições. A reflexão é livre e não importa de que ponto ela parte. (FICHTE, 1992a, p.43)<sup>56</sup>

Contudo, somos impulsionados em direção a outra pergunta: “segundo que regras procede a liberdade naquela separação? Como sabe o filósofo *o que* deve acolher como maneira-de-ação necessária da inteligência e o que deve deixar de lado como contingente?”<sup>57</sup> A resposta que Fichte fornece a essa questão é negativa: não há nenhuma regra de antemão estabelecida que nos oriente nessa reflexão.

Como vimos no tópico anterior, quando tratávamos da tarefa da filosofia, a doutrina-da-ciência busca o princípio supremo do nosso saber e tenta estabelecer o sistema das ações necessárias do espírito humano a partir dele. Assim, nos é dada uma meta a ser alcançada: o sistema das ações necessária do espírito humano. Também nos é dado um procedimento para essa procura: a reflexão livre e abstrata. Mas não nos é dada a regra para correção de nossa exposição. Então, como devemos empreender a nossa exposição?

Essas regras precisam ser, então, estipuladas *hipoteticamente* como aquelas que devemos seguir. Essas regras são as leis que desde algum tempo são aceitas como plenamente certas e estipuladas, como, por exemplo, o princípio de contradição, o de identidade e o de razão suficiente. Como afirma o próprio autor:

A doutrina-da-ciência pressupõe as regras da reflexão e da abstração como conhecidas e válidas; tem necessariamente de fazê-lo e não tem de envergonhar-se disso ou fazer disso um segredo e ocultá-lo. Pode exprimir-se e fazer inferências exatamente como toda outra ciência; pode pressupor todas as regras da lógica e aplicar todos os conceitos de que precisa.(FICHTE, 1992b, p.32)

Nessa altura uma pergunta nos parece inevitável: como podemos chamar uma ação da consciência de suprema e primeira se sua descoberta depende, em boa medida, das leis do pensamento? Como podemos chamar tal proposição

---

<sup>56</sup> *Grundlage*, p. 43.

<sup>57</sup> *Begriff*, p. 29. (grifo nosso)

fundamental de primeira se ela está sob o princípio supremo do julgar: o princípio de não contradição? Aqui se encontra o ponto crucial para compreendermos o método fichteano: *a descoberta do puro agir originário sempre parte de um agir determinado, mas esse agir determinado depende sempre do puro agir originário*. Esse processo é um *círculo* inevitável da consciência. Isso ocorre porque existe uma distinção entre o começo da filosofia e o começo da exposição.

Como já dissemos acima, a doutrina-da-ciência, no seu processo de reflexão abstrata, sempre parte de um fato qualquer da consciência e abstrai até chegar a uma ação pura e primeira. Entretanto, é essa ação pura e primeira que fundamenta e é condição daquele fato qualquer da consciência. Por causa deste círculo, precisamos sempre pressupor determinadas leis, já estipuladas como certas, para após o procedimento de reflexão encontrá-las novamente como resultado do círculo. “Pressupusemos certas regras de reflexão e encontramos agora no decorrer da ciência as mesmas regras como as únicas possíveis; portanto, nossa pressuposição estava certa e nossa ciência é correta segundo a forma.”<sup>58</sup> Ela é certa segundo a forma, pois suas inferências estão corretas segundo as regras estipuladas, mas nunca poderemos saber se ela está totalmente correta quanto ao seu conteúdo, uma vez que não temos um critério suficiente para isso.

Desse modo, segundo Fichte, a correção do sistema é feita a partir de um critério *negativo*: a *verossimilhança*, que é a “concordância do pressuposto com o encontrado”.<sup>59</sup> Por isso, afirma Fichte: “se as reflexões pressupostas e as encontradas *não* concordam, então o sistema é seguramente falso. Mas, se concordam, ele *pode* ser correto. Mas não tem *necessariamente* de ser correto”.<sup>60</sup> A concordância, então, é somente um critério *negativo*, uma vez que só nos indica o que *pode* ser, mas não o que *necessariamente* é. A concordância só torna a *verossimilhança* “cada vez maior, mas nunca torna certeza o que era mera verossimilhança.”<sup>61</sup> Sendo assim, segundo esse critério negativo, nós só poderemos

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 30.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.

saber se nossas afirmações são verossimilhantes se e somente se a exposição do sistema condisser com o sistema das ações necessárias do espírito. Por isso, a doutrina-da-ciência nunca “*pode ter pretensão à infalibilidade*”.<sup>62</sup>

Se nossa doutrina-da-ciência é uma exposição acertada desse sistema, então ela é pura e simplesmente certa e infalível, como ele; mas a questão é justamente: se e em que medida nossa exposição é acertada; e sobre isso nunca poderemos fornecer uma prova rigorosa, mas apenas uma prova fundada em uma verossimilhança. Ela só tem verdade sob a condição e na medida em que for acertada. (FICHTE, 1992b, p.31)

Ao fim e ao cabo, chegamos ao ponto em que podemos responder a segunda questão de nosso capítulo: *qual é o método da filosofia fichteana? Como Fichte concretiza aquilo que ele determinou como tarefa da filosofia?* Como vimos, a tarefa da filosofia é estabelecer e determinar o sistema das ações necessárias do espírito humano a partir de um princípio supremo. O método é uma *reflexão livre e abstrante* que procura, a partir de um fato qualquer da consciência, a sua condição, até chegar a um ponto em que não se pode mais perguntar. Tal reflexão abstrante procura sempre a concordância da condição com o condicionado. O êxito da exposição depende fundamentalmente de se ela descreve com rigor o exposto, as ações necessárias do espírito humano. Em uma passagem Fichte descreve com clareza a relação entre a exposição e o exposto: “aquilo que a doutrina-da-ciência estabelece é uma proposição pensada e posta em *palavras*; aquilo que, no espírito humano, corresponde a essa proposição é uma *ação* qualquer dele”<sup>63</sup>. Nessa medida, “o exposto e a exposição estão em duas séries diferentes”<sup>64</sup> e a meta derradeira da filosofia é buscar a concordância dessas séries, ou melhor, é buscar a identidade do que *dizemos* (a exposição) com o que *fazemos* (o exposto).<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid., p.31.

<sup>63</sup> Ibid., p. 32.

<sup>64</sup> Ibid., p. 33.

<sup>65</sup> Para uma maior compreensão do método reflexivo fichteano e, em especial, uma compreensão entre a relação do *fazer* ou *dizer* na obra de Fichte cf.: THOMAS-FOGIEL, I. “La Transformation de la Notion de Réflexion”, in *Fichte. Réflexion et argumentation*, Paris: Vrin, 2004, p. 63-87; e THOMAS-FOGIEL, I. “Fichte et l'actuelle querelle des arguments transcendants”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 2003, p. 489-512.

## 2 A FUNDAMENTAÇÃO FICHTEANA DO SABER

No capítulo anterior procuramos fornecer um esclarecimento sobre *a tarefa e o método da filosofia fichteana*. Nele, concluímos que a *tarefa* da filosofia é estabelecer e determinar o sistema das ações necessárias do espírito humano a partir de um princípio puro e simplesmente incondicionado; e que o *método*, a partir do qual essa tarefa será realizada, é uma *reflexão abstrata*. Tal modelo de reflexão é aquele que procura, a partir de um fato qualquer da consciência, a sua condição, até chegar a um ponto em que não se pode mais abstrair. O tratamento desses dois aspectos da doutrina fichteana é fundamental para o prosseguimento de nosso trabalho, uma vez que é através deles que Fichte desenvolve e expõe os princípios do nosso saber. Essa exposição foi realizada pelo autor no escrito *Fundação de toda Doutrina da ciência (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)* publicado pela primeira vez em 1794 (a primeira e a segunda parte) e em 1795 (a terceira parte). Não abordaremos *diretamente* nesse capítulo o tema de nossa dissertação: a compreensão fichteana da intersubjetividade<sup>66</sup>. Antes, apresentaremos princípios que, segundo Fichte, estão à base do nosso saber, bem como à base da intersubjetividade.

Para Fichte, a fundação completa da doutrina da ciência consistia em três princípios fundamentais. O primeiro princípio é “puro e simplesmente incondicionado”; o segundo princípio é “condicionado segundo seu conteúdo”; e o terceiro princípio é “condicionado segundo sua forma”. Esses três princípios constituem uma estrutura nuclear sobre a qual o saber humano, tanto *teórico* como *prático*, está fundado. Segundo o autor, só podem existir esses três princípios fundamentais.

Essa estrutura triádica não é de forma alguma uma escolha arbitrária de Fichte. Ao contrário, ela se funda na premissa segundo a qual todo saber humano necessita possuir *forma* e *conteúdo*. Nas palavras do autor: “nenhuma proposição é possível sem forma ou sem conteúdo”<sup>67</sup>. Com a doutrina da ciência não é diferente,

---

<sup>66</sup> O tema da intersubjetividade aparecerá como o problema central dos dois capítulos subsequentes.

<sup>67</sup> *Begriff*, p.16



ela também é um saber sistemático e, nessa medida, todas as suas proposições devem possuir forma e conteúdo.

Na primeira proposição fundamental, por ser pura e simplesmente incondicionada, tanto a sua forma como seu conteúdo não podem estar fundados em nenhum outro princípio. Se assim fosse, tal proposição deixaria de ser o princípio incondicionado e passaria a ser condicionada. Por isso, tal proposição fundamental “tem de ser certa imediatamente e por si mesma, e isso só pode querer dizer que seu conteúdo determina sua forma e, inversamente, sua forma determina seu conteúdo.”<sup>68</sup> Somente nessa medida podemos chamá-la de *pura e simplesmente incondicionada*. Todas as outras proposições fundamentais, por mais que sejam fundamentais, precisam estar pelo menos em parte fundadas nesta primeira, ou bem segundo sua forma, ou bem segundo seu conteúdo. Na segunda proposição fundamental, por ser condicionada segundo seu conteúdo, a sua forma deve ser incondicionada. Na terceira proposição fundamental, por ser condicionada segundo sua forma, o seu conteúdo deve ser incondicionado.

Por conseguinte, também não poderia haver mais proposições fundamentais do que três: uma determinada absolutamente pura e simplesmente por si mesma, tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo; uma determinada por si mesma segundo a forma e uma determinada por si mesma segundo o conteúdo.(FICHTE, 1992b, p.16)

Outro desdobramento importante da premissa segundo a qual todo o nosso saber necessita possuir forma e conteúdo é a compreensão que Fichte possui do verbo “ser” em proposições do tipo S é P. Como vimos, os princípios do saber também necessitam possuir forma e conteúdo e, nessa medida, devem ser expressos a partir de proposições. Sob este aspecto, temos de analisar a função desempenhada pelo verbo “ser” em tais proposições. O que Fichte entende por “ser” em sua exposição dos princípios da doutrina da ciência? Como veremos, Fichte segunda tese kantiana, segundo a qual *ser é posição*. Eis o que deve ser analisado. Para tanto, seguiremos as seguintes etapas nesse capítulo: inicialmente (2.1) apresentaremos a compreensão fichteana sobre o sentido de “ser” como *posição*. É importante lembrar que Fichte simplesmente se serve da tese kantiana. O próprio Kant não é sequer citado. Como se sabe, Kant apresentou sua tese pela primeira vez num escrito pré-crítico, *O único argumento possível para uma demonstração da*

---

<sup>68</sup> Ibid., p.16

*existência de Deus* (1763), retomando-a posteriormente na *Crítica da Razão Pura*, na seção intitulada “Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus”. Por isso, recorreremos aos textos de Kant para que possamos compreender melhor o modo pelo qual Fichte assimilou a tese segundo a qual “ser” é *posição*. A doutrina de Kant sobre o sentido de “ser” será tratada aqui em dois momentos: no primeiro (2.1.1) exporemos a sua tese negativa: *ser não é um predicado real*; e no segundo (2.1.2) apresentaremos a sua tese positiva: *ser é posição*, ou bem *absoluta*, ou bem *relativa*. Em seguida, passaremos à fundamentação dos três princípios do saber empreendida por Fichte na *Grundlage* à luz da tese kantiana: (2.2.) O primeiro princípio “pura e simplesmente incondicionado”<sup>1</sup>; (2.3) o segundo princípio “condicionado segundo seu conteúdo”<sup>1</sup>; e (2.4) o terceiro princípio “condicionado segundo sua forma”<sup>1</sup>. A exposição dos princípios da *Grundlage* é de suma importância para o nosso propósito, visto que, para Fichte, eles são os fundamentos de todo o nosso saber, bem como da intersubjetividade.

## 2.1 A doutrina de Kant sobre o ser

Kant apresenta sua doutrina sobre o ser analisando o conceito de ‘existência’. A análise de tal conceito é desenvolvida em duas teses fundamentais, uma negativa e outra positiva. A primeira é: “a existência não é nenhum predicado, nem determinação de coisa alguma”<sup>69</sup>; e a outra, é: “a existência é a posição absoluta de uma coisa e, por isso, distingue-se também de qualquer predicado que, enquanto tal, é posto sempre de um modo meramente relativo face a uma outra coisa”<sup>70</sup>. É a partir da análise dessas duas teses fundamentais sobre o conceito de existência que iremos apresentar a doutrina de Kant sobre o ser.

---

<sup>69</sup> I, Kant, *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, trad., introdução, e notas de Carlos Morujão, Inês Bolinhas, Inês Ribeiro Ferreira e Joana Quaresma Luís, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da moeda, 2004, p.3.

<sup>70</sup> Ibid., p.5

### 2.1.1 Ser não é um predicado real

“A existência não é nenhum predicado, nem determinação de coisa alguma”<sup>71</sup>

Para Kant, a descrição completa de uma coisa é tudo que se pode dizer, positivamente ou negativamente, sobre ela; isto é, é a enumeração de suas notas características. Quando pensamos em um conceito qualquer, já o temos em mente com todas as suas características. Por isso, a sua descrição completa independe de sua existência. Kant nos apresenta um exemplo muito fecundo para o esclarecimento dessa tese. Diz o autor:

Tomem o sujeito que quiserem, por exemplo, Júlio César. Concebam todos os predicados que se podem pensar dele, sem omitir sequer o tempo e o espaço; poderão logo compreender que Julho César pode existir com todas as suas determinações, mas também pode não existir. (KANT, 2004, p.3)<sup>72</sup>

O que Kant pretende com essa passagem é mostrar que a descrição completa de uma coisa significa somente a *possibilidade* lógica de seu conceito. Desse modo, nunca poderíamos extrair a existência de algo a partir de uma descrição de suas notas características. Com esse procedimento somente chegaríamos, através do princípio de contradição, a sua *possibilidade*, mas nunca à sua *existência*. Por isso, a existência não é nenhum predicado, nem determinação de coisa alguma.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant expõe esta tese da seguinte maneira: “o *ser* evidentemente não é um predicado *real*, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de outra coisa.”<sup>73</sup> O termo *real* aqui significa aquilo que pertence à coisa; isto é, o que é parte constitutiva do conceito de uma coisa (*res*). Ora, se o conceito de ‘existência’ ou ‘ser’ não pode estar entre as notas características de uma coisa, então ele não pode ser compreendido como um predicado *real*.

---

<sup>71</sup> Ibid., p.3

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Kant, A598/B627. (Grifo nosso)

Por isso, o que deve ser examinado, quando queremos confirmar se um juízo existencial é verdadeiro, não é o conceito-sujeito; deve-se, ao contrário, examinar a fonte que deu origem a tal juízo:

Daí, para garantir a correção desta proposição sobre a existência de tais coisas, não se deve procurar no conceito do sujeito, visto que aí se encontram somente os predicados da possibilidade, mas sim na origem do conhecimento que eu tenho disso. Diz-se: vi-o ou ouvi-o de quem viu.(KANT, 2004, p.3)

Os juízos existenciais são vistos como algo que extrapola a mera relação entre conceitos. Kant os vê como relacionados com o ato de conhecer, entre o sujeito que conhece e o mundo a ser conhecido. Desse modo, podemos concluir: a existência não é nenhum predicado real, nem determinação de coisa alguma, uma vez que ela não pode ser encontrada a partir de um mero exame conceitual. A existência aqui está relacionada com o ato de conhecer. A existência diz simplesmente respeito à relação entre o sujeito e o objeto.

### 2.1.2 Ser é posição, ou bem absoluta ou bem relativa

“A existência é a posição absoluta de uma coisa e, por isso, distingue-se também de qualquer predicado que, enquanto tal, é posto sempre de um modo meramente relativo face a uma outra coisa.”<sup>74</sup> Aqui encontramos a tese positiva sobre o ser. É a partir dela que o autor desenvolve a sua doutrina sobre o ser. Para Kant, *ser é posição*, ou bem *absoluta*, ou bem *relativa*. A primeira diz respeito ao modo de ser como existente, em um juízo existencial (X é ou existe); e a segunda diz respeito à função que a cópula lógica (é) exerce em um juízo predicativo (S é P).

A *posição relativa* diz respeito a uma *relação lógica* entre o conceito-sujeito com conceito-predicado em uma sentença. Daí a denominação *relativa*: dois conceitos estabelecem uma *relação* um com o outro, ou bem afirmativamente, ou bem negativamente. Nas palavras de Kant:

Uma coisa pode ser posta de uma maneira relativa, ou melhor, pode ser pensada a mera relação de algo (*respectus logicus*) com uma nota

---

<sup>74</sup> Ibid., p.5

característica, a uma coisa; então o Ser, quer dizer, a posição desta relação, não é senão o conceito de ligação num juízo. (KANT, 2004, p.3)

Em um juízo 'S é P' o predicado é posto como parte do conceito do sujeito (P é uma nota de S). Em um juízo 'S não é P' o predicado está fora do conceito do sujeito. Dito de uma maneira mais próxima ao modo como Kant e Fichte compreendiam esta relação: em um juízo categórico o verbo ser tem a função de indicar que ambos os conceitos são idênticos, mesmo que em alguns casos de modo parcial.

A *posição absoluta*, por sua vez, não tem a função de relacionar conceitos em um juízo. É absoluta justamente por não possuir esse aspecto relacional. Nesse tipo de posição, o conceito é posto absolutamente, tal como em um juízo existencial (X é ou existe). Ser posto de modo absoluto, segundo Kant, é ser posto com todas as suas notas características. Em um juízo 'X é' o verbo ser tem a função de pôr o sujeito de modo absoluto; e, nesse sentido, o verbo ser (é) significa existência. Por isso, tal juízo pode ser também expresso como 'X existe'. A indicação da existência de algo (X é ou existe) significa simplesmente que podemos pô-lo sem relacioná-lo com alguma outra coisa.

Desse modo, Kant traça uma distinção entre o meramente possível e o existente. O primeiro é dado somente no pensamento; e o segundo, além de poder ser dado no pensamento, também é dado na experiência. Na *Crítica*, Kant apresenta uma passagem muito esclarecedora sobre esse tema:

Ambos [o meramente possível e o existente] têm que conter exatamente a mesma coisa, e por isso ao conceito, que expressa meramente a possibilidade, não pode ser acrescido mais nada pelo fato de eu pensar o seu objeto como absolutamente dado (mediante a expressão: ele é). E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem táleres reais nada mais contêm que o simplesmente possível. Com efeito, visto que estes significam o conceito, aqueles porém o objeto e sua posição em si mesma, no caso de este conter mais do que aquele o meu conceito não representaria o objeto inteiro, e, por conseguinte, também não seria o seu conceito adequado. Mas para o estado das minhas posses há mais em cem táleres reais que no simples conceito deles (isto é, na sua possibilidade).(KANT, 1980, B627)

Disso se segue que não podemos afirmar a existência de algo mediante uma investigação analítica de seu conceito. Pois, a partir de tal investigação não podemos estabelecer uma distinção entre o meramente possível e o existente. Um juízo existencial versa sobre a relação entre o sujeito e os objetos, e não sobre a

relação entre o conceito-sujeito e o conceito-predicado em um juízo. Os juízos existenciais indicam somente que possuímos a experiência de um objeto. Portanto, o verbo ser em proposições do tipo ‘X é’ significa apenas que podemos colocar o conceito-sujeito ao lado do objeto ao qual ele corresponde, isto é, podemos apresentar mediante experiência a existência do objeto em questão. Por isso, quando Kant afirma que em relação à forma há mais no existente do que no meramente possível, isso significa que a pedra de toque para as afirmações existenciais é a experiência. Vejamos agora como Fichte se serviu da tese kantiana sobre o sentido de “ser”.

## 2.2 A primeira proposição fundamental pura e simplesmente incondicionada

Como vimos no primeiro capítulo, a tarefa da doutrina da ciência é a de estabelecer e determinar o sistema das ações necessárias do saber humano a partir de uma proposição fundamental. Sendo assim, o primeiro passo dado em direção ao cumprimento dessa tarefa é a *procura*<sup>75</sup> do princípio absolutamente primeiro desse sistema.

As primeiras características que Fichte apresenta do primeiro princípio da doutrina da ciência são: o primeiro princípio “não se deixa *provar* nem *determinar*”<sup>76</sup>. O esclarecimento dessas duas notas passa pela compreensão exata da dualidade condicionado / incondicionado. A partir de uma rápida análise desses conceitos, vemos que se algo é incondicionado, então não pode haver nada que lhe forneça alguma condição de ser. No caso contrário, se algo é condicionado, deve haver algo que lhe forneça a sua condição.

A primeira característica evidenciada por Fichte do primeiro princípio é que ele não se deixa *provar*. Isso ocorre porque toda prova pressupõe algo a partir do qual o *provado* se dá. Desse modo, chegaríamos ao provado *mediante* uma prova. Assim, ele deixaria de ser incondicionado, o que é contraditório segundo seu

---

<sup>75</sup> *Grundlage*, p.43

<sup>76</sup> *Ibid.*

conceito. A segunda característica que Fichte apresenta desse princípio é que ele não se deixa *determinar*. Isso ocorre porque toda determinação somente se dá em virtude de uma *contraposição* e de uma *limitação*. *Determinar* algo é estabelecer os seus *limites* em *contraposição* a alguma outra coisa que ele não é. Nesse caso, poderíamos chegar a uma determinação do primeiro princípio *mediante* aquilo que ele não é. Isso seria totalmente contraditório ao seu conceito, uma vez que ele, por ser *incondicionado*, deve fornecer a condição de todas as coisas. Isso significa que nada pode existir fora dele, por isso, não é possível estabelecer seus limites em contraposição àquilo que ele não é. É nesse sentido que devemos compreender a afirmação segundo a qual o primeiro princípio não se deixa *provar* nem *determinar*.

Contudo, precisamos mais uma vez perguntar: *qual o procedimento que Fichte adota para estabelecer o primeiro princípio pura e simplesmente incondicionado do saber?* Dedicamos um capítulo inteiro à resposta a essa questão e concluímos que tal investigação torna necessária uma *reflexão abstrante*. Com essa reflexão, não temos em mente uma espécie de prova ou de determinação do primeiro princípio; ao contrário, ela é um procedimento livre que parte de um fato qualquer da consciência empírica até chegar por meio de uma reflexão abstrante à sua condição.

Fichte inicia a sua exposição a partir de um fato qualquer da consciência. Uma proposição que “cada um de nós aceite sem contestação. [...] A reflexão é livre e não importa de que ponto ela parte”. “Escolhemos aquela a partir da qual o caminho para o nosso alvo é o mais curto”<sup>77</sup>, diz Fichte. A proposição escolhida é a proposição A é A. Para o autor, tal proposição “é aceita por todos e aliás, sem a mínima hesitação; é reconhecida como plenamente certa e estipulada.”<sup>78</sup>

Fichte começa sua exposição, então, analisando o princípio de identidade (A é A). Tal análise ocorre mediante a tese de que *ser é posição*. Segundo essa tese, algo é posto ou bem absolutamente, ou bem relativamente. Como vimos na seção anterior, Kant compreende a posição relativa como indicando uma relação de identidade entre o conceito-sujeito e o conceito-predicado. Em Fichte isso não é diferente. Por isso, a proposição ‘A é A’ pode ser também expressa através do sinal

---

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Ibid.

de igualdade 'A = A'. Nas palavras do autor: 'A é A' é o mesmo que "A = A, pois essa é a significação da cópula lógica"<sup>79</sup>. Contudo, nesse juízo não há uma relação entre o sujeito e um de seus predicados, mas uma relação do sujeito consigo mesmo. Portanto, para Fichte, o juízo 'A é A' deve ser entendido como uma posição relativa: 'A' é posto aqui em uma *relação* de identidade consigo mesmo.

Outro aspecto importante que Fichte apresenta do juízo 'A é A' é que, como qualquer posição relativa, o verbo *ser* não é compreendido como um predicado *real*. Por isso, Fichte afirma: "A proposição A é A não é, de modo nenhum, equivalente a A é ou há um A"<sup>80</sup>. Com isso, Fichte estabelece uma distinção, tal como Kant, entre uma posição absoluta e uma posição relativa. Na primeira, o verbo *ser* significa existência; e na segunda, significa apenas que algo está posto de forma relacional, seja como uma de suas notas, seja consigo mesmo.

Para Fichte, a questão que está em jogo em sua análise do princípio de identidade não é,

de modo nenhum, se A é, ou não. Não é questão do conteúdo da proposição, mas meramente de sua *forma*; não daquilo *de que* se sabe algo, mas daquilo *que* se sabe de um objeto qualquer, seja ele qual for. (FICHTE, 1992a, p.44)

O *conteúdo* de uma proposição é aquilo *de que* se fala; a forma *o que* se fala desse conteúdo<sup>81</sup>. No *escrito programático*, Fichte fornece o seguinte exemplo: "o ouro é um corpo". Nessa proposição, "aquilo *de que* se sabe algo é o ouro e o corpo; aquilo *que* se sabe deles é que são iguais sob certo aspecto. [...] É uma proposição afirmativa, e essa referência é sua forma."<sup>82</sup> Portanto, o conteúdo é *o que* é posto (o *ouro* e o *corpo*); a forma é o *modo como* é posto (afirmativamente). De acordo com a passagem supracitada, a questão para Fichte é a *forma* do juízo de identidade, ou seja, é "o *que* se sabe de um objeto qualquer, seja ele qual for." O que o autor pretende é mostrar o que está em jogo quando fazemos um juízo do tipo 'A é A'.

---

<sup>79</sup> Ibid., p.44.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Em uma passagem do livro *O espírito e a letra*, o professor Rubens Rodrigues Torres Filho apresenta uma explicação sobre a distinção entre forma e conteúdo. Segundo Torres Filho, "o conteúdo dessa proposição corresponde a um *Von* (aquilo *de que* se fala) e a forma a um *Was* (o *que* se fala disso)." p. 178.

<sup>82</sup> *Begriff*, p. 16.



Tendo em vista estabelecer a *forma* do juízo 'A é A', Fichte o formula da seguinte maneira: "se A é, *então* A é"<sup>83</sup>. Visto que o verbo ser significa posição, então essa formulação hipotética pode ser também enunciada dessa maneira: se A está *posto*, *então* A está *posto*. Com essa formulação hipotética, o autor pretende evidenciar dois traços importantes presente no juízo 'A é A'. O primeiro é o aspecto condicional de todo e qualquer juízo; e o outro é o caráter necessário da identidade.

À primeira vista, a partir daquela formulação hipotética, Fichte estaria confundindo um juízo categórico, como, por exemplo, 'A é A', com um juízo hipotético. Contudo, não é isso que ocorre. O que Fichte pretende com aquela formulação hipotética é *evidenciar* o caráter condicional de todo e qualquer juízo. Em um juízo, seja ele qual for, os conceitos nele contidos não estão necessariamente postos. Por esse motivo, todo juízo está sob a condição da posição dos conceitos que o compõem. No caso particular da identidade 'A é A', 'A' não está necessariamente posto, 'A' não é dado pela própria estrutura judicativa. Por isso, 'A' tem de ser posto para, a partir de sua posição, se formar o juízo em questão. Esse caráter condicional dos juízos é a primeira razão para Fichte formulá-lo de modo hipotético. O que Fichte pretende mostrar é que à base de todo e qualquer juízo existe uma estrutura condicional. Por conseguinte, se A está *posto*, *então* A está *posto*.

A outra razão para Fichte formular o juízo 'A é A' como hipotético é evidenciar o caráter necessário da identidade. Como vimos, Fichte compreende a proposição 'A é A' como uma posição relativa. Desse modo, um conceito é sempre posto em uma *relação* de identidade consigo mesmo. Tal relação de identidade deve ser compreendida como *necessária*, uma vez que se algo está posto, então está *necessariamente* posto em *relação* de igualdade consigo mesmo. Isso é o *que* podemos saber de um objeto qualquer, seja ele qual for. Tudo que for posto tem de ser posto como igual a si mesmo. Por conseguinte, a proposição "A é A" significa: se 'A' está posto, *então* 'A' está *necessariamente* posto em uma *relação* de igualdade consigo mesmo.

Então, dados esses aspectos do juízo 'A é A', concluímos que não podemos saber se 'A' está posto ou quais são as suas notas características, mas sabemos

---

<sup>83</sup> *Grundlage*, p. 44.

que se 'A' for posto, *então* ele tem de ser posto *necessariamente* em uma relação de igualdade consigo mesmo. Consequentemente, se 'A' está posto, *então* 'A' está posto necessariamente como idêntico a si. Assim, devemos compreender o princípio de identidade.

Portanto,

entre aquele *se* e este *então* há uma conexão necessária; e a conexão necessária entre ambos é o que é posto pura e simplesmente e sem nenhum fundamento. Por enquanto denominarei essa conexão necessária – X. (FICHTE, 1992a, p.44)

Essa *conexão necessária* 'X' designa aqui uma lei segundo a qual tudo que for posto tem de ser posto como idêntico a si. De acordo com essa lei, o juízo 'A é A' pode ser expresso assim: *se* 'A' está posto, *então* 'A' está posto como idêntico a si, isto é, está posto conforme 'X'. Essa *conexão* é uma lei *necessária* à qual todos os juízos estão subordinados. Desse modo, 'X' representa o caráter necessário da identidade.

Tal caráter necessário da identidade 'X' é expresso na proposição 'A é A' através do verbo ser (é). Pois o verbo ser bem compreendido, segundo Fichte, deve indicar uma relação de identidade. De tal modo que o ser (é) significa aqui 'ser o mesmo que', 'ser idêntico a'. Sob este aspecto, 'X' mediante o verbo ser (é) *unifica, identifica e iguala* o está posto como sujeito com aquele que está posto como predicado. No caso da proposição 'A é A', o verbo ser (é) identifica 'A' consigo mesmo.

Todavia, *se* 'A' está posto ou não, nada sabemos ainda. Por isso, Fichte pergunta: "*sob que condição, então, A é?*"<sup>84</sup> Ou seja: *sob que condição A está posto?* A partir dessa pergunta Fichte pretende investigar a condição de todo o nosso ajuizamento. Em nossa exposição, fomos até o ponto em que Fichte estabelece que um 'A' qualquer, *se* posto, tem de ser posto necessariamente de acordo com a lei 'X'. Essa lei designa o caráter necessário da identidade. Assim, todas as coisas estão subordinadas à lei segundo a qual *se* algo está posto, *então* ele está posto como idêntico a si. Segundo Fichte, essa lei 'X' está posta *no* eu e *pelo* eu, uma vez que é o eu que julga de acordo com 'X'. Nas palavras do autor:

X pelo menos está posto *no* eu, e *pelo* eu – pois é o eu que, na proposição acima [A é A], julga, e aliás julga segundo X como segundo uma *lei*; a qual,

---

<sup>84</sup> Ibid.

por conseguinte, tem de estar dada ao eu e, já que é estabelecida pura e simplesmente sem nenhum outro fundamento, dada ao eu pelo próprio eu. (FICHTE, 1992a, p.44)

Em verdade, para Fichte, a proposição 'A é A' é reconhecida por todos como plenamente certa e estipulada. Por isso, temos que reconhecer 'X' como igualmente certo e estipulado, dado que a proposição 'A é A' está subordinada a 'X'. 'X' está posto *pelo* eu, *no* próprio eu, uma vez que é o eu que julga, e aliás julga segundo 'X'. Por conseguinte, o eu é visto por Fichte como a condição de todo ajuizamento.

Para Fichte, quando julgamos que 'A é A', pomos 'A' segundo 'X'. Desse modo, 'X' tem de estar anteriormente posto *no* eu e *pelo* próprio eu para podermos julgar que 'A é A'. Contudo, 'A' não está necessariamente posto, mas tem de ser posto para julgarmos que 'A é A' segundo 'X'. Sob este aspecto, declara o autor: "X só é possível em referência a um A; ora, X está efetivamente posto no eu; por conseguinte, também A tem de estar posto no eu, na medida em X é referido a ele."<sup>85</sup> Com isso, dado que 'X' está posto efetivamente no eu e pelo eu, então 'A' também tem de estar posto no eu e pelo eu. Logo, tanto 'X' como 'A' estão postos no eu e pelo eu na medida em que 'X' só é possível em referência a 'A'.

Com isso, podemos responder a pergunta: *sob que condição 'A' está posto?* 'A' está posto sob a condição de que 'X' está posto. Como 'X' está efetivamente posto no eu e pelo eu, então 'A' também está posto no eu e pelo eu.

X refere-se àquele A que na proposição acima ocupa o lugar lógico de sujeito, assim como àquele que está no do predicado; pois ambos são unificados por X. Ambos, pois, na medida em que estão postos no eu; e o do predicado, sob a condição de estar posto o do sujeito, estão postos pura e simplesmente; e a proposição acima pode, portanto, exprimir-se também assim: Se A está posto *no eu*, então A *está posto*. (FICHTE, 1992a, p.45)

'X' designa o caráter necessário da identidade, que é expresso na proposição 'A é A'. Assim, 'X' *unifica* o 'A' que está posto no lugar lógico do sujeito com aquele 'A' que está posto no lugar do predicado. Todavia, para que ambos os 'As' sejam unificados por 'X' mediante o verbo ser (é), eles precisam ser postos no eu e pelo eu. Por isso, a fim de evidenciar o caráter posicionador do eu, Fichte declara: se 'A' está posto no eu e pelo eu, então 'A' está posto como idêntico a si mesmo. O eu, nessa medida, é a instância *ponente* a partir da qual tudo que for posto tem de ser posto no eu e pelo eu como idêntico a si.

---

<sup>85</sup> Ibid.

'A' está posto pelo eu mediante a lei 'X', então: *A está para o eu que julga, e exclusivamente por força de seu estar-posto, posto no eu.*<sup>86</sup> 'A' está posto, então, também *para* o eu. Aqui não há a distinção entre um 'A' em *si* e um 'A' *para* o eu. Pois, tudo o que está posto está posto *no* eu, *pelo* eu e *para* o eu. Por conseguinte, 'A' está posto sempre no eu, pelo eu e para o eu mediante 'X', isto é, 'A' está sempre posto como idêntico a si mesmo.

Após essas considerações, Fichte transita de uma análise da proposição 'A é A', cujo conteúdo é indeterminado, para uma análise da proposição *eu sou eu*, cujo conteúdo é determinado. Segundo Fichte, o eu também pode ser posto como idêntico a si mesmo na proposição *eu sou eu*. Neste último caso, a lei 'X' também unifica mediante o verbo ser (sou) o eu consigo mesmo. Sob esse aspecto, o eu tem de ser também sempre igual a si mesmo. Contudo, para Fichte,

a proposição *eu sou eu* tem uma significação inteiramente outra do que a proposição *A é A*; a saber, esta última só sob uma certa condição tem conteúdo. Se *A* está posto, então está posto sem dúvida *como A*, com um predicado *A*. Mas por essa proposição não está ainda estipulado de modo nenhum, se ele está posto nem, por conseguinte, se ele está posto com um predicado qualquer. A proposição *eu sou eu*, porém vale incondicionada, e pura e simplesmente [...]. Nela o eu está posto, não sob a condição, e sim pura e simplesmente, com o predicado de igualdade consigo mesmo; ele está, portanto, posto; e a proposição pode também exprimir-se: *eu sou*. (FICHTE, 1992a, p.44)

Assim, Fichte chega a um fato (*Tatsache*)<sup>87</sup> de nossa consciência empírica: o fato de que eu sou sempre idêntico a mim mesmo. A proposição *eu sou eu*, é aceita por todos sem a mínima hesitação: é um fato da consciência empírica de que eu sou eu e não outra coisa. Tal fato está pura e simplesmente posto e, nessa medida, a sua validade é incondicionada, isto é, não há nada que lhe forneça a sua condição. Todas as outras coisas só são, seja de modo relativo ou absolutamente, sob a condição de estarem postas no eu, pelo eu e para o eu. Mas, no caso do eu, o eu está posto pura e simplesmente. Sob este aspecto, tal proposição pode exprimir-se também assim: *eu sou*.

---

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> O professor Rodrigues Torres Filho traduz o termo *Tatsache* por estado-de-coisa, em oposição ao termo *Tathandlung*, que traduz por estado-de-ação. O primeiro significa um fato da consciência empírica condicionado, e o outro significa a ação incondicionada, o princípio supremo de nosso saber.

A proposição *eu sou* até agora ainda não foi estabelecida como o princípio supremo de nosso saber. Ela “está fundada até agora apenas em um estado-de-coisa, e não tem outra validade a não ser a de um estado-de-coisa, isto é, a de um fato”<sup>88</sup>, diz Fichte. A proposição *eu sou* é um fato, visto que foi estabelecida mediante ‘X’, isto é, na proposição *eu sou eu*, o eu foi unificado pela lei ‘X’ mediante o verbo ser (sou). Contudo, a lei ‘X’ ainda não foi demonstrada inteiramente, e sim foi aceita como plenamente certa e estipulada. Em decorrência disso, a proposição *eu sou* também não foi devidamente demonstrada, e sim, tal como ‘X’, aceita como plenamente certa e estipulada. No entanto, ambas devem ser demonstradas pela doutrina da ciência para estabelecermos o princípio supremo de nosso saber.

Até aqui toda a exposição se deu a partir de uma análise de uma *Tatsache*, expressa através da proposição ‘A é A’, “ou, mais precisamente, aquilo que nela está pura e simplesmente posto”<sup>89</sup>: o princípio de identidade ‘X’. A partir dessa análise chegamos ao estabelecimento de outra *Tatsache*, que é a proposição *eu sou eu*. Agora, Fichte pretende mostrar que tudo o que foi pressuposto até aqui como uma *Tatsache* plenamente aceita e estipulada, deve ser deduzido de uma *Tathandlung*. Por conseguinte, o que Fichte pretende mostrar é a gênese de todos os fatos.

Sob este aspecto, Fichte retorna ao ponto de que partimos, a saber, ‘A é A’. “Pela proposição  $A = A$ , nós julgamos. E, de acordo com a consciência empírica, todo o julgar é um agir do espírito humano”<sup>90</sup>, diz Fichte. A partir dessa passagem Fichte amplia nossa compreensão sobre o ser. Como vimos, o verbo *ser* significa para Fichte, tal como em Kant, *posição*. Por isso, quando julgamos *pomos* algo ou bem de modo relativo, ou bem absolutamente. Esse pôr deve ser visto como uma *ação*, um *ato* do espírito. George J. Seidel afirma que “*Sein*, ser, é sempre *Gesetzsein*, ser posicionado, em Fichte. Isto porque, para Fichte, *posição* é uma atividade; e atividade é Ser.”<sup>91</sup> Dessa maneira, devemos compreender o ajuizamento em geral como um *ato de posição*.

---

<sup>88</sup> *Grundlage*, p 45.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> Seidel, G, J, *Fichte's Wissenschaftslehre 1794: A Commentary on part 1*, p. 28. (Grifo nosso)

Tal ação de julgar tem de possuir “como fundamento algo não fundado em nada superior, a saber,”<sup>92</sup> o *eu sou*. Como vimos, todas as coisas estão sob a condição de serem postas pelo eu. Já no caso do eu, não há nada que o condicione. O eu está pura e simplesmente posto. Mas posto pelo que? O eu está posto por si mesmo. O eu põe a si mesmo, e por essa ação o eu se põe de modo incondicionado. Então, a primeira ação do eu é uma ação de *autoposição*.

O primeiro ato do eu é pôr a si mesmo de modo absoluto. A autoposição, nessa medida, é vista como a ação de posição do eu, pelo próprio eu, como *sendo*. Por isso, Fichte acrescenta:

O pôr do eu por si mesmo é a sua atividade pura. – O *eu põe a si mesmo* é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, *põe* seu ser. (FICHTE, 1992a, p.45)

Assim, Fichte chega ao princípio supremo de nosso saber, isto é, o estado-de-ação originário (*Tathandlung*).

A partir dessa atividade de autoposição, Fichte estabelece a unidade entre sujeito e objeto, *entre o eu que põe e o eu que está posto*. Nessa medida, quando dizemos *eu* pomos a nós mesmos como sujeito e objeto. Pois, para o autor, o eu

é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e efeito são um e o mesmo; e por isso o *eu sou* é expressão de um estado-de-ação [*Tathandlung*]. (FICHTE, 1992a, p.45)

A ação originária de autoposição do eu é também a manifestação de sua identidade. Aqui, aquilo que foi anteriormente aceito como um fato (*Tatsache*) incontestável, a saber, a proposição *eu sou eu* e ‘X’, que representa o caráter necessário da identidade, podem agora ser devidamente deduzidos do estado-de-ação (*Tathandlung*). Como vimos, na proposição *eu sou eu*, a lei ‘X’ unifica mediante o verbo ser (sou) o eu consigo mesmo. Agora, após Fichte estabelecer o estado-de-ação originário, não há um ‘X’ que unifica o eu consigo mesmo. Ao contrário, a autoposição do eu manifesta uma unidade originária entre o eu que põe e o eu que está posto, e somente por isso podemos dizer: *eu sou eu*. Desse modo, há anteriormente a todo juízo algo que está sempre igual a si mesmo, sempre um e o mesmo, a saber, o *eu sou*<sup>93</sup>. Assim, concluímos que aqueles fatos aceitos sem

---

<sup>92</sup> *Grundlage*, p. 45.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 45.

contestação estão originariamente contidos no primeiro princípio do nosso saber: o *eu sou*.

A primeira definição que apresentamos do primeiro princípio é: o “pura e simplesmente incondicionado”. Sob este aspecto, o primeiro princípio tem de ser incondicionado tanto segundo a sua *forma* quanto segundo o seu *conteúdo*. A forma do primeiro princípio é a forma da identidade ‘*eu sou eu*’; e o seu conteúdo é o *eu*, a instância ponente. Como vimos, a autoposição do eu consiste em uma ação em que o eu se põe como sendo e, nessa medida, o mesmo eu que se põe é o eu que está posto. A identidade do eu se manifesta através da autoposição do eu assim como a autoposição do eu se manifesta através da identidade do eu. Desse modo, forma e conteúdo estão intrinsecamente unidos no mesmo ato: a *autoposição* do eu.

A significação precisa do primeiro princípio *eu sou* é, segundo Fichte: “aquilo cujo ser (*essência*) consiste meramente nisto: que ele põe a si mesmo como sendo é o eu, como sujeito absoluto.”<sup>94</sup> Por isso,

*pôr a si mesmo e ser* são, ditos do eu, plenamente iguais. A proposição: Eu sou porque me pus a mim mesmo, pode portanto exprimir-se também assim: *Eu sou pura e simplesmente porque sou*. (FICHTE, 1992a, p.47)

Esse estado-de-ação originário que está no topo da doutrina da ciência é o fundamento último que estamos procurando. Fichte o formula da seguinte maneira: “O eu põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser.”<sup>95</sup>

Todas as outras coisas são postas *no eu, pelo eu e para o eu*, sob a condição de o eu estar posto. Como o eu está posto por si mesmo, então todas as coisas só podem ser postas, seja de modo relativo ou absoluto, porque o eu está posto. Sob este aspecto, o eu é a condição última de todos os juízos. O eu é a instância ponente a partir da qual tudo o que for posto tem de ser posto *no eu, pelo eu e para o eu*. É fundamento de toda estrutura judicativa e, por conseguinte, é o fundamento último de nosso saber. Portanto, a ação que está à base de todo e qualquer juízo e a ação de *autoposição absoluta do eu*.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 46.

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Para Isabelle Thomas-Fogiel, a filosofia de Fichte deve ser compreendida como filosofia da ação, visto que ele foi o primeiro filósofo a dar à ação um *status* de fundamento do saber. Para uma maior compreensão cf.: THOMAS-FOGIEL, I. “La philosophie de l’acte comme fondement du savoir: Fichte”,

### 2.3 O segundo princípio, condicionado segundo seu conteúdo

Na seção anterior procuramos mostrar como Fichte estabelece a condição última de todos os juízos. Contudo, a partir do primeiro princípio da *Grundlage*, a única afirmação possível é a de que *eu sou*. Não podemos dizer de que modo eu sou, nem que exista algo distinto de mim, mas apenas que eu sou. Tal impossibilidade ocorre porque ainda não se esclareceu de modo suficiente a maneira como os objetos exteriores podem existir contrapostos ao eu. Fichte entende tal domínio de objetos como *não-eu*. Nesse ponto se evidencia a necessidade do segundo princípio da *Grundlage*.

O estabelecimento do segundo princípio será desenvolvido de forma análoga ao primeiro princípio. Fichte parte de uma proposição aceita por todos como plenamente certa e estipulada. “Partiremos [...], também aqui, exatamente como acima, de um fato da consciência empírica, e procederemos com ele, com o mesmo direito, da mesma maneira”<sup>97</sup>. Esse fato é a proposição: “– A não = A”<sup>98</sup>.

Fichte tem em vista aqui encontrar a *ação* do espírito que está à base do princípio de contradição<sup>99</sup>, expresso pela proposição ‘– A não é A’. Para isso, Fichte começa sua exposição mostrando a irredutibilidade existente entre o princípio de identidade e o de contradição. Há uma distinção entre a proposição ‘– A não é A’ e a proposição ‘A é A’. A primeira proposição não pode ser deduzida ou provada a partir da segunda, como adverte Fichte:

suponham o caso extremo, a saber, que a proposição estabelecida seja plenamente igual à proposição: – A = – A; por conseguinte, que – A seja igual a um Y qualquer posto no eu e que ele signifique, pois, tanto quanto: se o contrário de A está posto, *então* ele está posto; nesse caso estaria posta aqui, pura e simplesmente, a mesma conexão (= X) que acima, e a proposição não seria uma proposição derivada da proposição A = A e provada por ela, mas sim essa própria proposição. (FICHTE, 1992a, p.50)

---

2000, p.37-60; e THOMAS-FOGIEL, I. "Logique Formelle, Logique Transcendentale et Logique de L'effectuation", in *Fichte. Réflexion et argumentation*, Paris : Vrin, 2004, p. 147-165.

<sup>97</sup> *Grundlage*, p. 49.

<sup>98</sup> Ibid. O traço à esquerda do termo ‘– A’ significa negação. Nesse sentido, ele pode ser entendido como ‘um não A’ ou, como o próprio Fichte indica, ‘o contrário de A’. Assim, tal proposição pode ser lida tanto como ‘o contrário de A não é A’, como também como ‘B não é A’.

<sup>99</sup> Fichte também o denomina de *princípio de oposição*.



Nessa passagem Fichte mostra que ambas as proposições são irreduzíveis, uma vez que possuem *formas* distintas. Ou seja, a *ação* que está à base do princípio de identidade não é a mesma que está à base do princípio de contradição. Essa condição, afirma Fichte,

é o que teria de deixar-se derivar da proposição  $A = A$ , se a proposição estabelecida acima [ $- A$  não é  $A$ ] devesse ser uma proposição derivada. Mas uma tal condição não pode de modo nenhum resultar dela, já que a *forma* do *opor* está tão pouco contida na *forma* do *pôr*, que, pelo contrário, lhe é mesmo *oposta*. (FICHTE, 1992a, p.50, *grifo nosso*)

Como vimos, quando enunciamos ‘ $A$  é  $A$ ’, *ponemos* ‘ $A$ ’ em uma relação de identidade consigo mesmo. Isso significa que o verbo ser (é) designa a *posição* de ‘ $A$ ’, que no caso particular desse juízo é posto como idêntico a si. Nesse sentido, a *ação* do espírito que está à base dos juízos de identidade é a *ação* de *posição*. Para Fichte, a proposição ‘o contrário de  $A$  não é  $A$ ’ não está sob a *forma* da *posição*, e sim sob outra forma, a saber, a *forma* da *oposição*. Na proposição ‘ $- A$  não é  $A$ ’, ‘o contrário de  $A$ ’ está em *oposição* a um ‘ $A$ ’. Isso significa que o verbo ser, em sua formulação negativa (*não é*), designa aqui uma *ação* de *oposição*. Por isso, à base de tal juízo está uma *ação* de *oposição*.

Fichte compreende a negação como uma relação de oposição entre os elementos que compõem um juízo. Os juízos negativos devem ser entendidos, como, por exemplo, ‘ $A$  não é  $B$ ’, como uma oposição entre ‘ $A$ ’ e ‘ $B$ ’. Sob este aspecto, o eu pode tanto estabelecer uma *ação* de oposição entre algo e uma característica, em um juízo do tipo ‘ $S$  não é  $P$ ’, como também o eu pode estabelecer uma *ação* de oposição entre ‘ $A$ ’ e seu contrário ‘ $- A$ ’. Portanto, o que é estabelecido quando *fazemos* um juízo do tipo ‘ $- A$  não é  $A$ ’ é uma *ação* de oposição.

Como vimos, a *forma* dos juízos negativos é a *oposição*. Essa forma é vista por Fichte como irreduzível à forma dos juízos de identidade, que é a *posição*. Sob este aspecto, a forma da *oposição* não é condicionada pela forma da *posição*. Trata-se de *ações* distintas do eu. Por conseguinte, “aparece entre as *ações* do eu, tão certo quanto a proposição  $- A$  não =  $A$  aparece entre os fatos da consciência empírica, um *opor*”.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Ibid. (Grifo nosso)

Existem aqui duas ações distintas do eu: a posição e a oposição. Mas, ambas as ações pressupõem a unidade do eu, visto que é o mesmo eu que põe e opõe. Como afirma Fichte: “é pressuposto que o eu que age em *ambas* ações e o eu que julga sobre ambas é o mesmo.”<sup>101</sup> E, complementa: “por conseguinte, também a passagem do pôr ao opor só é possível pela identidade do eu.”<sup>102</sup> Portanto, pôr e opor estão sob a condição da autoposição do eu.

Embora, para Fichte, em um juízo negativo ‘– A não é A’, a *forma* do *opor* não possa ser reduzida à *forma* do *pôr*, o seu *conteúdo* está sob a condição da posição de um ‘A’ qualquer. Aqui, Fichte traça uma distinção entre a *forma* e o *conteúdo* da proposição ‘– A não é A’. O *conteúdo* é o produto da ação, é aquilo que é posto, e a *forma* é a ação que está à base do que está posto. Na proposição ‘– A não é A’, a sua forma é a oposição. Tal juízo somente é possível sob a condição da ação de oposição do eu. Sob este aspecto, somente podemos opor algo em relação a um pôr. O conteúdo de um juízo negativo é sempre em oposição a algo que está anteriormente posto no eu. Por isso, o conteúdo de ‘o contrário de A’ só é possível se e somente se ‘A’ estiver posto. O conteúdo de ‘– A’ consiste em ser aquilo que ‘A’ não é. Isso significa que somente podemos saber o que o ‘– A’ é se e somente se soubermos o que ‘A’ é. Como afirma Fichte: “se um – A qualquer deve ser posto, então tem de estar posto um A.”<sup>103</sup> Por conseguinte, a *forma* de um juízo negativo é a ação de oposição, pura e simplesmente, mas o seu *conteúdo* ou *matéria* é determinado pela posição de um A qualquer.

Após essas elucidações sobre os juízos negativos, Fichte transita da análise de uma proposição sem conteúdo determinado (– A não é A) para uma proposição com conteúdo determinado. Como vimos, nada está posto ainda “a não ser o eu; e só ele está posto pura e simplesmente.”<sup>104</sup> Logo, afirma o autor: “só é possível opor pura e simplesmente ao eu.”<sup>105</sup> Ora, se em um primeiro momento o eu foi posto por

---

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Ibid., p. 51.

<sup>105</sup> Ibid.

si mesmo pura e simplesmente como sujeito absoluto, isto é, como existente, então aqui, em um segundo momento, o eu põe a si mesmo pura e simplesmente em oposição ao seu contrário, a saber, ao *não-eu*.

Tão certo quanto aparece entre os fatos da consciência empírica a aceitação incondicionada da certeza absoluta da proposição: – A não é A, ao eu é oposto pura e simplesmente um não-eu. (FICHTE, 1992a, p.50)

Segundo Fichte, o segundo princípio é *incondicionado* segundo a sua forma, uma vez que a ação de oposição é vista como irreduzível à forma da posição. Entretanto, tal princípio é condicionado segundo seu conteúdo ou matéria, uma vez que somente podemos opor ao eu um não-eu sob a condição de o eu estar anteriormente posto. Sendo assim, dessa ação de oposição originária, afirma Fichte,

tudo o que acabamos de dizer do opor em geral deriva-se desse opor originário; e vale, portanto, para ele, originalmente; assim, esse opor originário é pura e simplesmente incondicionado segundo a sua forma, mas condicionado segundo a matéria. E assim estaria encontrado também o segundo princípio de todo o saber humano. (FICHTE, 1992a, p.51)

Portanto, podemos concluir que a ação que está à base do princípio de contradição é a ação de oposição originária, na qual o eu opõe pura e simplesmente a si mesmo um não-eu. Essa ação originária é a condição de todos os juízos negativos. Logo, assim como a proposição ‘– A não é A’ está certa, a ação de oposição do eu também tem de existir no espírito humano. Na seção anterior, vimos que a condição de todos os juízos é a autoposição do eu, pois algo apenas pode ser posto, seja de modo relativo ou absoluto, se o eu estiver anteriormente posto. O eu é a condição última de todo o nosso saber. Contudo, a partir do primeiro princípio, a única coisa posta é o próprio eu e, por isso, a única afirmação possível é que eu sou. O segundo princípio surge, para Fichte, como uma tentativa de explicar como os objetos exteriores podem existir contrapostos ao eu. Para isso, Fichte procurou deduzir uma ação na qual o próprio eu contraponha a ele um não-eu. Essa ação de oposição do eu não somente é condição dos juízos negativos (‘– A não é A’), mas também condição da existência de algo distinto e, ao mesmo tempo, contraposto ao eu. Portanto, a ação de auto-oposição do eu expressa no segundo princípio permite ao autor explicitar como algo pode ser distinto e, ao mesmo tempo, contraposto ao eu, isto é, como é possível o não-eu.

## 2.4 O terceiro princípio, condicionado segundo sua forma

Até esse momento, Fichte procurou as ações mais originárias do espírito humano. Tais ações são: a autoposição do eu (primeiro princípio), e a auto-oposição do eu (segundo princípio). Vimos que a auto-oposição é uma ação incondicionada segundo a sua forma, mas condicionada segundo o que produz, isto é, segundo o seu conteúdo, o *não-eu*. Sob este aspecto, o *não-eu* está condicionado pela posição do eu. Todavia, essa conclusão nos leva a uma evidente contradição: *como o eu pode pôr e opor a si mesmo sem suprimir a sua identidade?* O terceiro princípio da doutrina da ciência surge em resposta a essa contradição.

Por isso, a tarefa (*Aufgabe*) proposta por Fichte no terceiro parágrafo da *Grundlage* é resolver esse impasse. Como afirma o autor, “a tarefa [...] está precisamente dada pelas duas proposições precedentes”<sup>106</sup>, isto é, o primeiro e o segundo princípio. Isso significa que a *forma* do terceiro princípio tem de estar condicionada pelos dois princípios anteriores. “Mas não a solução dessa tarefa. Esta ocorre, incondicionada, e pura e simplesmente, através de um decreto (*Machtspruch*) da razão.”<sup>107</sup> Tal decreto deve ser compreendido como uma exigência da razão. Em suma, para Fichte a razão determina que eu e não-eu sejam postos em uma relação de *limitação recíproca*<sup>108</sup>.

O primeiro passo dado pelo autor no prosseguimento do texto consiste em detalhar a tarefa em questão. Para Fichte:

- 1) Na medida em que o não-eu está posto, o eu não está posto; pois pelo não-eu o eu é totalmente suprimido.  
Ora, o não-eu está posto *no eu*, pois está oposto; e todo opor pressupõe a identidade do eu, no qual se põe, e se opõe ao posto.  
Por conseguinte, o eu não está posto no eu, na medida em que nele está posto o não-eu.
- 2) Mas o não-eu só pode ser posto na medida em que no eu (na consciência idêntica) está posto um eu, a que ele possa ser oposto.  
Ora, o não-eu deve ser posto na consciência idêntica.  
Por conseguinte, nessa consciência, na medida em que o não-eu deve estar posto, deve também estar posto o eu. (FICHTE, 1992a, p.51)

---

<sup>106</sup> Ibid., p. 52.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Tal relação será tratada no prosseguimento do texto.

A partir dessa constatação, Fichte observa que o eu e o não-eu não podem estar postos simultaneamente, uma vez que ambos se suprimem mutuamente e, com isso, a própria identidade da consciência é suprimida.

Entretanto, afirma Fichte:

todas essas conclusões foram derivadas dos princípios estabelecidos, segundo as leis de reflexão pressupostas como válidas; portanto, têm de ser corretas. Mas, se são corretas, a identidade da consciência, o único fundamento absoluto de nosso saber, é suprimida. Através disso, pois, está determinada nossa tarefa. A saber, deve ser encontrado um X qualquer, mediante o qual todas essas conclusões possam ser corretas sem que a identidade da consciência seja suprimida. (FICHTE, 1992a, p.52)

A tarefa, então, a ser desenvolvida nesse terceiro capítulo é encontrar um 'X', ou, como Fichte o compreende, uma *razão suficiente*, a partir da qual eu e não-eu possam ser postos simultaneamente.

Como vimos, eu e não-eu são vistos como produtos de duas ações originárias do eu. Contudo, como o autor expõe acima, ambas as ações não podem existir simultaneamente, visto que a existência de uma suprime a outra. Mas, ambas as ações devem existir necessariamente, pois foram deduzidas pelas leis da reflexão válidas universalmente. Portanto, deve existir “uma ação do espírito humano = Y, cujo produto é = X”<sup>109</sup> A ação 'Y' tem de ser uma ação incondicionada do eu, a partir da qual eu e não-eu são unificados mediante 'X', seu produto.

Precisamos mais uma vez nos perguntar: *como eu e não-eu podem estar postos simultaneamente sem que, com isso, se suprimam mutuamente?* “Por conseguinte, [...] a ação Y seria um limitar de ambos os opostos um pelo outro; e X designaria os limites.”<sup>110</sup> Para Fichte, essa é a única solução possível, visto que somente assim a identidade do eu não é suprimida. Logo, a razão exige que eu e não-eu sejam unificados mediante uma ação de *limitação recíproca*. Prosseguindo nessa reposta, Fichte afirma:

Não me entendam como se eu afirmasse que o conceito de limites é um conceito analítico, que está contido na unificação da realidade com a negação e pode ser desenvolvido a partir dela. É certo que os conceitos opostos estão dados pelos dois primeiros princípios e a exigência de que sejam unificados está contida no primeiro. Mas a maneira como podem ser unificados não está, de modo nenhum, contida neles, e é determinada por uma lei particular de nosso espírito, que através desse experimento devia ser chamada à consciência. (FICHTE, 1992a, p.53-54)

---

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Ibid.

O terceiro princípio, designado por 'Y', é visto como a ação de *limitação*, que, a partir de um *decreto* da razão, unifica mediante 'X' o eu e o não-eu. 'X' limitaria, assim, o eu e o não-eu mediante uma operação de *divisibilidade*. Por isso, conclui Fichte: divisibilidade "é o X buscado, e portanto, pela ação Y, *tanto o eu quanto o não-eu são postos pura e simplesmente como divisíveis*."<sup>111</sup> Essa ação é um decreto da razão que deve ser compreendido como uma ação do espírito, isto é, do próprio eu. Por isso, Fichte formula o terceiro princípio da seguinte maneira: "*Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível*."<sup>112</sup> O terceiro princípio é entendido como uma ação do espírito na qual eu e não-eu estão em limitação recíproca. A formulação desta noção é realizada de modo a preservar uma distinção entre os domínios que estão em relação, porém não operando uma separação ou apresentando uma conexão que exija a supressão de um dos termos. Trata-se antes de mostrar que o eu e o não-eu se limitam mutuamente.

A explicitação da ação de limitação recíproca presente no terceiro princípio permite ao autor aprofundar as relações existentes entre eu e não-eu, entre *homem* e *mundo*. Pois, como afirma Fichte, "só agora, mediante o conceito estabelecido [limitação recíproca], pode-se dizer de ambos [eu e não-eu]: eles são *algo*. O eu absoluto do primeiro princípio não é algo (não tem e não pode ter nenhum predicado)"<sup>113</sup>, o eu é simplesmente porque é. Apenas após a formulação do terceiro princípio o autor pode afirmar que eu e não-eu possuem características específicas. Somente assim eu e não-eu podem ser denominados homem e mundo. Homem não é simplesmente um eu e mundo não é simplesmente um não-eu. Ambos possuem características específicas, e não podem existir separadamente, visto que se determinam mutuamente.

Para o autor, a relação de limitação recíproca entre eu e não-eu pode ocorrer de duas maneiras: quando o eu determina o não-eu e quando o não-eu determina o eu. A primeira é denominada de atividade prática e a segunda de atividade teórica. Ambas são deduzidas do terceiro princípio. Pois, como afirma Fichte, dessa "*síntese*

---

<sup>111</sup> Ibid., p.54.

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> Ibid.

*fundamental* [terceiro princípio] tem de deixar-se desenvolver tudo o que deve pertencer ao domínio da doutrina-da-ciência”<sup>114</sup>. Como vimos, o terceiro princípio se expressa da seguinte maneira: “eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível” – que significa: “o eu põe o eu e o não-eu como limitáveis reciprocamente”<sup>115</sup>. Na análise dessa proposição, Fichte a decompõe em outras duas: de acordo com a primeira: “o eu põe o não-eu como limitando o eu”; de acordo com a segunda, “o eu se põe como limitando o não-eu”. Para o autor, enquanto aquela está à base da *Fundação do saber teórico*, este é o princípio da *Fundação da ciência do prático*.<sup>116</sup>

Contudo, embora em nenhum momento a questão da intersubjetividade seja tratada na *Grundlage*, os argumentos nela desenvolvidos nos permitem perguntar por uma relação de limitação recíproca entre os “eus”. Procuraremos mostrar nos capítulos seguintes como Fichte deduz a intersubjetividade dos princípios da *Grundlage* e como compreende as relações intersubjetivas. Para tanto, abordaremos tais questões em duas obras do autor. Primeiro trataremos do problema da intersubjetividade no escrito *Algumas preleções sobre a destinação do erudito* (1794) e, em seguida, na *Fundação do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência* (1796-97). Em ambos os escritos, embora de formas distintas, Fichte procura fundamentar a intersubjetividade a partir dos princípios da doutrina da ciência.

---

<sup>114</sup> Ibid., p.63. (Grifo nosso)

<sup>115</sup> Ibid., p.60.

<sup>116</sup> A *Fundação do saber teórico* e a *Fundação da ciência do prático* são tratadas respectivamente na segunda e na terceira partes da *Grundlage*.

### 3 O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE EM ALGUMAS PRELEÇÕES SOBRE A DESTINAÇÃO DO ERUDITO

No semestre de verão de 1794, Fichte ministrou na universidade de Jena um conjunto de conferências públicas, cujas cinco primeiras foram publicadas neste mesmo ano sob o título *Algumas preleções sobre a destinação do erudito (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten)*<sup>117</sup>. Essas foram as primeiras conferências *públicas* ministradas por Fichte na universidade de Jena. Tais preleções foram proferidas no mesmo semestre e paralelamente à sua preleção *privada*, denominada de *Fundamentação de toda doutrina da ciência (Grundlage der desammten Wissenschaftslehre)*. Nas *Vorlesungen*, o autor conferiu um tom mais *popular* à exposição, facilitando aos leitores e ouvintes o acesso à sua doutrina acerca do eu enquanto o fundamento absoluto do saber e das ações humanas, cuja apresentação *sistemática e acadêmica* vinha realizando no curso que deu origem à *Grundlage*.

O propósito primordial de Fichte, nas *Vorlesungen*, é o de estabelecer a missão social do erudito. Nelas, o autor responde, ou melhor, ele tenta *incitar* o público a responder às seguintes questões:

Qual a destinação do erudito? Qual a sua relação com o conjunto da humanidade bem como com seus estamentos particulares? Através de quais meios ele pode alcançar de modo mais seguro sua sublime destinação? (FICHTE, 1966a, p.27)<sup>118</sup>

Tal objetivo não se refere diretamente ao propósito de nossa dissertação, ou seja, ao problema da fundamentação da intersubjetividade, mas está intrinsecamente ligado a ela, uma vez que, nas palavras do autor: “o erudito só é erudito na medida em que é contraposto a *outros homens* que não o são; seu conceito surge por contraposição, por referência a *sociedade*.”<sup>119</sup> É deste modo que

---

<sup>117</sup> De agora em diante mencionada apenas como *Vorlesungen*.

<sup>118</sup> J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I/3: Werke 1794-1796*. Edição de Reinhard Lauth e Hans Jacob, com a colaboração de Richard Schottky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Halzboog, 1966. Aqui utilizaremos a tradução inédita do prof. Ricardo José Corrêa Barbosa).



o problema da intersubjetividade se relaciona ao problema da destinação do erudito. Por isso, a análise deste problema exige o exame de questões mais fundamentais. Afinal, diz Fichte, a destinação do erudito é

concebível apenas na sociedade; e, portanto, a resposta à pergunta: qual é a destinação do erudito?, pressupõe a resposta a uma outra, que é a seguinte: qual é a destinação do homem na sociedade? (FICHTE, 1966a, p.27)

Todavia, para fornecer uma resposta a questão da destinação do homem na sociedade, o autor necessita dar mais um passo atrás e tratar de outra questão ainda mais fundamental:

qual a destinação do homem em si?, ou seja, do homem na medida em que é pensado apenas como homem, apenas segundo o conceito de *homem em geral* – isolado e fora de toda vinculação que não esteja necessariamente contida no seu conceito. (FICHTE, 1966a, p.27)

Portanto, a pergunta destinação do erudito nas *Vorlesungen* passa pelo exame prévio de duas questões ainda mais fundamentais: **a)** qual a destinação do homem em si? e **b)** qual a destinação do homem na sociedade? É a partir da articulação destas duas questões, mais especificamente na resposta à segunda, que Fichte pela primeira vez trata do problema da intersubjetividade. Como veremos nas duas seções que constituem o presente capítulo, Fichte estabelece a egoidade (*Ichheit*) como princípio e fim do homem (**3.1**) e a intersubjetividade como condição da egoidade (**3.2**). Assim são respondidas aquelas duas perguntas.

### 3.1 A egoidade como princípio e fim do homem

A questão sobre a destinação do homem *em si* é apresentada nas *Vorlesungen* como a mais elevada entre todas as perguntas filosóficas. Contudo, antes de nos atermos a ela, faz-se necessário debruçarmos sobre o significado do conceito de *homem em si* empregado por Fichte. O que tentaremos mostrar mais adiante é que a compreensão fichteana do conceito de homem em si, exposta nas

---

<sup>119</sup> Ibid., p. 27. (Grifo nosso)

*Vorlesungen*, está intrinsecamente ligada aos princípios da *Grundlage*. Em suma, pretendemos mostrar como Fichte deduz o seu conceito de homem do princípio supremo do saber: a autopoisição absoluta do eu.

Primeiramente, para o autor, o conceito de homem *em si* não pode ser compreendido como “o Eu puro – simplesmente em si – isolado – e fora de toda a relação com algo exterior a ele”<sup>120</sup>. Como vimos no capítulo anterior, Fichte entende o “eu puro” como a autopoisição absoluta do eu. A autopoisição é vista como a ação de posição do eu pelo próprio eu. Por eu puro – também denominado por Fichte como *egoidade (Ichheit)* –, entende-se uma estrutura pré-judicativa<sup>121</sup> apartada de qualquer vinculação com o mundo empírico. Por isso, o autor afirma que o eu puro não pode ser confundido com alguma consciência individual, ou seja, com o conceito de homem *em si*. O conceito de homem em si somente pode ser compreendido imerso em determinações empíricas. Para Fichte, o homem somente pode ser homem em um mundo determinado.

Na *Grundlage*, qualquer relação humana pressupõe que tanto o eu quanto não-eu estejam anteriormente postos, ambos pelo eu e no eu, como limitáveis mutuamente um pelo outro. Essa estrutura é entendida como condição de toda atividade humana. Nas *Vorlesungen* não é diferente. Fichte entende o conceito “homem em si” a partir do seu aspecto formal. Parte-se da compreensão do homem como um agente junto ao mundo empírico, seja ele qual for. Por isso, o autor concebe o conceito de homem em si como um agente no mundo e não como eu puro.

Fichte declara nas *Vorlesungen* que uma consciência individual, um homem, é também um eu e, por ser um eu, não pode “tornar-se consciente de si mesmo a não ser nas suas determinações empíricas”<sup>122</sup>, as quais, por sua vez, “pressupõem necessariamente algo fora do eu.”<sup>123</sup> O que o autor pretende mostrar com essa passagem é que o homem somente pode tornar-se consciente de seus estados ante

---

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> O eu puro é a instância ponente a partir da qual tudo que for posto tem de ser posto *no eu, pelo eu e para o eu*. Por isso, é o fundamento de toda estrutura judicativa e, por conseguinte, o fundamento último de nosso saber.

<sup>122</sup> *Vorlesungen*, p. 27.

<sup>123</sup> Ibid.

um mundo de objetos. Nessa medida, um mundo empírico contraposto ao eu é condição de possibilidade para o homem tornar-se consciente de si mesmo como um indivíduo no mundo.

Como vimos no capítulo anterior, especificamente na abordagem do segundo princípio, Fichte entende essas “condições empíricas” como negatividade do eu, denominada como *não-eu*. Fichte compreende essa negatividade do eu, o não-eu, como condição da realização do homem enquanto indivíduo. Portanto, para haver um eu consciente, um homem, é necessário que exista algo fora dele que o limite, um mundo. E, por esta razão, o homem e o mundo empírico, o eu e o não-eu não mais podem ser vistos separadamente, pois um só se realiza no outro. Como podemos observar, a argumentação empreendida aqui pelo autor pressupõe todo o tempo o que foi desenvolvido paralelamente na *Grundlage*, em particular o resultado obtido após a argumentação do terceiro princípio: o homem “em si” é um eu contraposto ao não-eu, que limita o não-eu e é também limitado por ele. Em suma, um eu que age sobre o mundo e sofre influências dele.

Por isso, Fichte conclui:

considerar o homem em si e isolado não significa, pois, considerá-lo nem aqui nem em parte alguma apenas como Eu puro, sem nenhuma relação como algo qualquer fora do seu Eu puro, e *sim meramente pensá-lo fora de toda relação com seres racionais iguais a ele*. (FICHTE, 1966a, p.27, grifo nosso)

Em suma, considerar o homem *em si* significa simplesmente considerá-lo como uma consciência individual contraposta ao mundo empírico. Esta é sua única determinação enquanto ele é visto simplesmente com homem *em geral*. Todas as outras particularidades do homem são abstraídas de seu conceito. Um homem pode possuir várias determinações empíricas e todas elas são impressas nele por um mundo particular e em sua vivência fática com outros homens. Mas quando o homem é visto como “*em si*”, ele é única e simplesmente uma consciência individual imersa em determinado mundo empírico, seja ele qual for.

Outro aspecto importante sobre o procedimento de abstração desenvolvido por Fichte e que deve ser lembrado aqui se encontra na edição dinamarquesa das *Vorlesungen*, publicada em 1796, portanto dois anos após a edição alemã. Fichte adiciona uma nota muito esclarecedora sobre este procedimento de abstração:

No conceito de homem *em geral*, prescindindo-se das condições empíricas de sua *existência efetiva*, seguramente não se encontra a nota

característica de que ele esteja em associação com outros homens; e quando se fala da destinação que o homem enquanto homem possui, tem-se de prescindir indiscutivelmente daquelas condições empíricas. (FICHTE, 1966a, nota 73).

O destaque dado pelo complemento “*em si*” do conceito de “homem *em si*” não se refere ao eu puro, sem nenhuma relação com o mundo empírico, e sim à abstração feita das suas características particulares empíricas, bem como da intersubjetividade<sup>124</sup>. Com isso, Fichte evidencia um aspecto importante: a intersubjetividade não é vista, aqui nas *Vorlesungen*, como uma condição necessária para a compreensão do conceito de homem, nem entra como um dos elementos necessários para a tomada de consciência do homem.<sup>125</sup> O conceito de homem em si é visto simplesmente como uma consciência individual em um mundo, seja ele qual for.

Com isso, ainda não respondemos qual é a *destinação* do homem *em si*, mas somente apresentamos como o conceito de homem *em si* deve ser compreendido. Tal compreensão abre o horizonte a partir do qual Fichte responderá a pergunta: *qual é a destinação do homem em si?*

Para respondê-la, Fichte anuncia sua estratégia na seguinte passagem:

Tenho de partir de algo positivo e, como não posso partir da proposição positiva absoluta: Eu sou, então, apesar disso, tenho de estabelecer como *hipótese* uma proposição que reside indelevelmente no sentimento do homem – uma proposição que é o resultado de toda a filosofia e que, deixando-se demonstrar rigorosamente, demonstrarei rigorosamente nas minhas preleções privadas. (FICHTE, 1966a, p.29, *grifo nosso*)

Como se vê por esta alusão às preleções privadas, a *Grundlage* permanecia à base de todas as considerações fundamentais. Mas como um ciclo de preleções populares seria pouco compatível com uma apresentação exaustiva do fundamento incondicionado do saber humano, Fichte recorre legitimamente ao “sentimento do homem”, convertendo sua formulação do primeiro princípio, *eu sou*, numa proposição genuinamente moral: o homem é *um fim em si mesmo*. Esta proposição é estabelecida como hipótese numa difícil passagem das *Vorlesungen*:

<sup>124</sup> Uma das maneiras de se compreender a razão pela qual a intersubjetividade está ausente na *Grundlage* é admitir a abstração mencionada acima. Nessa preleção e na *Grundlage* Fichte trata o conceito de homem em seu aspecto formal, fazendo abstração de toda relação com outros homens.

<sup>125</sup> A abstração feita da intersubjetividade como condições da tomada de consciência do homem é um aspecto que será alterado na doutrina de Fichte. Essa mudança pode ser vista na obra *Fundação do direito natural*, como mostraremos no próximo capítulo.

*Tão certo quanto o homem ter razão é ser ele o seu próprio fim*, ou seja, ele não existe porque outra coisa deve existir – e sim existe pura e simplesmente porque *ele* deve existir; o seu mero ser é o *fim* último do seu ser ou, o que significa o mesmo, não se pode perguntar sem contradição por nenhum fim do seu ser. Ele é *porque* é. Este caráter do ser absoluto, do ser por mor de si mesmo, é o seu caráter ou a sua destinação, na medida em que ele é considerado única e exclusivamente como ser racional. (FICHTE, 1966a, p.29, *grifo nosso*)

Para compreendermos melhor esta passagem, precisamos mostrar o que significa ser um *fim em si mesmo*. Existem no mundo dois tipos de entes: os que são simplesmente *meios* para algo, ou seja, que têm o seu *fim* fora deles mesmos; e os que são *fins em si mesmos*, ou seja, cujo *fim* é o seu próprio ser. Enquanto aqueles possuem um valor sempre condicionado à sua utilidade, aos seus benefícios, isto é, às características particulares neles impressas pelo mundo empírico, estes possuem um valor pura e simplesmente incondicional.

Como vimos na passagem supracitada, “*tão certo quanto o homem ter razão é ser ele o seu próprio fim*”. Isto significa que o ser do homem não se reduz às determinações empíricas, mas que o seu *fim* é dado única e simplesmente pelo seu próprio ser. Sendo assim, todos os objetos empíricos possuem um valor condicional e só um homem possui o valor incondicional. Por isso, Fichte conclui: o homem é simplesmente *porque* é. Tal proposição evidencia o caráter incondicionado do ser do homem. Mas de onde provém o valor incondicionado do homem? Com que direito Fichte afirma que o homem é um *fim em si mesmo*? Para respondermos tal questão precisamos analisar não somente o que significa ser um fim em si mesmo, mas também como Fichte converte seu primeiro princípio, o *eu sou*, na proposição: o homem é simplesmente *porque* é.

Vimos na *Grundlage* que a autoposição do eu é entendida como o fundamento último da existência e de todas as ações do homem. Nas palavras de Fichte: “O pôr do eu por si mesmo é a sua atividade pura. – O eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo.”<sup>126</sup> A autoposição, nessa medida, é vista como a *ação* de posição do eu, pelo próprio eu, como *sendo*. A autoposição absoluta do eu é a condição suprema da realização do homem. Por isso, antes de o homem ser qualquer coisa, antes de ele possuir características particulares, ele é unicamente por estar posto - posto por ele mesmo como sendo, como existindo Com

---

<sup>126</sup> *Grundlage*, p. 45.

isso, não existe nada fora do eu que lhe forneça sua condição de ser. Portanto, o eu é nessa medida não somente o fundamento da existência e da atividade humana, mas também o seu próprio fim. Por isso, o autor afirma que o mero ser do homem é o *fim* último do seu ser. *O homem é simplesmente porque é.*

Todavia, também sabemos que o homem é um ser autoconsciente de seus estados empíricos. Isto significa que ele só se realiza enquanto contraposição de dois fundamentos antagônicos, o eu e o não-eu, o racional e o sensível. Mas toda realidade fenomênica, todo o não-eu, se justifica – e mais, se torna necessária – *somente* enquanto negatividade do eu. Deste modo, o não-eu é única e exclusivamente condição de possibilidade para a plena realização do eu. Portanto, o homem não é simplesmente o eu puro, o totalmente incondicionado, mas só existe enquanto tal por ser um eu. O homem não é porque é isso ou aquilo, porque tem de possuir esta ou aquela determinação empírica imposta pelo não-eu, mas é simplesmente *porque é*. Esta afirmação, que soa aparentemente como uma redundância grosseira, traz a marca do caráter incondicional humano. Toda a sua ênfase recai sobre a precedência do eu sobre o não-eu, do racional sobre o sensível. Isso porque antes de o homem possuir características empíricas, ele é um ser racional. Ele é a instância ponente a partir da qual tudo o que for posto tem de ser posto *no* eu, *pelo* eu e *para* o eu, que é o fundamento último de nosso saber e de nosso agir. Por isso, *o homem, enquanto é visto apenas e simplesmente como ser racional, é um fim em si mesmo, possui um valor incondicional.*

Contudo, afirma o autor:

ao homem não cabe apenas o ser absoluto, o ser pura e simplesmente; cabem-lhe ainda determinações particulares deste ser; *ele não é apenas, mas é também algo qualquer*; não diz apenas: Eu sou, mas ainda acrescenta: Sou isto ou aquilo. [...]

Ele não é o *que* é primeiramente porque ele existe, e sim *porque existe algo fora dele*. – A autoconsciência empírica, isto é, a consciência de uma determinação qualquer em nós, não é possível sem o pressuposto de um não-Eu [...]. Este não-Eu tem de agir sobre a capacidade passiva do homem, que chamamos sensibilidade. Por isso, enquanto algo, o homem é um ser sensível. (FICHTE, 1966a, p.29)

De acordo com esta passagem, o homem só é “isto ou aquilo” porque é afetado por coisas fora dele. Esta afecção o determina enquanto ser sensível. Isto significa que aquilo que o homem é empiricamente, isto é, sua determinação sensível, possui seu

princípio em “algo fora dele”. É somente mediante este “algo fora dele” que o homem é visto como sensível e condicionado.

Portanto, o homem, enquanto simplesmente existe, é um ser racional; enquanto é “isto ou aquilo”, é um ser sensível. No homem, o não-eu o constitui negativamente como passivo; e o eu, a *egoidade*, o constitui positivamente como ativo. Deste modo, o homem é sempre visto a partir de dois aspectos: o racional e o sensível, o ativo e o passivo.

Sendo assim, Fichte segue dizendo, o homem

é ao mesmo tempo um ser racional e a sua razão não deve ser suprimida pela sua sensibilidade, e sim ambas devem subsistir uma ao lado da outra. Nesta conexão, a proposição acima: *o homem é porque é*, transforma-se na seguinte: *o homem deve ser o que é, pura e simplesmente porque é*, ou seja, tudo que ele é deve ser referido ao seu Eu puro, à sua simples *egoidade (Ichheit)*; tudo que ele é, deve sê-lo pura e simplesmente porque é um Eu; e o que ele não pode ser, porque é um Eu, não deve sê-lo de modo algum. (FICHTE, 1966a, p.29)

Nesta passagem, Fichte apresenta a transposição do *ser (sein)* para o *dever ser (sollen)* do homem. Como havíamos dito acima, o homem é composto por dois princípios antagônicos, o eu e o não-eu, o racional e o sensível. Deste modo, ele pode se deixar determinar tanto pela razão quanto pela sua sensibilidade. Contudo, antes de o homem ser “isto ou aquilo”, isto é, ser sensível, ele é um ser racional, ele se constitui como *egoidade*. Por isso, “a sua razão não deve ser suprimida pela sua sensibilidade”, mas, ao contrário, é a sua razão, a *egoidade*, que *deve* determiná-lo enquanto tal. Aqui existe uma relação intrínseca entre *liberdade* e *autodeterminação*, e, assim, podemos ver uma aproximação como a teoria moral kantiana. Quando o homem se deixa determinar por algo fora dele, ele age de forma *heterônoma*; porém, quando age de acordo como a sua razão determina, é *autônomo, livre*.

Como vimos, antes de o homem possuir características particulares impressas nele pelo mundo, ele é unicamente por estar posto. Essa afirmação evidencia a anterioridade ontológica da razão frente à sensibilidade e, por este motivo, o homem *deve* sempre agir segundo o que a sua razão determina, isto é, agir segundo sua *egoidade*. O seu *ser*, a sua *egoidade*, passa a ser para tal também seu *dever*, e a proposição “*o homem é porque é*” assume o caráter de um imperativo: “*o homem deve ser o que é, pura e simplesmente porque é*”. Assim,

quando o homem age segundo este imperativo, ele se autodetermina, ele se preserva como *idêntico* a si mesmo; mas, ao contrário, quando ele age segundo alguma causa sensível, ele se contradiz. Por isso, Fichte formula o imperativo moral da seguinte maneira:

*O homem deve estar continuamente de acordo consigo mesmo; ele nunca deve contradizer-se. – ou seja, o Eu puro nunca pode estar em contradição consigo mesmo, pois não há nele diversidade alguma, e é continuamente um e o mesmo; mas o Eu empírico, determinado e determinável pelas coisas externas, pode contradizer-se; – e sempre que se contradiz, isto é um sinal seguro de que ele não está determinado por si mesmo, segundo a forma do Eu puro, mas pelas coisas exteriores. Isto não deve ser assim, pois o homem é o seu próprio fim; ele deve determinar-se a si mesmo e nunca se deixar determinar por algo estranho; deve ser o que é porque quer sê-lo e deve querê-lo. (FICHTE, 1966a, p.30, grifo nosso)*

Como vimos na análise do primeiro princípio da *Grundlage*, o eu puro é idêntico a si, “ele é continuamente um e o mesmo”. Pois, na atividade de autoposição do eu, o eu é sujeito e objeto da ação. Existe aqui uma identidade entre *o eu que põe e o eu que está posto*. Nas palavras do autor: “o eu é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação”.<sup>127</sup> Portanto, a natureza do homem consiste em ser idêntico a si mesmo. Contudo, a identidade do eu não é somente a essência do homem, mas também aquilo que ele *deve* buscar enquanto homem. Por isso, o homem nunca deve entrar em contradição consigo mesmo. “O Eu empírico *deve* ser disposto como poderia ser *eternamente* disposto”<sup>128</sup>, isto é, de acordo como o eu puro está disposto, como idêntico a si.

C. Klotz (1998) caracteriza esta relação entre identidade e normatividade da seguinte maneira:

A identidade não é em si normativa, mas consiste no modo de ser que caracteriza a subjetividade como tal: seu caráter autoconstitutivo. Esse dá origem à norma de maximizar a autodeterminação ao ser relacionado com a perspectiva de nossa existência factual-empírica, cuja determinação é originariamente dada e assim alheia à identidade do sujeito no sentido do seu caráter autoconstitutivo. É a partir disso que surge o imperativo de realizar sua identidade em relação às próprias determinações. (KLOTZ, 2008, p.83)

Desse modo, a realização da identidade do homem frente as suas determinações empíricas torna-se “o princípio fundamental da doutrina dos

---

<sup>127</sup> *Grundlage*, p. 45.

<sup>128</sup> *Ibid.* (Grifo nosso)



costumes” em Fichte. Tal princípio pode ser formulado da seguinte maneira: “*Age de tal maneira que possas pensar a máxima da tua vontade como lei eterna para ti.*”<sup>129</sup> Assim, agir de acordo com a egoidade é agir como se a vontade humana eternamente escolhesse “*estar de acordo consigo mesmo*” e “*jamais contradizer-se*”<sup>130</sup>. Tal agir não é senão o agir de acordo com uma *lei eterna*.

Este princípio é compreendido como uma “reformulação”<sup>131</sup> do imperativo categórico kantiano. De acordo com Kant, age moralmente aquele que é capaz de examinar se a máxima de sua ação poderia ser aceita por todos, sem restrições, e se comportar de acordo com esse princípio de deliberação. Apenas as máximas universalizáveis podem se tomadas como dotadas do valor de uma lei e a força de um *dever ser*. Assim, o imperativo kantiano é expresso da seguinte maneira: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”<sup>132</sup>. Trata-se de querer que a máxima de nossa ação esteja de acordo com o que a razão determina fazer. Em Fichte, encontramos basicamente a mesma convicção, como vimos acima: age moralmente aquele que é capaz de agir de acordo com o imperativo racional. A partir da terminologia fichteana, age moralmente aquele que é capaz de agir segundo a sua egoidade, isto é, como idêntico a si mesmo, conforme a eterna disposição do eu.

Outro aspecto importante desse imperativo fichteano está em que ele não é somente o princípio que possibilita a auto-legislação humana – ou melhor, suas ações morais –, mas determina também todos os comportamentos do homem. Para Fichte, a egoidade não é somente o princípio que determina como o homem deve levar a cabo o cultivo de si mesmo enquanto indivíduo, mas também de tudo o que lhe é exterior. A sua humanidade não é algo que lhe é dado já consumado sem esforço. Ela precisa ser conquistada em sua relação como o mundo empírico. Assim, Fichte transforma o imperativo da razão no que ele chama de *impulso* (Trieb) *para a identidade*. Tal transformação pode ser vista nesta passagem:

---

<sup>129</sup> Ibid. (Grifo nosso)

<sup>130</sup> Ibid. (Grifo nosso)

<sup>131</sup> O termo “reformulação” deve ser entendido em um sentido “fraco”, pois o que vemos aqui é mais uma repetição do imperativo categórico kantiano do que uma reformulação propriamente dita.

<sup>132</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 59.

A destinação última de todos os seres racionais finitos é, portanto, a absoluta unidade, a contínua identidade, a inteira concordância consigo mesmos. Esta identidade absoluta é a forma do Eu puro e a sua única forma verdadeira; ou antes: na pensabilidade da identidade a expressão desta forma é *reconhecida*. [...] Não apenas a vontade deve estar sempre de acordo consigo mesma – desta só se trata na doutrina dos costumes – e sim todas as forças do homem, que em si são apenas uma única força, e são distinguidas apenas em sua aplicação a diferentes objetos – todas elas devem concordar em perfeita identidade e estar em consonância entre si. (FICHTE, 1966a, p.30)

Como vimos, o imperativo racional ordena o homem a agir como se ele estivesse *eternamente* disposto segundo a forma do eu puro. A forma do eu puro é eternamente disposta como identidade absoluta. O eu está desde sempre em perfeita unidade e não há nele nenhuma multiplicidade ou imperfeição. Assim, agir de acordo com a eguidade é buscar ser idêntico a si mesmo. O dever supremo humano consiste em buscar incessantemente *a identidade consigo mesmo, e jamais se contradizer*, e, por esta razão, este dever se manifesta no homem como *impulso para a identidade*.

Para Fichte, o homem quer e deve tornar tudo o que não é humano, o não-eu, à imagem do eu. Este ímpeto de ordenar o múltiplo, o não-eu, segundo o princípio ordenador do eu é o que Fichte chama de impulso para a identidade. Para Fichte,

o Eu deve estar sempre de acordo consigo mesmo [...], deve então se esforçar por agir imediatamente sobre as próprias coisas [...]; o homem tem de buscar modificá-las e colocá-las em concordância com a forma pura do seu Eu. (FICHTE, 1966a, p.30-31)

Assim, toda atividade humana deve se adequar a este impulso primordial. Todo o não-eu, toda a multiplicidade deve se conformar à disposição originária do eu puro, a plena identidade.

Em uma passagem do escrito “Sobre a capacidade linguística e a origem da linguagem”, escrito em 1795 – portanto um ano depois das *Vorlesungen* – mas publicado apenas em 1800, Fichte apresenta esta idéia de maneira mais clara.

[está] na essência do ser humano tentar dominar a força da natureza. A primeira expressão desta força está voltada para a natureza, para adaptá-la à sua necessidade. Mesmo o ser humano mais rude toma alguma providência para sua comodidade e sua segurança; faz grutas, se cobre com folhas, adquire fogo e acende a lenha para se proteger do frio. Ele tenta trabalhar por todos os lados para vencer a natureza hostil. (FICHTE, 1996a, p.15)

O impulso primordial humano determina como o homem deve, quer e precisa lidar com todas as coisas, bem como consigo mesmo. O impulso para a identidade

estabelece uma lida com o mundo de tal forma que todas as coisas desprovidas de razão devem ser continuamente incorporadas ao âmbito da ação do eu. Toda “natureza hostil” necessita ser conhecida e transformada, pois somente deste modo o homem estará agindo em direção à plena identidade consigo mesmo.

Para a busca da identificação consigo mesmo, é fundamental que os homens se aperfeiçoem ininterruptamente. Não basta somente o querer humano para que as coisas exteriores se submetam à vontade do eu. Por isso, “precisamos também da habilidade que se adquire e intensifica mediante o exercício”<sup>133</sup>.

A aquisição dessa habilidade de em parte reprimir e extirpar as nossas próprias inclinações defeituosas, surgidas antes do despertar da nossa razão e do sentimento da nossa auto-atividade, e em parte modificar as coisas fora de nós e alterá-las segundo os nossos conceitos – a aquisição dessa habilidade, digo, chama-se *cultura*. (FICHTE, 1966a, p.31)

Nesta passagem, Fichte aponta para o duplo aspecto da palavra *cultura*. Para ele, existem dois tipos distintos de aperfeiçoamento das nossas habilidades: o *interno* e o *externo*. Mas ambos estão fundados no impulso primordial humano, o impulso para a identidade. O aperfeiçoamento *interno* é visto como o cultivo de nossa *moralidade* individual; e o *externo* é visto como a transformação da realidade exterior segundo a eguidade. Nos dois casos o que está em jogo é a ação do eu sobre o não-eu. Assim, a busca pela plena identidade consigo mesmo se manifesta como aperfeiçoamento de todas as forças humanas, tanto internas quanto externas.

O aperfeiçoamento do homem é visto também como o projeto de conquista do *sumo bem*, isto é, “a *perfeita concordância do ser racional consigo mesmo*.”<sup>134</sup> No caso do homem, tal projeto

se deixa considerar como duplo: como a concordância da *vontade* com a idéia de uma vontade eternamente válida, ou seja, como *bondade ética* (*sittliche Güte*) – e com a concordância das coisas fora de nós com a nossa vontade (evidentemente, com a nossa vontade racional), ou seja, como *felicidade*. (FICHTE, 1966a, p.32)

Ambos os conceitos – de *felicidade* e de *bondade ética* – estão intrinsecamente ligados, uma vez que eles estão ancorados na idéia de uma vontade racional, eternamente disposta. O conceito de felicidade empregado aqui não se refere à dimensão sensível humana, quando algo se manifesta como

---

<sup>133</sup> *Vorlesungen*, p. 31.

<sup>134</sup> *Ibid.*

*agradável*, e sim à dimensão racional, quando algo se manifesta como *bom*. Desse modo, o conceito de felicidade é visto como a concordância das coisas fora de nós com a nossa vontade, tendo em vista sempre a bondade ética, o agir de acordo com uma vontade eternamente disposta. “Não – é bom o que torna feliz, e sim – só torna feliz o que é bom. Sem eticidade nenhuma felicidade é possível.”<sup>135</sup>, diz Fichte. Por isso, ele conclui: o homem “existe para tornar a si mesmo sempre *eticamente* melhor e tornar tudo ao seu redor *sensivelmente* melhor, [...] e assim tornar a si mesmo cada vez mais feliz.”<sup>136</sup>

Dito isto, estamos aptos a responder a pergunta que nos guiou em toda a exposição deste capítulo: *qual a destinação do homem em si?* Tal questão pode ser respondida da seguinte maneira: a destinação do homem é buscar continuamente ser igual a si mesmo e fazer com que todos os outros seres desprovidos de razão se submetam à sua egoidade. Ou nas palavras do autor:

Submeter a si tudo o que é desprovido de razão, dominá-lo livremente e segundo a sua própria lei: este é o derradeiro fim último do homem, o qual é inteiramente inalcançável e tem de permanecer eternamente inalcançável, se o homem não deve deixar de ser homem, e se não deve tornar-se Deus. (FICHTE, 1966a, p.32)

Todavia, nesta passagem Fichte não somente apresenta a destinação última do homem, mas também acrescenta que a sua concretização é inalcançável. Isto se dá pelo fato de Fichte compreender o conceito de homem como um ser racional e ao mesmo tempo sensível. Tal dualidade é constitutiva do seu modo de ser e, por isso, a idéia de se tornar uma identidade plena, sem nenhuma dualidade, é impossível para o homem. Deste modo, a meta última do homem, a plena identidade consigo mesmo, não pode concretizar-se, pois, do contrário, o homem deixaria de ser homem e se tornaria Deus.

Mas ele pode e deve aproximar-se cada vez mais dessa meta, e por isso, a *aproximação ao infinito dessa meta* é a sua verdadeira destinação como *homem*, isto é, como ser racional, mas finito, como ser sensível, mas livre. [...] Isto é a destinação do homem, na medida em que ele é considerado isoladamente, ou seja, fora de toda relação com seres racionais seus iguais. (FICHTE, 1966 a, p.32)

O ideal humano é inalcançável, e, portanto, a sua meta suprema é infinita. O

---

<sup>135</sup> *Vorlesungen*, p.32.

<sup>136</sup> *Ibid.*

homem deve continuamente aproximar-se dela, da plena identidade consigo mesmo.

Nessa seção, procuramos apresentar a compreensão de Fichte relativa ao conceito de homem em si, bem como esclarecer a sua destinação. Vimos que o autor tem como pressuposto os resultados obtidos na *Grundlage*. Ou seja, parte da concepção do homem como um ser que apenas pode se realizar em contraposição ao mundo empírico. Existe, portanto, uma relação entre o homem e o mundo, entre eu e não-eu. Dessa relação, exposta no terceiro princípio da *Grundlage*, Fichte deduz a atividade na qual o eu determina o não-eu, denominada de atividade *prática*. Essa atividade não se restringe apenas a uma relação do homem consigo mesmo, pois também se dirige aos objetos exteriores a ele, ao não-eu. Tal atividade prática humana, de determinação do não-eu pelo eu, é deduzida, por sua vez, da concepção do homem como ser racional, isto é, do homem como eu puro, com autoposição absoluta, pois antes de possuir características empíricas, impostas pelo não-eu, o eu é pura e simplesmente idêntico a si mesmo. A identidade é a essência interna do homem. Por isso, o eu, enquanto indivíduo e empiricamente determinado, *deve* buscar a sua identidade, expressa no primeiro princípio da *Grundlage*, eu sou eu. Logo, a autoposição absoluta do eu, a egoidade, não é somente o princípio do homem, seu fundamento, mas também seu fim, sua destinação. Embora, enquanto empiricamente constituído, o homem nunca possa alcançar a plena identidade consigo mesmo, a sua destinação é aproximar-se infinitamente dela.

### 3.2 A intersubjetividade como condição da egoidade

Como vimos em nossas considerações prévias, a questão sobre a destinação do homem *em si* está intrinsecamente ligada à pergunta sobre a destinação do homem na sociedade. O homem é um ser genuinamente social, e, por esta razão, a sua destinação enquanto homem *em si* deve ser compreendida também na sociedade. Sendo assim, nesta seção apresentaremos a resposta à questão sobre a destinação do homem na sociedade, tratada por Fichte em sua segunda preleção,

intitulada *Sobre a destinação do homem na sociedade*. Nessa seção, procuraremos mostrar como o autor aborda pela primeira vez o tema da intersubjetividade.

Fichte começa esta preleção levantando “uma série de questões que a filosofia tem a responder antes que possa tornar-se ciência e doutrina da ciência”<sup>137</sup>.

Dentre

estas questões encontram-se particularmente duas [...]: com que autoridade o homem chama uma determinada parte do mundo corpóreo o *seu* corpo? Como chega a considerar este seu corpo como pertencente ao seu Eu, quando, porém, ele é justamente o oposto do mesmo? E a segunda questão: Como chega a *admitir* e a *reconhecer* fora de si seres racionais seus iguais, quando, porém, tais seres de modo algum estão imediatamente dados na sua autoconsciência pura? (FICHTE, 1966a, p.33, *grifo nosso*)

Nestas *Vorlesungen*, Fichte não fornece nenhum tratamento específico à primeira questão. Aqui, ele somente nos alerta para a sua importância. Já no caso da última questão, ele apresentará uma resposta mais satisfatória, uma vez que o estabelecimento da destinação do homem na sociedade pressupõe, segundo ele, uma resposta a ela. Dito de modo mais claro: o pressuposto de que haja fora de nós outros seres racionais semelhantes a nós é condição fundamental para respondermos a questão sobre a destinação do homem na sociedade.

Vale a pena ressaltar que Fichte não tinha a pretensão de *esgotar inteiramente* o tema da intersubjetividade nessa preleção. Em verdade, o autor nos alerta para isso na sua segunda frase da preleção:

É o meu destino, a menos que eu queira ser superficial e tratar futilmente aquilo sobre o que creio saber algo mais fundamental [...], é meu destino, digo eu, nessas preleções públicas, ter de tocar em várias dessas questões quase ainda totalmente intocadas sem, no entanto, poder esgotá-las inteiramente – de, com o risco de ser mal entendido e mal interpretado, poder oferecer apenas *indicações* para uma reflexão posterior, apenas *instruções* para um ensaio posterior, quando antes preferiria esgotar a matéria a partir do seu fundamento. (FICHTE, 1966a, p.33)

Tais questões – como a do corpo próprio e a dos outros eus – receberam um tratamento exaustivo na *Fundação do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*, como registrou Fichte numa nota à edição dinamarquesa das *Vorlesungen*. Deixando de lado o problema do corpo próprio para concentrar-se na questão da intersubjetividade, Fichte pergunta pelo modo *como* o homem pode *admitir* e *reconhecer* a existência de seres racionais iguais a ele. O que está em jogo

---

<sup>137</sup> Ibid., p. 33.

não é apenas se possuímos representações de seres semelhantes a nós, e sim como podemos *reconhecê-los* como iguais.

Em um longo trecho do corolário do §6 da sua obra sobre o *Direito Natural*, o autor apresenta de maneira precisa o que ele pretende problematizar com a questão do reconhecimento recíproco entre os seres racionais:

Há uma grave questão posta à filosofia e que ela, ao que eu saiba, ainda não resolveu em parte alguma: como chegamos a transferir o conceito de racionalidade a alguns objetos do mundo sensível e não a outros? Qual é a diferença característica de ambas as classes?

Kant diz: 'aja de modo tal que a máxima da tua vontade possa ser princípio de uma legislação'. Mas quem deve pertencer ao reino que é regido por esta legislação e participar da proteção que ela assegura? Devo tratar certos seres de tal modo que possa querer reciprocidade, que eles me tratem segundo a mesma máxima. Mas ajo todos os dias sobre animais e objetos inanimados sem sequer levantar a sério a questão posta. Dizem-me então: compreende-se que se trata apenas de seres que são capazes da representação de leis, portanto de seres racionais; e assim, em verdade, ao invés de um conceito indeterminado, tenho um outro, mas de modo algum uma resposta à minha pergunta. Pois como sei então qual objeto determinado é um ser racional, se acaso a proteção daquela legislação se estende apenas ao europeu branco ou também ao negro, se apenas ao homem adulto ou também à criança, e se ela não poderia ser estendida até mesmo ao fiel animal doméstico? Enquanto esta pergunta não for respondida, aquele princípio, apesar de toda a sua excelência, não tem aplicabilidade nem realidade.

A natureza decidiu esta questão há muito tempo. Certamente não é um homem aquele que, na primeira visão de um homem, entra em fuga, sem mais, como diante de um animal feroz, ou se prepara para matá-lo ou comê-lo, como um selvagem; portanto, aquele que antes não contasse logo em seguida com a comunicação recíproca. Isso é assim, não pelo hábito ou pelo ensino, e sim pela natureza e a razão, e acabamos de deduzir a lei segundo a qual isto é assim.

Apenas não se queira crer – o que é lembrado aqui apenas para alguns – que o homem primeiro tenha de fazer aquele longo e penoso raciocínio que conduzimos para tornar compreensível para ele mesmo que um certo corpo fora dele pertence a um ser que é seu semelhante. Aquela reconhecimento ou bem não ocorre de modo algum, ou bem é realizado num instante sem que se tome consciência de seus fundamentos. Cabe apenas ao filósofo prestar contas sobre ele. (FICHTE, 1966b, p.379-80)

A partir dessa longa passagem podemos ver que o problema do reconhecimento recíproco entre os seres racionais se apresenta como uma necessidade de estabelecer os limites da comunidade moral. Pois, sem esses limites, e, conseqüentemente, sem o reconhecimento recíproco, não podemos dizer quais seres pertencem e quais não pertencem à comunidade moral. Portanto, a resposta à pergunta sobre como *devemos* agir quando lidamos com “o europeu branco” ou como “o negro” ou mesmo com os animais que convivem diariamente conosco depende para o autor, da resposta a outra questão: *como o homem pode*

*reconhecer e admitir a existência de seres racionais iguais a ele?* Deste modo, a intersubjetividade – a “relação dos seres racionais uns com os outros”<sup>138</sup> – não é possível sem o pressuposto do *reconhecimento* recíproco entre estes seres. Por isso, afirma Fichte,

o conceito de sociedade não é possível sem o *pressuposto* de que há efetivamente seres racionais fora de nós e sem as notas características pelas quais podemos distingui-los de todos os outros seres que não são racionais e que, portanto, não pertencem à sociedade. (FICHTE, 1966a, p.34)

Por esta razão, precisamos, antes de tudo, perguntar: *com que direito fazemos esta pressuposição?*

Podemos dizer, a partir de nossa vivência fática, que “tiramos da experiência [...] tanto que existem seres racionais nossos iguais fora de nós como também os signos que os distinguem dos seres desprovidos de razão.”<sup>139</sup> Mas esta constatação empírica não pode ser um argumento válido para uma filosofia como a de Fichte, uma vez que pela experiência não podemos saber nem distinguir se um dado ser é racional ou não. No máximo, a experiência nos ensina “que a *representação* de seres racionais fora de nós está contida em nossa consciência empírica.”<sup>140</sup> Por isso, Fichte segue dizendo:

a experiência pode quando muito ensinar que estão dados efeitos que são semelhantes aos efeitos de causas racionais; mas ela jamais pode ensinar que as causas dos mesmos existem efetivamente como seres racionais em si, pois um ser *em si mesmo* não é um objeto da experiência. (FICHTE, 1966a, p.35)

Muitas doutrinas filosóficas passaram ao largo desta questão e nunca chegaram a apresentar algum argumento sobre a existência ou não de outros seres racionais no mundo. Todas elas pressupuseram a existência de seres racionais, mas nunca justificaram esta pressuposição. Até mesmo Kant, no interior de sua filosofia moral, deixa escapar este problema. Em uma das suas formulações do imperativo categórico, ele nos diz: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e

---

<sup>138</sup> *Vorlesungen*, p. 34.

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 35.



nunca simplesmente como meio”<sup>141</sup>. Esta formulação evidencia a necessidade de reconhecer o valor incondicional dos outros homens. Deste modo, Kant pressupõe a existência de seres racionais no mundo, mas em nenhum lugar de sua filosofia moral ele justifica este pressuposto. Sem esta justificação, segundo Fichte, não há como garantir que as representações que temos dos seres racionais correspondem realmente à existência dos mesmos no mundo. Somente a “experiência empírica” não é o bastante para reconhecê-los como racionais. Por isso, a questão para Fichte é:

se corresponde a esta representação algo *fora dela mesma*; se, independentemente da nossa representação e mesmo se não os representamos, há seres racionais fora de nós? (FICHTE, 1966a, p.35)

Somente a partir da resposta a esta questão poderemos garantir que as nossas representações correspondem realmente a seres racionais. Somente nesta medida podemos garantir o direito que lhes pertence, isto é, o de serem parte da comunidade moral humana, desfrutando assim da proteção assegurada por sua legislação. Por isso, Fichte afirma que sem uma resposta a esta questão “não poder-se-ia admitir como possível [...] um direito natural sólido.”<sup>142</sup>

Então, “*como chegamos a admitir e a reconhecer seres racionais fora de nós?*”<sup>143</sup> A resposta a esta questão não pode de modo algum ser dada a partir da razão teórica. Afirma Fichte:

O âmbito teórico da filosofia está indiscutivelmente esgotado pelas investigações fundamentais dos críticos; todas as questões até agora ainda não respondidas têm de ser respondidas a partir de *princípios práticos* [...]. Temos de examinar se podemos efetivamente responder a questão levantada a partir de tais princípios práticos. (FICHTE, 1966a, p.35, *grifo nosso*)

Nesta passagem, Fichte sugere que a resposta à questão levantada será respondida a partir de *princípios práticos*. Isto significa o mesmo que dizer que ela será respondida tendo em vista o *dever* humano de buscar a plena conformidade consigo mesmo. Tal dever, como vimos no capítulo anterior, se manifesta no homem

---

<sup>141</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 69.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 35. (Grifo nosso)

como o *impulso para a identidade*. Toda a realização prática do homem no mundo deve estar conforme a este impulso. Por isso, Fichte afirma:

O impulso supremo no homem é [...] o impulso para a identidade, para a perfeita concordância consigo mesmo, e, afim de que possa acordar continuamente consigo mesmo, para a concordância de tudo o que lhe é exterior com os seus conceitos necessários disso. (FICHTE, 1966a, p.35, *grifo nosso*)

Deste modo, o homem deve fazer com que tudo o que lhe é exterior esteja de acordo com os seus conceitos práticos necessários. Em uma difícil passagem das *Vorlesungen*, Fichte esclarece melhor a natureza destes conceitos. Segundo ele, estes

conceitos não só *não* devem ser contraditos, de modo que a existência ou não existência de um objeto *correspondente* aos mesmos lhe fosse de resto indiferente, como também deve ser dado efetivamente algo correspondente aos mesmos. (FICHTE, 1966a, p.35, *grifo nosso*)

Assim, o homem, em sua realização prática no mundo, não pode encontrar na experiência algo que fosse totalmente alheio aos seus conceitos práticos necessários. Por esta razão, Fichte afirma que estes conceitos não podem ser “indiferentes” ou “contraditos” pela experiência. Mas, ao contrário, é a experiência que deve fornecer algo que lhes corresponda. Estes conceitos práticos são aqueles que devermos *postular* a partir de uma necessidade prática humana. Postulados que, assim como em Kant, a própria experiência terá de corroborar. Por isso, Fichte conclui: “*a todos os conceitos que se encontram no seu Eu deve ser dada na experiência uma expressão, uma contra-imagem (Gegenbild) no não-Eu.*”<sup>144</sup>

Sendo assim, todos os conceitos práticos necessários do nosso eu devem ser postos no não-eu a fim de que possa ser “dado efetivamente algo correspondente aos mesmos”.

O conceito de razão e o do agir e pensar conforme a razão também estão dados no homem, e ele quer necessariamente realizar estes conceitos não apenas em si mesmo, e sim vê-los realizado fora de si. *Entre seus carecimentos encontra-se o de que estejam dados fora dele seres racionais seus iguais.* (FICHTE, 1966a, p.34-35, *grifo nosso*)

O que Fichte tem em vista com esta passagem é mostrar que a admissão e o reconhecimento de outros seres humanos no mundo é uma necessidade prática

---

<sup>144</sup> Ibid. (Grifo nosso)

humana. O homem em sua realização prática – agindo conforme o seu impulso primordial – necessita lidar não somente com seres inanimados ou com animais, mas também com outros homens. E, por esta razão, ele precisa *postular* o conceito destes seres e esperar que a experiência lhe forneça uma “expressão”, uma “contra-imagem”. Deste modo, o homem “põe o conceito dos mesmos na base de sua observação do não-Eu, e espera encontrar algo correspondente a ele.”<sup>145</sup> Quando o homem encontra na experiência um representante para o seu postulado, ocorre o que Fichte chama de *reconhecimento*. Portanto, para o autor, o reconhecimento de outros seres semelhantes a nós é condição *sine qua non* para a realização prática do homem no mundo, ou segundo a terminologia fichteana: o reconhecimento de outros humanos no mundo é condição fundamental para o homem continuar buscando o ideal da plena conformidade consigo mesmo, a sua destinação.

Até então sabemos somente que possuímos a necessidade de postularmos tais seres, e, mais que isso, que esta necessidade nos impulsiona a reconhecê-los como iguais a nós. Resta-nos ainda apresentar os critérios pelos quais podemos reconhecer com a máxima segurança se tais ou tais representações correspondem ao que é postulado sobre elas, isto é, se são representações de seres racionais ou não. Somente através do reconhecimento adequado destes seres podemos delimitar o âmbito de nossas relações intersubjetivas e, assim, estabelecer o limite da comunidade moral humana.

Antes de tudo, sabemos que “a natureza opera segundo leis *necessárias*; a razão opera sempre com *liberdade*.”<sup>146</sup> Mas como podemos “distinguir um efeito dado por necessidade na experiência de um outro dado por liberdade igualmente na experiência?”<sup>147</sup> Segundo Fichte, todos os critérios para reconhecermos uma ação como livre são apenas negativos. Por isso, ele afirma:

não posso de modo algum ser imediatamente consciente de uma liberdade fora de mim; não posso sequer tornar-me consciente de uma liberdade em mim ou de minha própria liberdade [...]. No entanto, posso tornar-me consciente de que, numa certa determinação do meu Eu empírico pela minha vontade, não sou consciente de uma outra causa senão dessa vontade mesma; e essa não-consciência da causa poderia muito bem ser também chamada uma consciência da liberdade [...]. *Nesse sentido*,

---

<sup>145</sup> Ibid., p. 36.

<sup>146</sup> Ibid., p. 36.

<sup>147</sup> Ibid.

podemos nos tornar conscientes de nossa própria ação através da liberdade. (FICHTE, 1966a, p.36)

Do mesmo modo que podemos saber se agimos ou não por liberdade quando não há nenhuma causa externa à nossa vontade, podemos também reconhecer se determinada substância fora de nós agiu por liberdade ou não. Ora, se

o modo de operar (*Wirkungsart*) da substância que nos é dada no fenômeno é alterado de maneira que este modo de operar não é mais explicável em absoluto a partir da lei segundo a qual se regulava antes, e sim apenas a partir daquela que colocamos como fundamento da *nossa* ação livre e que é oposta à anterior, então não podemos explicar uma tal determinação alterada a não ser pelo pressuposto de que a causa daquele efeito é igualmente racional e livre. (FICHTE, 1966a, p.37)

Portanto, quando uma substância produz efeitos tão alterados que só podem ser explicados quando à sua base colocamos o mesmo fundamento de nossa ação livre, podemos atribuí-los a uma causalidade livre. E, assim, podemos *reconhecê-la* como uma substância racional e livre. É somente nessa medida que podemos dizer: *temos a permissão de reconhecer legitimamente a existência de seres racionais exteriores a nós.*

O conceito de sociedade só é possível sob o pressuposto do reconhecimento mútuo entre os seres racionais. Desta maneira, a intersubjetividade é entendida como a relação entre os seres racionais mediada pelo reconhecimento mútuo.

Surge aqui, para que lance mão da terminologia kantiana, uma *ação recíproca segundo conceitos*; uma comunidade conforme a fins, e isso é o que chamo sociedade. O conceito de sociedade está agora inteiramente determinado. (FICHTE, 1966a, p.37)

Trata-se aqui de “*uma ação recíproca segundo conceitos*” na medida em que cada um dos indivíduos da sociedade, agindo de acordo com os seus conceitos práticos necessários, deve postular a existência de seus semelhantes e, assim, reconhecê-los como racionais e livres. Por outro lado, trata-se de “*uma comunidade conforme a fins*”, uma vez que o fim supremo de cada indivíduo, entendido como a plena identidade, só se pode conquistar sob a condição do reconhecimento recíproco. E, por esta razão, a conformidade consigo mesmo passa a implicar a conformidade recíproca entre todos os seres racionais. O ideal de identidade humano passa a ser agora o de toda a espécie.

Assim, a intersubjetividade é fundada por Fichte na natureza pulsional humana. Por isso, ele afirma:

Entre os impulsos fundamentais do homem está o que lhe autoriza a admitir fora de si seres racionais seus iguais. Ele só pode admiti-los sob a condição de que entre com eles em sociedade [...]. *O impulso social* pertence, pois, aos impulsos fundamentais do homem. (FICHTE, 1966a, p.37)

O impulso primordial humano é o impulso para a identidade. No entanto, a sua aplicação se diferencia de acordo com o objeto para o qual o homem se volta. Quando o homem se volta para seres desprovidos de razão, ele os modifica, os transforma, os domina conforme a sua vontade. Todavia, sob outro aspecto, quando ele se volta para seres semelhantes a ele, não pode dominá-los ou submetê-los à sua vontade, passando então a comportar-se de outro modo para satisfazer o seu impulso primordial: ele tem que *reconhecer* fora de si outros seres semelhantes a ele e entrar com eles em sociedade. É desta maneira que o impulso para a identidade se determina enquanto *impulso social*. Sendo assim, a sociedade não é entendida por Fichte como uma instituição que, por já estar dada, precisa ser regulada; ao contrário, ele a vê como uma necessidade essencial humana em sua estrutura pulsional. Por esta razão, Fichte conclui: “*O homem está destinado a viver na sociedade; ele deve viver na sociedade; e se vive isolado, não é um homem inteiro, completo e contradiz-se a si mesmo*”.<sup>148</sup>

De acordo com o impulso social, o homem necessita reconhecer outros seres humanos como seus iguais. Contudo, os homens são diferentes entre si e cada um possui “o seu ideal particular do homem em geral, ideais que, em verdade, não são diversos na matéria, mas nos graus.” Por esta razão, “cada um examina, segundo seu próprio ideal, aqueles que ele reconhece como um homem.”<sup>149</sup> Assim, de acordo com este reconhecimento, cada qual

deseja, em virtude daquele impulso fundamental, achar cada outro semelhante a este ideal; ele o examina, o observa de todas as maneiras, e se o encontra *abaixo* do mesmo, procura elevá-lo até ele. Nesta luta dos espíritos com os espíritos, vence sempre aquele que é o homem superior e melhor; assim, surge através da sociedade o *aperfeiçoamento da espécie*, e com isso também descobrimos, ao mesmo tempo, a destinação de toda a sociedade enquanto tal. (FICHTE, 1966a, p.38)

Esta “luta dos espíritos com os espíritos” não é pela dominação de uns pelos outros, mas sim pelo “*aperfeiçoamento da espécie*”. Isto significa que quando nos

---

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> Ibid., p. 38.

deparamos com os outros seres racionais no mundo, procuramos, de acordo com o seu grau de aperfeiçoamento, elevá-los ou nos deixar elevar a um grau sempre maior. Por isto, Fichte afirma: “vence sempre quem é o homem superior e melhor”. Esta contínua disputa faz com que a sociedade se aperfeiçoe de grau em grau. O aperfeiçoamento da espécie é assim a destinação do homem na sociedade.

A busca pela plena identidade se manifesta na sociedade como um empenho mútuo a partir do qual cada um dos indivíduos deve esforçar-se para alcançar o ideal de “sociedade perfeita”. Por esta razão,

é importante não confundir a sociedade em geral com o tipo particular, empiricamente condicionado, de sociedade, que se chama Estado. A vida no Estado não pertence aos fins absolutos do homem [...] e sim é *meio para a fundação de uma sociedade perfeita*, um meio que tem lugar apenas sob certas condições. O Estado, bem como todos os institutos humanos que são simples meios, visa a sua própria aniquilação: *o fim de todo governo é tornar supérfluo o governo.* (FICHTE, 1966a, p.38)

O Estado e as instituições humanas são sempre particulares e devem visar sempre o ideal de uma sociedade perfeita: a plena conformidade recíproca entre os seres racionais. O governo *deve* buscar sempre o aperfeiçoamento das instituições do Estado, até a perfeição. Por isso, a *destinação de todo governo é tornar-se supérfluo*.<sup>150</sup> Antes de tal momento chegar, afirma o autor, “*ainda não somos sequer, em geral, homens verdadeiros*”<sup>151</sup>.

Portanto – e é este o resultado de toda a nossa consideração até agora –, o homem está destinado à sociedade; entre aquelas habilidades que ele deve aperfeiçoar em si conforme a sua destinação [...] encontra-se também a *sociabilidade*. (FICHTE, 1966a, p.38, *grifo nosso*)

A sociabilidade é compreendida por Fichte como o impulso manifesto no homem. Ela pode ser vista a partir de dois aspectos, segundo Fichte: um *negativo* e outro *positivo*. Ambos os aspectos são deduzidos a partir do impulso primordial humano, o impulso para a identidade. De acordo com o aspecto *negativo*, os homens em suas *interações sociais* devem se comportar de tal forma que nunca entrem em contradição consigo mesmos. Deste modo, o homem nunca deve agir sobre outro homem como se este fosse um objeto natural; tal ação é ilegítima, e

---

<sup>150</sup> Essa declaração de Fichte foi um dos motivos que suscitaram a primeira manifestação contra ele na universidade de Jena. O que fez com que o autor publicasse, em sua defesa, as cinco primeiras conferências das *Vorlesungen*.

<sup>151</sup> *Vorlesungen*, p. 37. (Grifo nosso)

quando ele age deste modo põe-se em contradição consigo mesmo. Isto significa que toda relação entre os homens necessita partir do pressuposto de que são *fins em si mesmos*. Qualquer tipo de relação que se possa estabelecer com um homem necessita de sua permissão; caso contrário, estaríamos em contradição conosco mesmos. Por isso, Fichte afirma que o impulso social, em seu aspecto negativo,

leva à *ação recíproca*, à influência mútua, ao *mútuo* dar e receber, ao mútuo agir e padecer: não à mera atividade face à qual o outro teria um comportamento apenas passivo. O impulso leva a encontrar *seres racionais livres* fora de nós e a entrar em comunidade com eles; ele não leva à *subordinação*, como no mundo dos corpos, e sim à *coordenação*. (FICHTE, 1966a, p.39, *grifo nosso*)

Todavia, sob outro aspecto, o caráter *positivo* da sociabilidade é visto como o desdobramento do impulso social na tarefa de formação da sociedade, entendida por Fichte como o aperfeiçoamento da espécie. “Pela lei da plena concordância formal consigo mesmo, o impulso social é também *positivamente* determinado, e assim obtemos a destinação propriamente dita do homem na sociedade.”<sup>152</sup> Este aspecto diz respeito não somente à interação entre os homens, mas à elevação dos espíritos, ao aperfeiçoamento da espécie, à busca pela *perfeição*.

A perfeição está determinada apenas de uma maneira: – ela é plenamente idêntica a si mesma; se todos os homens pudessem tornar-se perfeitos, se pudessem alcançar a sua meta suprema e última, então todos seriam plenamente iguais uns aos outros, seriam apenas um só, um único sujeito. *Ora, na sociedade, porém, cada um se esforça por tornar os outros mais perfeitos*, pelo menos segundo os seus conceitos, e para elevá-los ao seu ideal de homem assim feito. (FICHTE, 1966a, p.40, *grifo nosso*)<sup>153</sup>

Assim, o ideal individual do homem só poderá ser concretizado quando cada membro da sociedade dos seres racionais conquistar a sua identidade, e, por consequência disto, a própria sociedade se constituir como idêntica. “Portanto, a meta última e suprema da sociedade é a unidade e unanimidade plenas de todos os seus membros possíveis.”<sup>154</sup> Esta unidade de todos os homens é a perfeição.

Contudo, assim como a meta do homem *em geral* é inalcançável, a meta suprema da sociedade também o é, uma vez que a consecução da última pressupõe a da primeira. Isto ocorre por que o homem é sempre visto a partir da dualidade

---

<sup>152</sup> Ibid., p.40

<sup>153</sup> Ibid. (Grifo nosso)

<sup>154</sup> Ibid.

entre razão e sensibilidade, entre eu e não-eu, e, por isso, a idéia de se tornar uma identidade plena, sem nenhuma dualidade, é impossível para o homem; caso contrário, ele deixaria de ser homem e se tornaria um Deus. “Mas aproximar-se e aproximar-se ao infinito desta meta – isso [o homem] pode e deve fazer.”<sup>155</sup> Devemos continuamente buscá-la mesmo ela sendo irrealizável, pois tal meta é para nós a nossa *tarefa infinita*. Deste modo, a perfeita identidade é um ideal, e a destinação do homem e de toda a sociedade não é realizar este ideal, mas sim *aproximar-se infinitamente* dele. Portanto, *a destinação do homem na sociedade*

é o aperfeiçoamento comum, aperfeiçoamento de si mesmo pela influência livremente utilizada dos outros sobre nós e o aperfeiçoamento dos outros pela reação sobre eles enquanto seres livres. (FICHTE, 1966a, p.40)

A partir do que foi exposto nesse capítulo, a intersubjetividade é compreendida como impulso social, visto como um desdobramento do impulso para a identidade. Portanto, o homem, agindo em consonância com o impulso para a identidade, deve reconhecer outros seres humanos como racionais e livres. A conclusão a que se chega aqui é que a intersubjetividade, entendida como a relação de reconhecimento mútuo entre os homens, está fundada na natureza pulsional humana.

Tal natureza pulsional, por sua vez, deve ser entendida como fundada na autoposição absoluta do eu. Como vimos no primeiro princípio da *Grundlage*, o eu põe a si mesmo, e nesse ato ele é ao mesmo tempo o ponente e o que é posto pela ação. O eu é idêntico a si. Para o autor, a identidade é vista como a essência interna do homem. Portanto, a identidade do eu se manifesta no homem como *impulso para a identidade*. Esse impulso não se restringe apenas à relação do homem consigo mesmo, estendendo-se igualmente a todos os âmbitos das relações humanas. É nessa natureza pulsional humana que Fichte fundamenta o *impulso para a sociedade*. Desse modo, a sociedade é vista como uma necessidade pulsional humana, isto é, a de reconhecer outros seres como racionais e livres, e de estabelecer com eles uma comunidade.

Contudo, nas *Vorlesungen*, Fichte não deduz explicitamente a intersubjetividade dos princípios da *Grundlage*, mas somente os pressupõem. É na *Fundação do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência* (1796) que

---

<sup>155</sup> Ibid.



Fichte apresenta uma dedução mais rigorosa da intersubjetividade. O próprio autor afirma, em uma nota supracitada da edição dinamarquesa das *Vorlesungen*, que na obra *Fundação do direito natural* procurou deduzir a intersubjetividade a partir de princípios transcendentais. Como Fichte apresenta essa dedução e em que medida ela é transcendental serão os temas centrais do nosso próximo capítulo.

#### 4. O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE NA FUNDAÇÃO DO DIREITO NATURAL SEGUNDO OS PRINCÍPIOS DA DOUTRINA DA CIÊNCIA

O capítulo anterior teve por função apresentar a dedução da intersubjetividade no escrito fichteano *Algumas Preleções sobre a destinação do erudito*. A conclusão que Fichte chegou nas *Vorlesungen* foi a de que a admissão da existência de outros seres humanos ocorre em virtude de uma necessidade prática. Por uma necessidade prática humana – de agir de acordo consigo mesmo –, é postulada a existência de outros seres livres e iguais. Essa postulação é entendida por Fichte como um *reconhecimento* entre os homens. Para Fichte, somente a partir desse reconhecimento recíproco entre os homens pode haver *sociabilidade*. A dedução da intersubjetividade apresentada nas *Vorlesungen* desempenha um papel significativo, visto que é a primeira vez que a intersubjetividade aparece como um problema filosófico na obra de Fichte.

Contudo, ela não foi desenvolvida de modo sistemático nessa obra. Por duas razões: a primeira é pelo fato de as *Vorlesungen* possuírem como objetivo a determinação do papel do erudito na sociedade, e não a dedução da intersubjetividade. Tal dedução aparece somente como um aspecto importante do problema da destinação do erudito, mas não como a questão principal. A segunda é por se tratar de preleções públicas, isto é, de um discurso compreensível para o público em geral, e não uma exposição rigorosa e sistemática de uma doutrina filosófica. Os argumentos na obra não são desenvolvidos de modo exaustivo e o autor se permite alguns saltos na cadeia dedutiva. Fichte age com mais liberdade conceitual e procura facilitar ao leitor ou ouvinte o acesso aos problemas tratados nesse modelo de exposição. Por esses motivos, a dedução da intersubjetividade não foi exposta nas *Vorlesungen* de modo rigorosamente sistemático a partir de princípios transcendentais.

A dedução da intersubjetividade foi desenvolvida com mais detalhes na *Fundação do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência (Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre)*, de 1796-97. Nessa obra, Fichte pretende determinar o conceito de Direito, assim como suas consequências. Pelo conceito de Direito, o autor entende a relação entre os seres livres e iguais em

uma sociedade.<sup>156</sup> Sendo assim, o problema central da primeira seção desta obra, intitulada “Dedução do conceito de direito”, consiste exatamente na dedução da intersubjetividade. Fichte pretende mostrar nessa seção que a existência objetiva de outros seres humanos é condição de possibilidade da autoconsciência humana. A intersubjetividade assume aqui um caráter transcendental, isto é, ela é um dos elementos necessários para o homem tornar-se consciente de suas ações.

No *Naturrechts*, a dedução do conceito de direito é realizada em quatro parágrafos: § 1. Primeiro teorema: “Um ser racional finito não pode pôr a si mesmo sem se atribuir uma causalidade livre”<sup>157</sup>; § 2. Consequência: “Pelo ato de pôr sua faculdade de causalidade livre, o ser racional põe e determina um mundo sensível fora dele”<sup>158</sup>; § 3. Segundo teorema: “O ser racional finito não pode se atribuir uma causalidade livre no mundo sensível sem atribuí-la também a outros, portanto, sem admitir também outros seres racionais e finitos fora dele”<sup>159</sup>; § 4. Terceiro teorema: “O ser racional finito não pode ainda admitir outros seres racionais finitos fora dele sem se pôr como estando com eles numa relação determinada, que se chama relação jurídica.”<sup>160</sup> Tais parágrafos serão tratados individualmente nas quatro seções subsequentes: (IV.I) O querer como condição da autoconsciência; (IV.II) O querer como condição do mundo; (IV.III) A intersubjetividade como condição da autoconsciência; (IV.IV) A intersubjetividade como condição da sociabilidade. O propósito primordial do presente capítulo é apresentar esta dedução explicitando seus vínculos com os princípios da doutrina da ciência.

---

<sup>156</sup> J. G. Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p.109.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p.116

<sup>158</sup> *Ibid.*, p.121

<sup>159</sup> *Ibid.*, p.126

<sup>160</sup> *Ibid.*, p.135

#### 4.1 O querer como condição da autoconsciência

Como vimos no segundo capítulo dessa dissertação, Fichte procura no §1 da sua exposição dos princípios da doutrina da ciência, a *Grundlage*, estabelecer as condições últimas de todo conhecimento e de toda ação. É importante frisar que nesse domínio de investigação o autor não trata da *relação*, seja ela *prática* ou *teórica*, do homem diante de um mundo de objetos ou com outros homens. Trata-se apenas de investigar uma estrutura formal anterior a qualquer atividade humana. A conclusão a que chegamos nessa exposição é a de que, para Fichte, qualquer atividade de um indivíduo particular pressupõe que tanto o eu quanto o não-eu estejam anteriormente postos, ambos pelo eu e no eu, como limitáveis mutuamente um pelo outro. Essa estrutura é entendida como condição de toda atividade humana. Na *Fundação do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*, parte-se desse resultado e pretende-se compreender o indivíduo a partir de sua relação prática no mundo.

O primeiro parágrafo do *Naturrechts* está intrinsecamente ligado com os princípios da *Grundlage*, visto que Fichte pretende estabelecer as condições últimas da autoconsciência. O que Fichte almeja mostrar aqui é que o sujeito apenas pode pôr um objeto (intuir, perceber) se e somente se for *livre*, isto é, possuir uma atividade cujo fundamento último reside nele mesmo. Como vimos, na *Grundlage* e também nas *Vorlesungen*, o “substrato supremo”<sup>161</sup> de um ser racional é a autoposição absoluta do eu – a sua *egoidade*. Essa atividade de autoposição do eu não é o ato do pensamento pelo qual o sujeito toma consciência de si como objeto, e sim anterior ao pensamento de algo como objeto no mundo. Toda posição ulterior deve ser vista como um *ato* dessa autoposição do eu. Pois tudo que está posto *somente* está posto porque o eu está anteriormente posto por si mesmo. Logo, o eu, a instância *ponente*, é a condição última de todo saber. A atividade de pôr-se a si mesmo é, nessa medida, o “caráter do ser racional”<sup>162</sup> enquanto tal.

---

<sup>161</sup> Ibid., p.116

<sup>162</sup> Ibid.

Contudo, um ser racional não se define *somente* pelo fato de ser um eu, mas também por possuir características específicas. O ser racional não diz apenas *eu sou*, mas também diz que *eu sou isso e/ou aquilo*. Essa atividade de se atribuir predicados é chamado por Fichte de *reflexão*. A reflexão desempenha um papel significativo na doutrina de Fichte, uma vez que é por meio dela que o eu é capaz de se *auto-determinar*. Não se trata aqui da autoposição absoluta do eu, mas sim de um *ato* dessa autoposição. A reflexão é vista como a atividade do eu de pôr-se como *objeto* do pensamento. Pois, como afirma Fichte, “toda reflexão aponta para algo como seu objeto”<sup>163</sup>. Isso significa que pela reflexão o eu se põe como *determinado*, como possuindo características particulares. Esse ato reflexivo é entendido como uma atividade *livre*, a partir da qual o ser racional tem consciência de si como um objeto determinado. “De outra maneira, não se põe como ser racional”<sup>164</sup>, diz Fichte. Um ser racional, então, deve ser visto também como um ser reflexivo, capaz de se auto-determinar. Por isso, “*se um ser racional deve pôr-se enquanto tal, então tem que atribuir-se uma atividade [Tätigkeit] cujo fundamento último reside absolutamente nele mesmo.*”<sup>165</sup>

Existem aqui, portanto, duas atividades do espírito: a autoposição absoluta do eu e a consciência reflexiva. Tal distinção ocorre porque a autoconsciência humana envolve outros aspectos, e não apenas a autoposição originária. Ora, somente a partir dessa autoposição não podemos possuir uma compreensão do modo como nós somos. Para isso, a reflexão se faz necessária. A reflexão não é entendida como a autoconsciência originária, mas ela é um elemento essencial da consciência de si, uma vez que é em virtude dela que o eu pode se auto-determinar. Por esse motivo, Fichte trata a reflexão como uma atividade *prática* humana, uma atividade livre de auto-determinação. “O eu prático é o eu para a reflexão”<sup>166</sup>, diz Fichte. Portanto, a autoposição absoluta é o “caráter do ser racional”, mas é a reflexão que põe o “ser racional enquanto tal”.

---

<sup>163</sup> Ibid.

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> Ibid.

<sup>166</sup> Ibid., p.118

Todavia, para o autor, o ato reflexivo pressupõe que o homem se encontre contraposto a outros entes no mundo. A autoconsciência do eu é possível se e somente se um não-eu estiver posto, visto que um sujeito só pode atribuir-se predicados, isto é, ter a consciência de si como um objeto determinado, se estiver em relação com um mundo. Por isso, para o autor, o ser racional posto pela reflexão é *finito*. A compreensão que Fichte possui de um ser racional finito é a de um ser “que não pode refletir sobre nada que não seja limitado”<sup>167</sup>. Nessa medida, o eu deve pôr a si mesmo e ao mesmo tempo pôr um não-eu contraposto a ele. Lauth reproduz esse argumento da seguinte maneira: “o Eu absoluto não pode se pôr sem se refletir; não pode refletir sem se limitar; e não pode se limitar sem pôr um Não-Eu”<sup>168</sup>. No *Naturrechts*, para Fichte,

a mesma atividade B [reflexão] que regressa a si teria de ser limitada, isto é, teria de haver fora dela ainda um C [não-eu] que deveria ser posto pelo reflexionante [o eu], e que não seria esta atividade, mas oposta a ela. (FICHTE, 1966b, p.116)

Por isso, faz-se necessário que exista algo *posto pelo eu*, o reflexionante, mas *contraposto* à reflexão, visto que somente assim o eu pode se pôr como objeto pela reflexão, isto é, pôr-se como consciente de si em meio aos objetos no mundo. Tal conclusão pode ser facilmente vista também nas *Vorlesungen*, quando o autor afirma que o “homem somente pode tornar-se consciente de si mesmo a não ser nas suas determinações empíricas.”<sup>169</sup> Em suma, o homem só pode refletir sobre si mesmo em um mundo que o determina.

É importante atentarmos mais uma vez para o conceito de *posição* em Fichte. “Pôr algo” significa ter a consciência de algo como possuindo determinações específicas. Para Fichte, o ato de posição de algo é entendido como um ato de *perceber* algo ou um ato de *intuir* algum ente no mundo. Sob este aspecto, o eu pode pôr-se a si mesmo, isto é, ter a consciência de si como um objeto, como também pôr algo como um objeto no mundo. Como afirma Fichte, o ato de “intuição do mundo [...] não deve regressar ao intuitivo [o eu]; deve ter por objeto não este,

---

<sup>167</sup> Ibid.

<sup>168</sup> R. Lauth, “Le problème de l’interpersonalité chez J. G. Fichte”, in *Archives de Philosophie*, 25, p. 328.

<sup>169</sup> *Vorlesungen*, p. 27.

mas, antes, algo que deve ficar fora dele e contraposto a ele – um mundo.”<sup>170</sup> Por esse motivo, Fichte entende o ser racional não apenas como um ser capaz de reflexão, de autoconsciência, mas também como um ser capaz de pôr algo como um objeto no mundo, de perceber ou de intuir.

Entretanto, para Fichte, “o ser racional não pode pôr esta sua atividade como tal [reflexão] em uma intuição do mundo”<sup>171</sup>. Em uma intuição sensível o eu não pode tomar consciência de si, visto que está preso em uma contemplação do mundo. Ao intuir algo como objeto no mundo, o eu exerce uma atividade que limita e restringe a sua liberdade, impossibilitando, assim, o ato reflexivo, a sua autoconsciência. Contudo, Fichte afirma também que “o eu tem que existir antes para si mesmo para poder atribuir-se algo”<sup>172</sup>. Ou seja, o eu deve estar anteriormente posto pela reflexão, antes de qualquer intuição de algo como um objeto no mundo. Nessa medida, a intuição de algum objeto no mundo só é possível se o eu estiver anteriormente posto como um objeto para si mesmo. No intuito de resolver esse impasse, Fichte se pergunta: “como o eu pode existir originalmente para si mesmo?”<sup>173</sup> Como o eu pode existir para si mesmo antes de uma intuição de um objeto no mundo? Em suma: *como é possível a autoconsciência humana? Se a autoconsciência é possível, então deve existir uma atividade do eu que seja oposta ao intuir, absolutamente livre e autoconsciente, mas intimamente ligada à situação de uma intuição sensível e surgida a partir dela. Essa atividade deve ser oposta à intuição do mundo, mas, ao mesmo tempo, ter o mundo como limite – ou seja, tem de envolver tanto a autoconsciência como também a intuição do mundo conforme as leis da natureza. Nessa atividade, o ser racional deve ser livre e ao mesmo tempo limitado, pois somente assim, argumenta Fichte, a autoconsciência humana é possível.*

Em uma passagem do *Naturrechts*, Fichte afirma que

o ser racional pode opor ao mundo uma atividade como a que buscamos na qual o mundo seria o limite; e para opô-la ao mundo pode produzi-la. E se uma tal atividade é a única condição de possibilidade da autoconsciência, e se esta atividade tem que necessariamente corresponder ao ser racional

---

<sup>170</sup> *Naturrechts*, p.116.

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 117

<sup>173</sup> *Ibid.*

segundo o seu conceito, então tem que ocorrer a [atividade] requerida. (FICHTE, 1966a, p.116)

Essa atividade é, para Fichte, “o *formar* o conceito de uma atividade *causal* [...] fora de nós, ou de *fim*.”<sup>174</sup> Ora, quando o sujeito age de acordo com um *fim*, ele realiza uma “*atividade causal sobre os objetos*”<sup>175</sup> no mundo. Por exemplo, quando um sujeito almeja realizar um determinado fim, ele age sobre o mundo tendo em vista aquele fim proposto. Ele age unicamente por força de seu querer ou de sua vontade, mas é o mundo que lhe fornece os meios para realizar o fim almejado. Desse modo, essa atividade contém os elementos exigidos acima: a idéia do sujeito como o *autor* da ação futura que será realizada e, ao mesmo tempo, o conceito do mundo sensível como o âmbito no qual o sujeito levará a cabo a ação. Nessa ação, o eu é de uma só vez o *determinante*, pois é o eu que age segundo a sua *vontade*, e o *determinado*, uma vez que o *fim* almejado visa produzir uma ação no mundo e, nessa medida, é limitado pelas leis da natureza.

Somente mediante tal atividade se faz possível a autoconsciência. Pois no estabelecido até agora não temos senão as notas características que antes mostramos como condição da autoconsciência; a saber, que exista uma atividade que regressa a si mesmo, ou que tenha o seu fundamento último no ser racional mesmo, que seja finita e limitada e que seja posta como limitada, isto é, em oposição e em relação com o limitante [o mundo]. (FICHTE, 1966b, p.118-119)

Nessa medida, o agir prático humano, o agir segundo um fim, é condição da autoconsciência. E, por isso, é também condição de toda intuição sensível. Pois, segundo o autor, o ser racional tem de existir para si mesmo antes de qualquer intuição do mundo. Nada pode existir *para* o eu antes da autoconsciência, visto que o eu deve pôr-se a si mesmo antes de qualquer intuição sensível.

A autoconsciência não pode existir antes de uma atividade causal livre, entendida como uma atividade na qual o eu se propõe *fins*. Logo, esta atividade é condição da autoconsciência e, por conseguinte, condição da intuição sensível, como é afirmado já no próprio título do §1: “*Um ser racional finito não pode pôr a si mesmo sem se atribuir uma causalidade livre*”. De acordo com Fichte,

---

<sup>174</sup> Ibid., p.118

<sup>175</sup> Ibid.



Por conseguinte, se admite necessariamente uma atividade tal e o pôr da mesma, tão necessariamente como se admite a autoconsciência, e ambos os conceitos são idênticos. (FICHTE, 1966b, p.119)

A atividade na qual o ser racional se propõe fins também é denominada por Fichte como *querer* ou *vontade*. Por isso, o *querer* aparece aqui como a condição mais básica da autoconsciência, da reflexão e do eu *prático*, como também da própria inteligência. Ou, como afirma Fichte,

um ser racional somente se percebe imediatamente no querer e não se perceberia e, por consequência, não perceberia o mundo, logo não seria nem sequer inteligência, se não fosse um ser prático. O querer é o caráter essencial da razão; [...] o representar se põe como contingente [em relação ao querer] (FICHTE, 1966a, p.119)

Contudo, como havíamos dito, o querer está relacionado ao intuir, visto que está subordinado às leis da natureza. Por isso, Fichte declara no corolário do §1 que

o querer e o representar estão, assim, em constante relação recíproca necessária e nenhum deles é possível sem que um seja ao mesmo tempo o outro. Que todo querer está condicionado por um representar, se aceitará sem esforço e se admitiu há muito tempo; *tenho que representar o que quero*. A afirmação inversa, a de que todo representar está condicionado por um querer, poderia encontrar dificuldades. *Mas um representar não pode existir sem aquele que representa, e não pode ser posto como consciência sem que o que representa seja posto*. (FICHTE, 1966b, p.120, grifo nosso)

Sob este aspecto, o querer não produz a representação, mas é sua condição, uma vez que não pode existir representar sem algo que represente, e, por sua vez, não pode existir algo que represente sem um *querer*. Desse modo, o querer é visto por Fichte como a condição da autoconsciência e, portanto, de todo agir e representar. Por isso, o ser racional é visto como um *indivíduo* consciente de que seu perceber é parte de sua atuação no mundo e que em certo sentido os objetos são fruto de sua vontade. Portanto, o mundo deve ser considerado agora a partir do ponto de vista do *agente*, como um espaço de seu agir e de sua vontade, e não do ponto de vista do observador teórico. O querer, como uma atividade causal livre, é a essência do ser racional, que é visto agora como um agente em um mundo de objetos.

É importante deixar claro aqui que somente após o querer o eu pode ter a consciência de si como objeto do pensamento e, assim, separar as esferas do subjetivo e do objetivo. Antes do querer não podem existir objetos, algo *para* o eu,

visto que o eu só pode ter consciência de si se ele se atribuir uma atividade causal livre, isto é, apenas após o querer. Por isso, o querer, como condição da autoconsciência, é também condição da intuição sensível, pois, antes da atividade de querer não há propriamente um mundo objetivo, não há um sujeito consciente de si como possuindo determinações, bem como não há um mundo sendo determinado pelo eu.

#### 4.2 O querer como condição do mundo

Como vimos, de acordo com o § 1 o ser racional apenas pode se pôr enquanto tal se se compreender como um agente em meio a outros entes no mundo, isto é, se se atribuir uma atividade causal livre. No §2, trata-se das consequências desse ato. Ou, como afirma Fichte no título deste parágrafo: “*pelo ato de pôr sua faculdade de causalidade livre, o ser racional põe e determina um mundo sensível fora dele*”. Fichte pretende mostrar como um sistema de objetos fora do eu e a convicção cotidiana na existência de um mundo independente de nós são possíveis. A tese de Fichte é a de que o eu, por ser um sujeito antes de tudo prático,

é posto como subjetivo, como pertencente ao Eu e, pela limitação do mesmo, o Eu mesmo é limitado. O que fica fora dessa esfera está posto, porque reside fora dela, e não é produzido através da atividade do eu, e nem a ser produzido; por conseguinte, ele está excluído da esfera do eu e este da sua esfera. Surge um sistema de objetos, um mundo *independentemente do Eu*, isto é, do eu prático, que aqui equivale ao Eu em geral, e independentemente do mundo *em todo caso existe o Eu*, novamente o eu prático, determinando seus fins. Ambos existem um fora do outro e ambos têm sua existência particular. (FICHTE, 1966b, p.121)

Como vimos, a autoconsciência é entendida como uma reflexão a partir da qual o sujeito se vê como possuindo características específicas. Desse modo, o eu é limitado por si mesmo, pois é o eu que se atribui predicados, é o eu que diz: eu sou *isso e/ou aquilo*. Assim, pela ação de auto-determinação, o eu estabelece tanto o âmbito de suas determinações como também o âmbito do que não são suas determinações, cerrando, assim, a esfera do eu e do não-eu, do subjetivo e do objetivo. Portanto, pela ação de auto-determinação surgem, lado a lado, um “sistema de objetos” que existe independentemente do eu e um eu independente do mundo.

O mundo objetivo deve ser compreendido desde a possibilidade da autoconsciência. Pois, afirma o autor,

porque o eu pode se pôr na autoconsciência apenas praticamente, mas não pode pôr nada em geral senão como finito, tem que pôr ao mesmo tempo um limite à sua atividade prática e, por isso, tem que pôr um mundo exterior a ele. Assim procede originalmente todo o ser racional, e assim procede também sem dúvida o filósofo. (FICHTE, 1966b, p. 122)

Contudo, o entendimento comum não é consciente dessas operações do espírito. Imerso em suas atividades cotidianas, o homem não é ciente de que “o objeto mesmo não é dado imediatamente, mas produzido como consequência de algo originalmente distinto”<sup>176</sup>, isto é, produzido em consequência de sua auto-determinação prática. Para o autor, as condições de possibilidade da consciência comum, na qual os objetos existem independentemente das operações do eu, não estão dadas para o entendimento comum. Tais condições não fazem parte da experiência cotidiana dos homens.

Mas, pergunta Fichte, “que realidade deve corresponder àquelas ações [necessárias] que ficam fora do âmbito de toda consciência e que não são postas na consciência?”<sup>177</sup> Para o autor, as ações necessárias do espírito não possuem realidade nenhuma para o entendimento comum. Elas apenas existem “para o entendimento que filosofa”<sup>178</sup>. Pois,

se se pretende reunir sistematicamente as operações [*Verrichtungen*] do espírito humano em um único fundamento, ter-se-á de aceitar umas e outras como ações do mesmo. (FICHTE, 1966b, p.123)

Nessa medida, as operações do espírito só possuem realidade para o filósofo, visto que ele *põe* tais operações como condição de toda consciência. “O Eu puro e as realizações do mesmo, como anterior a toda experiência, não têm realidade nenhuma porque não se apresentam para a consciência comum”<sup>179</sup>. Mas para o filósofo as operações do espírito possuem realidade, uma vez que ele precisa admiti-las como condição de toda consciência.

---

<sup>176</sup> Ibid., p.122.

<sup>177</sup> Ibid.

<sup>178</sup> Ibid., p. 123

<sup>179</sup> Ibid.

Mas a doutrina da ciência não se preocupa apenas em expor as condições últimas da consciência, e sim também pretende explicar a crença cotidiana na existência de objetos independentes das operações do espírito. Quando o eu se põe atuando no mundo mediante uma atividade causal livre, ele põe “ao mesmo tempo um mundo sensível [...] com certas características inalteráveis e universais”<sup>180</sup>. Desse modo, o homem age em um mundo “fixo” e “inerte”. Por isso, o mundo “poderia certamente *resistir* à influência [*Einwirkung*]”<sup>181</sup> do eu. Por esta certa *resistência* fornecida pelos objetos, a consciência comum atribui a eles uma existência independente das operações do eu. Agindo cotidianamente, o homem vê os objetos como existindo independentemente de seu agir e de sua vontade. Mas o objeto “não é capaz de nenhuma mudança por si mesmo e, portanto, não pode *atuar* contra”<sup>182</sup> a ação do homem. O homem pode modificar o mundo mediante a sua vontade. O homem “pode fazer tudo o que se pode querer fazer dele”<sup>183</sup>, diz Fichte. Por isso,

O ser racional não pode pôr-se operando [*wirkend*] sem se pôr ao mesmo tempo representando; não se pode pôr operando sobre um determinado objeto sem representá-lo continuamente; não pode pôr nenhum efeito [*Wirkung*] determinado como acabado sem pôr o objeto buscado. (FICHTE, 1966b, p.125).

#### 4.3 A intersubjetividade como condição da autoconsciência

O problema da intersubjetividade no *Naturrechts* encontra-se no § 3 desta obra. Nele, o autor pretende mostrar que a intersubjetividade é condição da autoconsciência humana, evidenciando, assim, o seu caráter transcendental. No título do §3 Fichte declara: “o ser racional finito não pode se atribuir uma causalidade livre no mundo sensível sem atribuí-la também a outros, portanto, sem admitir também outros seres racionais e finitos fora dele”. Nessa medida, tanto o

---

<sup>180</sup> Ibid. p.125

<sup>181</sup> Ibid.

<sup>182</sup> Ibid.

<sup>183</sup> Ibid.

*querer*, entendido como uma atividade causal livre na qual o sujeito se propõe fins, bem como a intersubjetividade devem ser vistos como aspectos importantes da autoconsciência. Assim, a autoconsciência humana só pode ocorrer no interior de uma efetiva comunidade social – ou, como afirma, Marc Maesschalck: “a autoposição de si como consciência supõe a afirmação [do eu] como *indivíduo*, isto é, como *um* em uma *pluralidade*.”

Para compreendermos melhor como a intersubjetividade é introduzida como condição da autoconsciência, faz-se necessário debruçarmos sobre uma passagem do *Naturrechts*. Nela, Fichte apresenta os resultados obtidos até aqui:

- a) O ser racional, segundo a demonstração realizada no §1, não pode pôr (perceber e conceber) nenhum objeto sem ao mesmo tempo atribuir-se uma atividade causal [...].
- b) Mas ele não pode atribuir-se nenhuma atividade causal sem ter posto um objeto ao qual deva dirigir esta atividade. O pôr do objeto como algo determinado por si mesmo, e, nessa medida, inibidor da livre atividade do ser racional, tem que ser posto em um ponto precedente, mas somente por ele se torna presente aquele ponto temporal no qual se encontra o conceito de atividade causal.
- c) Todo conceber está condicionado através de um pôr da atividade causal do ser racional, e toda atividade causal está condicionada por um conceber *precedente* ao mesmo pôr. (FICHTE, 1966b, p.126-7, *grifo nosso*)

Nessa passagem, o autor apresenta seus resultados de modo a evidenciar uma aporia no interior da dedução da autoconsciência exposta no §1. A autoconsciência pressupõe uma atividade causal livre, mas tal atividade está intimamente ligada à intuição sensível que, por sua vez, pressupõe a autoconsciência. Desse modo, Fichte evidencia uma aporia em seu argumento. Aquilo que é pressuposto como condição da autoconsciência pressupõe a própria autoconsciência, ocorrendo assim uma espécie de *petição de princípio*. Nas palavras do autor:

Por conseguinte, todo momento possível da consciência é condicionado por um momento anterior da mesma, e a consciência é já pressuposta como real quando se explica a sua possibilidade. Ela só pode ser explicada por um círculo; portanto, ela não pode ser explicada de modo algum, e aparece como impossível. (FICHTE, 1966b, p.127)

Todavia, embora a resposta dada no primeiro parágrafo do *Naturrechts* esteja incorreta, segundo o autor, o problema colocado e a indicação para uma possível solução não estão, pois procurava-se uma atividade causal livre, oposta à intuição sensível, mas *limitada* por ela. O ser racional deveria ser nessa atividade um ser *limitado* e ao mesmo tempo *livre*.

O problema consistia em mostrar como a autoconsciência é possível, ao que respondemos: a autoconsciência é possível se o ser racional, num único e mesmo momento, pode se atribuir uma causalidade e opor algo a esta causalidade. (FICHTE, 1966b, p.127)

Contudo, devemos perguntar: “sob que condição é possível o que é exigido?”<sup>184</sup> A tarefa é, então, encontrar uma atividade causal livre oposta à intuição sensível, mas, ao mesmo tempo, ligada à intuição. Tal atividade é denominada provisoriamente por Fichte de ‘Z’ e o objeto ao qual esta atividade se dirige é ‘A’. Mas

o momento ‘Z’ deve ser explicado a partir de outro momento no qual o objeto ‘A’ já havia sido posto e concebido. Mas ‘A’ somente pode ser compreendido sob a condição de [outro objeto] ‘B’ estar também concebido; isto é, o momento em que é concebido somente é possível sob a condição de um momento precedente, e assim ao infinito. Não encontramos nenhum ponto possível no qual pudéssemos atar o elo da autoconsciência e que somente pelo qual chega a ser possível toda consciência; e, portanto, nossa tarefa não está resolvida. (FICHTE, 1966b, p.127)

Nessa altura, precisamos perguntar: *como romper com este regresso ao infinito?* Para o autor, a dedução da intersubjetividade vem em resposta a esta aporia: a aporia da autoconsciência. Somente é possível romper com esse regresso se a “atividade causal estiver sinteticamente reunida com o objeto em um mesmo momento”.<sup>185</sup> Segundo Fichte, isto é possível apenas se a causalidade do sujeito for ela mesma o objeto concebido, ou seja, “o objeto não seria outro senão esta atividade causal do sujeito, e assim seriam ambos o mesmo”<sup>186</sup>. Somente assim é possível a autoconsciência humana e, portanto, “assim como deve ter lugar a autoconsciência, temos que aceitar o estabelecido”.<sup>187</sup>

A questão agora é: o que significa esta síntese estabelecida? E o que deve corresponder a ela efetivamente? O objeto posto pelo eu (percebido, intuído) deve ser a atividade causal livre do sujeito. Nas palavras do autor, “nós nos representamos *uma determinação do sujeito à autodeterminação*, um apelo a se

---

<sup>184</sup> Ibid.

<sup>185</sup> Ibid.

<sup>186</sup> Ibid., p.128

<sup>187</sup> Ibid.

decidir a agir causalmente.”<sup>188</sup> Nesse caso, o sujeito é posto como *determinado* e *auto-determinado* ao mesmo tempo; pois o sujeito intui um objeto, pondo-se como *determinado* por ele, mas esse objeto posto não o obriga a agir, e sim reivindica dele uma *autodeterminação*. Por isso, é uma *determinação à autodeterminação*. A atividade pela qual o objeto intuído reivindica uma autodeterminação do sujeito também é denominada por Fichte como um apelo (*Aufforderung*). Este apelo deve ser entendido como uma *interpelação* pela qual o sujeito é *exortado* – e não obrigado – a agir. Uma vez que o sujeito é interpelado pelo objeto intuído, ele pode dizer *sim* ou *não*, pode *aceitar* ou *recusar* o apelo que lhe é dirigido. Ao aceitar o apelo, o indivíduo age “mediante sua absoluta auto-determinação e, por conseguinte, é absolutamente livre, é um ser racional, e se põe também como tal”<sup>189</sup>. Ao não aceitar o apelo, “também aqui é livre, pois [...] ele escolhe com igual liberdade entre atuar e não-atuar”<sup>190</sup>. Desse modo, o que está em jogo nessa *interpelação*

é uma livre atividade causal recíproca em um sentido mais elevado: o conceito, por conseguinte, não é senão este. Eu posso unir com o pensamento uma livre reação de forma contingente a uma ação livre qualquer; mas este não é o conceito exigido em toda a sua precisão. Deve-se determiná-lo mais precisamente, de tal forma que não devem poder ser pensadas separadamente a *ação* e a *reação*. Ambas têm que constituir as “partes integrantes” de um evento total. (FICHTE, 1966b, p.130)

O objeto intuído deve *exortar*, mediante um *apelo*, o sujeito à *auto-determinação*. Mas esse objeto só pode exortar o sujeito porque antes de tudo trata-se de um objeto que age em virtude de uma atividade causal livre. Desse modo, essa atividade tem de ser compreendida como uma relação *recíproca* entre o sujeito e o objeto intuído. Uma relação na qual a *ação* de apelo, produzida pelo objeto, não está separada da *reação* do sujeito. Logo, a atividade exigida como condição da autoconsciência humana é uma *relação*, uma *interpelação*, na qual *ação* e *reação* estão unidas, constituindo, assim, uma mesma atividade.

---

<sup>188</sup> Ibid. (Grifo nosso)

<sup>189</sup> Ibid. p.130.

<sup>190</sup> Ibid.

Até agora a investigação ocorreu a partir da análise do conceito da atividade exigida, isto é, “uma livre atividade causal *recíproca*”, uma *influência* mútua entre sujeito e objeto. Agora cabe à investigação verificar que objeto é este exigido pelo conceito analisado, pois “a influência descrita é condição necessária de toda autoconsciência. Se ela aparece, então surge igualmente a autoconsciência e, portanto, é um *factum* da razão”<sup>191</sup>. Dessa maneira, deve existir uma atividade e, assim, o objeto exigido nela. Logo, a questão levantada aqui é: o que pode nos *interpelar* e nos *provocar* a autodeterminação? A resposta de Fichte a essa questão se encontra na seguinte passagem:

O ser racional de forma alguma deve ser determinado e forçado a agir mediante este apelo [...]; e sim deve autodeterminar-se à ação em virtude daquele apelo. Mas deve suceder isto: [o sujeito] deve antes de tudo compreender e conceber o apelo e conta com o seu conhecimento prévio. A causa do apelo, posta fora do sujeito, tem que supor ao menos a possibilidade de que o último possa compreendê-lo e concebê-lo, pois de outra maneira seu apelo não tem finalidade alguma. A finalidade da mesma está condicionada pelo entendimento e pela liberdade do ser ao qual se dirige. Daí que esta causa necessita possuir o conceito de razão e liberdade; portanto, a mesma precisa ser capaz de conceitos, uma inteligência e, na medida em que se tem demonstrado que isso não é possível sem liberdade, também tem de ser livre, por conseguinte, um ser racional, e necessita ser posto como tal. (FICHTE, 1966b, p.130)

Por isso, o objeto exigido como condição da “livre atividade causal recíproca” deve ser um ser racional, pois tal ser possui a capacidade de agir e reagir em virtude de um apelo. Para Fichte, o simples fato de tratar-se de uma *interpelação* entre dois seres, e não de um efeito mecânico ou de uma coação, exige que o “agente” desta ação se compreenda como livre. Contudo, tal interpelação só ocorrerá se também o “paciente” desta ação reconhecer o “agente” e a si mesmo como livres. Logo, a atividade exigida deve supor a existência de um ser racional livre no mundo, uma vez que só um ser racional pode *provocar* ou *exortar* outro ser racional a agir. Desse modo, podemos compreender com exatidão o conceito fichteano de *interpelação*: uma ação recíproca entre seres racionais e livres, na qual os seres agem e reagem ao apelo em um mesmo instante.

Com isso, a pergunta – *o que pode nos interpelar e nos provocar a autodeterminação?* – está devidamente respondida, pois o que pode nos interpelar e

---

<sup>191</sup> Ibid.



provocar a autodeterminação só pode ser um ser racional e livre, isto é, um outro *homem*. Portanto, a intersubjetividade é condição da autoconsciência humana. Para Fichte, só se pode ser homem e, ademais, só se pode ser consciente de sua humanidade junto a outros homens. Pois, naturalmente, esta estrutura de ações recíprocas – o interpelar e o ser interpelado – configura uma comunidade de seres racionais. Portanto, para o ser racional se atribuir uma casualidade livre, é necessário que a atribua também a outros seres racionais. Somente assim é possível a autoconsciência humana.

Agora está demonstrado o que devia ser demonstrado. O ser racional não pode se pôr como tal a menos que tenha sofrido ele mesmo um apelo para agir livremente [...]. Mas se sofre tal apelo para agir, então ele tem de pôr necessariamente fora dele um ser racional como a causa deste apelo. (FICHTE, 1966b, p.133)

A conclusão a que chegamos é que a existência objetiva de outros seres humanos é compreendida por Fichte como condição de possibilidade da autoconsciência. “O homem [...] somente será homem entre outros homens [...]. Se deve ser o homem, então tem de existir muitos”. Portanto, a *intersubjetividade* assume um caráter transcendental, uma vez que é condição da autoconsciência humana e também da própria humanidade. Por isso, para o autor, o ser racional é visto como um *indivíduo* em relação com outros *indivíduos* em uma *sociedade*. Um indivíduo que age e reage segundo a ação e a reação de outros indivíduos. Portanto, o mundo deve ser visto agora a partir do ponto de vista de uma ação recíproca entre os *agentes*, no qual cada agente reivindica ao outro um assentimento, uma atividade causal livre.

É importante ressaltar que os resultados obtidos no §1 e no §2 não devem ser descartados com a aporia exposta no §3. Isso porque a atividade de interpelação envolve também a atividade na qual o ser racional se propõe fins, isto é, o *querer*. Para o autor, a existência de outros seres humanos é vista como condição do querer ou da vontade, uma vez que somente mediante o reconhecimento de outro ser racional o homem pode agir segundo fins. A interpelação, nessa medida, provoca nos interpelados uma ação cujo fundamento reside neles mesmos. Tal ação é o querer e a vontade. A relação de interpelação reivindica de um sujeito um *assentimento*, um *sim* ou um *não*. E tal assentimento só é possível mediante o *querer*. Desse modo, a atividade de interpelação espera que o sujeito se proponha

*fins*, isto é, se auto-determine em virtude de um fim proposto. Portanto, tanto o *querer* como a *intersubjetividade* devem ser vistos agora como condição da autoconsciência e, por conseguinte, de toda intuição sensível. Em verdade, o *querer* e a *intersubjetividade* não produzem diretamente as representões, mas são a sua condição, uma vez que não pode existir nenhuma representação sem um ser que represente, e, por sua vez, não pode existir algo que represente sem o *querer* e a *intersubjetividade*. Logo, o *querer* e a *intersubjetividade* são vistos por Fichte como a condição da autoconsciência e, com isso, de todo agir e representar humanos.

Convém agora assinalar algumas diferenças entre a exposição do problema nas *Vorlesungen* e no *Naturrechts*. Em suas conferências públicas, Fichte apresenta a *intersubjetividade* como uma necessidade pulsional humana. Isso significa que o reconhecimento recíproco entre seres racionais ocorre pela necessidade humana de agir sempre conforme o seu impulso primordial, o impulso para a identidade. Esse impulso é determinante não só para a relação do homem consigo mesmo, como também para todas as suas relações, especialmente as *intersubjetivas*. Desse modo, a sociedade é vista como uma necessidade pulsional humana, isto é, a de reconhecer outros seres como racionais e livres, e de estabelecer com eles uma comunidade. A *intersubjetividade* é, assim, compreendida como necessária para a plena realização do homem no mundo. No *Naturrechts* existem pontos em comum com as *Vorlesungen*, como, por exemplo, a ênfase na necessidade do reconhecimento recíproco entre os homens. Todavia, Fichte não a compreende *somente* como um aspecto da realização humana, e sim como condição da autoconsciência humana e, conseqüentemente, também como condição do saber e da vontade humana. Assim, Fichte põe a *intersubjetividade* não *somente* como um aspecto necessário da prática humana, e sim como condição de todo o agir humano, tanto prático, como teórico. Desse modo, a *intersubjetividade* assume um caráter transcendental no *Naturrechts*, uma vez que é condição da autoconsciência humana e também da própria humanidade.

#### 4.4 A intersubjetividade como condição da sociabilidade

Na seção anterior vimos que a intersubjetividade é vista como condição da autoconsciência humana e que, portanto, o indivíduo, compreendido como um agente, é um ser genuinamente social. Nessa seção iremos mostrar como Fichte entende as relações entre os seres racionais finitos. A tese de Fichte, exposta no §4 do *Naturrechts*, estabelece que “o ser racional finito não pode ainda admitir outros seres racionais finitos fora dele sem se pôr como estando com eles numa relação determinada, que se chama relação jurídica”.

A partir de uma relação de interpelação entre os indivíduos, o sujeito é impelido a agir de acordo com um fim. Nessa medida, ele se põe de forma determinada em virtude de um fim proposto. Em decorrência dessa autodeterminação, o sujeito estabelece, mediante oposição, o âmbito de seu agir e, conseqüentemente, o âmbito do agir de outros seres racionais finitos. Nas palavras de Fichte, “o sujeito, mediante oposição, tem que se distinguir do ser racional que foi admitido como fora dele”<sup>192</sup>. O sujeito só pode distinguir-se de outros seres racionais livres sob a condição de um apelo produzido por outros sujeitos e também sob a condição de se determinar segundo um fim proposto. Temos aqui dois fundamentos da autoconsciência, um interno e outro externo. O interno é o *querer*, entendido como uma atividade do sujeito de se propor fins e cujo fundamento reside nele mesmo. O externo é a *admissão de outro ser racional no mundo*, que provoca o sujeito a agir de forma determinada.

O sujeito é posto como um ser que contém em si o fundamento de algo que há nele [...]; mas é posto igualmente um ser fora dele como o fundamento do que acontece nele. (FICHTE, 1966a, p.135)

Portanto, “o fundamento da atividade causal do sujeito reside ao mesmo tempo *fora dele e nele mesmo*”<sup>193</sup>, diz Fichte. Se não existisse um ser racional que, mediante

---

<sup>192</sup> Ibid., p.135

<sup>193</sup> Ibid.

um apelo, provocasse o sujeito a agir segundo um fim, não existiria um ser racional consciente. Porém, se não existisse um agir segundo um fim, uma causalidade livre, tampouco existiria um ser racional e, conseqüentemente, não existiriam outros seres racionais no mundo.

Contudo, do ponto de vista de um sujeito que age sobre o mundo com outros seres racionais, o fundamento de sua ação reside inteiramente nele. Pois, ao agir praticamente em um mundo, o sujeito se auto-determina em virtude de um fim e, nessa medida, ele é o único fundamento de sua ação.

Somente assim o sujeito pode se pôr como um sujeito absolutamente livre, como o fundamento exclusivamente de algo, somente assim pode separar-se completamente de um ser livre fora dele, e atribuir apenas a si uma causalidade livre. (FICHTE, 1966a, p.135)

Nesse ponto de vista, o sujeito sempre age segundo fins, determinando assim o âmbito de suas *possibilidades*. Ele determina o que *pode* fazer e o que *não pode* fazer. Com isso, o sujeito estabelece o domínio a partir do qual ele *pode* agir e, por oposição, estabelece também o domínio segundo o qual outro ser racional *pode* agir. A esfera dessas possibilidades determinadas por cada ser racional no mundo constitui, para o autor, a esfera da liberdade e da autonomia individual.

Nesta distinção por oposição, o conceito de si mesmo como um ser livre, e o conceito de um ser fora dele como também de um ser livre, são condicionados e reciprocamente determinados pelo sujeito. (FICHTE, 1966b, p.136)

A autodeterminação do sujeito estabelece ao mesmo tempo a esfera do seu agir e, por oposição, a esfera do agir de outros seres racionais. Somente assim, diz Fichte, “o sujeito se determina como indivíduo, e como indivíduo *livre*”<sup>194</sup> – e, por oposição, determina a esfera a partir da qual outro ser racional pode agir como um indivíduo livre.

Todavia, a distinção entre as esferas do agir de cada indivíduo depende de um *reconhecimento* mútuo, visto que o sujeito apenas pode agir livremente em oposição ao agir livre dos outros sujeitos. A relação exigida entre os seres racionais deve ser, então, de um reconhecimento mútuo, no qual um admite o outro como

---

<sup>194</sup> Ibid. (Grifo nosso)

igual e livre. O reconhecimento é nessa medida condição das relações intersubjetivas, uma vez que é por meio dele que os sujeitos determinam a esfera de suas ações livres.

A relação dos seres livres entre si está, então, necessariamente determinada e assim se põe determinada da seguinte maneira: o conhecimento [*Erkenntnis*] de um indivíduo pelo outro está condicionado pelo fato de o outro o tratar como um ser livre (isto é, que limite sua liberdade pelo conceito de liberdade do primeiro). Mas este modo de tratar [*Behandlung*] está condicionado ao modo de atuar do primeiro frente ao outro; este último pelo modo de atuar e conhecimento do outro, e assim ao infinito. A relação entre seres livres entre si é uma ação mediante a inteligência e a liberdade. Nenhum pode reconhecer [*Anerkennen*] o outro se ambos não se reconhecerem reciprocamente, e nenhum pode tratar o outro como um ser livre se ambos não se tratarem reciprocamente. (FICHTE, 1966b, p.137, *grifo nosso*)

Segue-se desse reconhecimento recíproco que o sujeito só pode exigir ser reconhecido como um ser racional livre se ele reconhecer outros seres racionais também como livres, e estes só podem ser reconhecidos como livre se também reconhecerem outros. Nessa medida, cada sujeito deve *limitar* o âmbito de suas ações através do reconhecimento da liberdade dos outros indivíduos, pois apenas assim eles serão reconhecidamente livres. Nas palavras de Fichte,

A relação entre os seres racionais deduzida, a saber, que cada um limite a sua liberdade pelo conceito da possibilidade da liberdade do outro, sob a condição de que este limite igualmente a sua liberdade pela do outro, se chama *relação jurídica*. (FICHTE, 1966b, p.137)

A conclusão a que Fichte chega no §4 é a de que um indivíduo, entendido como um ser racional finito, só pode agir livremente no mundo se ele reconhecer a si mesmo e os outros indivíduos como iguais e livres. O reconhecimento é visto como um aspecto importante de nossas relações sociais, visto que apenas por meio dele o sujeito conquista a sua liberdade. Esse ato de reconhecimento não pode ser visto como separado do ato de *interpelação*, pois o apelo dirigido por um indivíduo a outro e a reação a esse apelo supõem necessariamente que ambos sejam livres e iguais, isto é, supõem o *reconhecimento* mútuo entre os seres racionais e livres. Essa conclusão é plenamente congruente com a obtida nas *Vorlesungen*. Pois, a realização do homem enquanto ser racional depende necessariamente do reconhecimento recíproco entre os seres racionais e livres.

O propósito desse capítulo foi o de mostrar o papel e a dedução da intersubjetividade empreendida por Fichte no *Naturrechts*. Vimos no §3, exposto na terceira seção, que a intersubjetividade é condição da autoconsciência e, por conseguinte, de todo o agir humano, tanto prático como teórico. No capítulo anterior, a intersubjetividade aparece nas *Vorlesungen* como resultado da estrutura pulsional humana; pois a admissão da existência de outros seres livres no mundo é vista como uma necessidade prática de agir sempre de acordo consigo mesmo (*impulso para a identidade*). Existe, portanto, uma diferença significativa na maneira como esse problema é exposto nessas duas obras, pois no *Naturrechts* a *intersubjetividade* assume um caráter transcendental, uma vez que é condição da autoconsciência humana e também da própria humanidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como intuito central apresentar a concepção e a fundamentação da intersubjetividade em algumas obras de Fichte escritas entre 1794 e 1797. O tratamento dessa questão concentrou-se especificamente nos textos *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia*, *Fundação de toda a Doutrina da ciência*, *Algumas preleções sobre a destinação do erudito* e *Fundação do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*. A partir da análise dessas obras, foi possível compreender em que medida a intersubjetividade é um dos aspectos centrais da filosofia de Fichte.

Na análise do escrito *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia*, vimos que a tarefa da filosofia, para o autor, é a de estabelecer e determinar o sistema das ações necessárias do espírito humano a partir de um princípio puro e simplesmente incondicionado, e que o *método*, a partir do qual essa tarefa é realizada, é o de uma *reflexão abstrante*. Essas ações devem ser vistas como as condições supremas de nosso saber, bem como de toda atividade humana.

Tais ações supremas do espírito humano foram pela primeira vez expostas na *Fundação de toda a Doutrina da ciência*. A conclusão que chegamos na exposição dessa obra é a de que, para Fichte, qualquer relação de um indivíduo particular pressupõe que tanto o eu quanto o não-eu estejam anteriormente postos, ambos pelo eu e no eu, como limitáveis mutuamente um pelo outro. Isso significa que o homem só pode se realizar enquanto contraposição de dois fundamentos antagônicos, o eu e o não-eu, o racional e o sensível. Essa estrutura é entendida como condição de todo saber e atividade humana. Sendo assim, uma questão que naturalmente se apresenta aqui diz respeito ao modo com a intersubjetividade está fundada nessa estrutura. Fichte em nenhum momento da *Grundlage* trata dessa questão; e mesmo quando trata das atividades teóricas e práticas não faz menção às relações existentes entre os homens.

Todavia, embora não desenvolva o problema da intersubjetividade na *Grundlage*, tal questão não foi ignorada pelo autor em outras obras. No escrito *Algumas preleções sobre a destinação do erudito*, Fichte oferece um tratamento minucioso a essa questão, especialmente na preleção “Sobre a destinação do homem na sociedade”. A conclusão a que Fichte chegou nas *Vorlesungen* foi a de

que a relação existente entre os seres humanos ocorre em virtude de uma necessidade prática. Em linhas gerais, para o autor, o homem *deve* sempre buscar sua identidade, isto é, a sua *egoidade* (primeiro princípio), visto que a sua essência consiste em ser sempre idêntico a si mesmo. Por isso, o homem *quer* e *deve* tornar tudo o que não é humano, o não-eu, à imagem do eu. Este *impulso para a identidade* é a atividade prática humana de ordenar o múltiplo, o não-eu, segundo um princípio ordenador, o eu.

Entretanto, o homem não somente age sobre seres desprovidos de razão, mas também se volta para seres semelhantes a ele. Quando isso ocorre o homem não pode dominá-los ou submetê-los à sua vontade, mas tem que dispor-se de outro modo para satisfazer o seu impulso primordial: ele tem que *reconhecer* fora de si outros seres semelhantes a ele e entrar com eles em sociedade. É desta maneira que o impulso para a identidade se determina enquanto *impulso social*. Por isso, Fichte compreende a intersubjetividade, nas *Vorlesungen*, como uma necessidade essencial humana fundada na sua natureza pulsional. A dedução da intersubjetividade exposta nas *Vorlesungen* desempenha um papel significativo, visto que é a primeira vez em que as relações intersubjetivas aparecem como um problema filosófico na obra do autor.

A dedução da intersubjetividade não foi desenvolvida de modo sistemático nas *Vorlesungen*. Tal dedução é exposta de modo pormenorizado na *Fundação do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*. Nessa obra, o autor apresenta a intersubjetividade a partir de princípios transcendentais. No §3, Fichte conclui que a existência objetiva de outros seres humanos é compreendida como condição de possibilidade da autoconsciência. Portanto, a *intersubjetividade* assume um caráter transcendental. A argumentação desenvolvida por Fichte nessa exposição pode ser resumidamente vista da seguinte maneira: a autoconsciência pressupõe uma atividade causal livre, mas tal atividade está intimamente ligada à intuição sensível que, por sua vez, pressupõe a autoconsciência. Desse modo, evidencia-se uma aporia no argumento de Fichte. Aquilo que é pressuposto como condição da autoconsciência pressupõe a própria autoconsciência, ocorrendo assim uma espécie de *petição de princípio*. Mas como romper este círculo?

A dedução da intersubjetividade vem em resposta a esta aporia: a aporia da autoconsciência. A maneira como o autor rompe com essa aporia é mostrando que a



autoconsciência apenas é possível se o ser racional, num único e mesmo momento, atribuir-se uma causalidade livre e opor algo a esta causalidade. Segundo Fichte, isto é possível apenas se a causalidade do sujeito for ela mesma o objeto concebido. Nesse caso, o sujeito é posto como *determinado* e *auto-determinado* ao mesmo tempo. Pois o sujeito intui um objeto, pondo-se como *determinado* por ele, mas esse objeto posto não o obriga a agir, e sim reivindica dele uma *autodeterminação*. A atividade pela qual o objeto intuído reivindica uma autodeterminação do sujeito também é denominada por Fichte como um apelo (*Aufforderung*). Este apelo deve ser entendido como uma *interpelação* pela qual somos exortados – e não obrigados – a agir. Uma vez interpelados, podemos dizer sim ou não, podemos aceitar ou recusar o apelo que nos é dirigido.

Mas o que pode nos interpelar e provocar a autodeterminação? Para Fichte, o simples fato de tratar-se de uma *interpelação*, e não de um efeito mecânico ou de uma coação, exige que o “agente” desta ação se compreenda como livre. Contudo, tal interpelação só ocorrerá se também o “paciente” desta ação reconhecer o “agente” e a si mesmo como livres. Com isso, aquela pergunta está respondida, pois o que pode nos interpelar e provocar a autodeterminação só pode ser um ser racional e livre, isto é, um outro *homem*. Naturalmente, esta estrutura de ações recíprocas – o interpelar e o ser interpelado – configura uma comunidade de seres racionais. Assim, a autoconsciência humana só pode ocorrer no interior de uma efetiva comunidade social. Portanto, a existência objetiva de outros seres humanos é vista aqui como condição de possibilidade da autoconsciência humana, assumindo assim um caráter transcendental.

Como anunciado na introdução, nosso interesse se restringiu nessa dissertação a duas questões principais: **a)** quais as condições da intersubjetividade, isto é, seu fundamento e **b)** como Fichte concebe as relações intersubjetivas? A partir do que vimos até agora a intersubjetividade é compreendida, tanto nas *Vorlesungen* como no *Naturrechts*, como uma relação de determinação recíproca entre os homens. Uma relação na qual um se determina e se deixa determinar pela ação outro, e vice-versa. Todavia, existe uma diferença substancial quanto ao modo como a intersubjetividade é fundamentada nessas obras. Nas *Vorlesungen*, Fichte a concebe como fundada na natureza pulsional do indivíduo, e no *Naturrechts*, como

condição transcendental da consciência humana.

No entanto, não entendemos essa diferença como uma mudança radical do autor em relação ao problema da intersubjetividade, mas sim como modos de exposição distintos. Em suas *Vorlesungen*, o autor utiliza uma linguagem mais compreensível para o público em geral. Ele age com mais liberdade conceitual e procura facilitar ao leitor ou ouvinte o acesso aos problemas tratados nesse modelo de exposição. Isso não ocorre na exposição do *Naturrechts*, visto que Fichte propõe nessa obra uma dedução da intersubjetividade a partir de princípios transcendentais. O filósofo apresenta nessa obra uma exposição sistemática, partindo de uma proposição mais fundamental em direção a uma proposição derivada. Parte-se do fato de que o sujeito apenas pode *pôr* um objeto (intuir, perceber) se realizar uma atividade causal livre e, após, deduz-se a intersubjetividade como condição dessa atividade. Esse modelo de exposição procura a partir de um fato da consciência a sua condição.

Nas *Vorlesungen*, o autor evidencia *somente* um aspecto da sua concepção sobre a intersubjetividade, isto é, o aspecto prático, e procura, a partir do estabelecimento desse aspecto, fundamentar a intersubjetividade. Já no *Naturrechts*, ele põe a intersubjetividade como condição da autoconsciência, e, por consequência disso, de toda a atividade humana, tanto teórica como prática. Todavia, em momento algum o autor procurou romper com o que havia exposto na *Vorlesungen*. Ao nosso ver, ele apenas ampliou a sua compreensão do conceito de intersubjetividade. Não existe nenhuma contradição entre os resultados obtidos nas duas obras.

A afirmação de que a intersubjetividade é uma necessidade prática humana não é contrária a de que a mesma é também condição da autoconsciência humana. Pois, o homem, para o autor, apenas pode ter consciência de si mesmo *se e somente se* ele sofre um *apelo* de outro homem que o exorte a agir segundo a sua própria vontade. Essa interpelação depende necessariamente de que ambos se reconheçam como racionais e livres. Desse modo, para o homem *se realizar* enquanto ser racional, ele necessita *reconhecer* outros seres semelhantes a ele e entrar com eles em sociedade. Tal conclusão é a mesma obtida nas *Vorlesungen*. No *Naturrechts*, a intersubjetividade está fundada como condição da autoconsciência e, nas *Vorlesungen*, na natureza pulsional humana. As diferenças

se dão na *abordagem*, na *perspectiva* e na *linguagem*, mas não no conteúdo apresentado.

Contudo, existem várias questões que não foram satisfatoriamente respondidas por essa dissertação. Uma delas diz respeito à importância e ao alcance que a intersubjetividade possui no sistema de Fichte. No nosso entender, essa problemática só poderá ser suficientemente solucionada se atentarmos para o papel que o “primado do prático” possui na filosofia fichteana. Essa questão perpassou toda a presente dissertação, mas não foi possível tratá-la em todos os seus aspectos. O significado e o papel que o termo “prático” possui na filosofia fichteana não é de nenhum modo claro e pode efetivamente prestar-se a equívocos.<sup>195</sup> A principal dificuldade que o termo “prático” pode suscitar na doutrina fichteana é a não associação imediata entre o que é “prático” com o que é “moral”. Fichte não procura com o termo “prático” referir-se *somente* à filosofia moral ou à faculdade de escolher entre o bem e o mal, mas sim aos elementos práticos da consciência. Tais elementos têm a função de determinar e fundar todo o nosso saber, seja ele estritamente prático ou teórico. Desse modo, para Fichte, o prático possui um *primado* em relação ao teórico, visto que no prático se encontram a origem e a gênese mesma do saber teórico. Tal formulação acerca de um primado do prático figura como um problema central na obra *Doutrina da Ciência Nova Methodo*, de 1798-99. É nessa obra que a vinculação existente entre o primado do prático e a intersubjetividade está satisfatoriamente desenvolvida. Nesse sentido, uma abordagem satisfatória do problema da intersubjetividade deve incorporar a problemática do primado do prático na *Doutrina da Ciência Nova Methodo*.<sup>196</sup> Trata-se de examinar, no prosseguimento desta pesquisa, a importância e o alcance que a problemática sobre o primado do prático encontra na doutrina de Fichte.

---

<sup>195</sup> C. Cesa, “Sul concetto di pratico”, in *Fichte e l'idealismo trascendentale*. Bologna, Il Mulino, 1992.

<sup>196</sup> Para uma maior compreensão do papel que a intersubjetividade e o primado do prático possuem na filosofia fichteana Cf. Radrizzani, I. *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo*. Paris: Vrin, 1993, p. 185-88. Cf. tb. Wood, A. “The 'I' as principle of practical philosophy”. In: *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, p. 93-108, 2002.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, H. *Tratado da Razão Crítica*. Trad. Idalina Azevedo, Erika Gudde e Maria José Monteiro. Rio de Janeiro: 1976.

BONACCINI, J, A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Natal: Relume Dumará, 2003.

CESA, C. Sul concetto di pratico. In: \_\_\_\_\_. *Fichte e l'idealismo trascendentale*. Bologna: Il Mulino, 1992.

FICHTE, J. G. *Algumas preleções sobre a destinação do erudito*. Trad. Ricardo Barbosa, (inérito).

\_\_\_\_\_. *Algunas Lecciones sobre el destino del sabio*. Introdução, tradução e notas Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera. Madrid: ISEMO, 2002.

\_\_\_\_\_. *Doctrine de la science nova methodo*. Trad. I. Thomas-Fogiel. Paris: Le Livre de Poche, 2000.

\_\_\_\_\_. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I/3: Werke 1794-1796*. Edição de Reinhard Lauth e Hans Jacob. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1966.

\_\_\_\_\_. *Fichtes Werke*, edição I.H. Fichte, Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1971 (11 volumes)

\_\_\_\_\_. Fundação de toda Doutrina-da-ciência. In: *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 5ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1992a.

\_\_\_\_\_. *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Trad. Villasañas Berlaga, Manuel Ramos Valera e Faustino Ocina Coves. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

\_\_\_\_\_. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. por Reinhard Lauth e Hans Gliwitzky. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962.

\_\_\_\_\_. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. In: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I/3: Werke 1794-1796*. Edição de Reinhard Lauth e Hans Jacob. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1966.

FICHTE, J. G. Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia. In: \_\_\_\_\_. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 5.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

\_\_\_\_\_. *La doctrine de la science nova methodo*, trad. Ives Radrizzani, Lausanne: L'Age d'Homme, 1989.

\_\_\_\_\_. “La “primière” doctrine de la science de Fichte. in: \_\_\_\_\_. *Archives de Philosophie*, n.60, 1997.

\_\_\_\_\_. *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*. Trad. Rita Radl Philipp. Madrid: Tecnos, 1996.

GONZÁLEZ, M. Riobó. *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*. Barcelona: Herder, 1988.

HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, Trad., introdução, e notas de Carlos Morujão, Inês Bolinhas, Inês Ribeiro Ferreira e Joana Quaresma Luís, Lisboa: Casa da Moeda, 2004.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*, in *Kant, Col. Os Pensadores*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KLOTZ, C. “Identidade e normatividade em Fichte e Hegel”, in *Natureza Humana*, v. 10, p. 79-92, 2008.

LAUTH, R. “Le problème de l’interpersonalité chez J. G. Fichte”, in *Archives de Philosophie*, 25, p. 325-44, 1962.

MAESSCHALCK, M., *Droit et création sociale chez Fichte*.

PORTIER, S. *Fichte et le dépassement de la “chose en soi”*. Paris: L’harmattan, 2006.

RADRIZZANI, I. *Vers la fondation de l’intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo*. Paris: Vrin, 1993.

SEIDEL, G, J. *Fichte's Wissenschaftslehre 1794: A Commentary on part 1*, Indiana: Purdue University Press, 1993.

THOMAS-FOGIEL, I. "La Transformation de la Notion de Réflexion", in *Fichte. Réflexion et argumentation*, Paris : Vrin, 2004.

\_\_\_\_\_. I. "Fichte et l'actuelle querelle des arguments transcendants". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 2003.

\_\_\_\_\_. I. La philosophie de l'acte comme fondement du savoir: Fichte". *Bienenstock/Crampe-Casnabet*, 2000.

\_\_\_\_\_. I. "Logique Formelle, Logique Transcendentale et Logique de L'effectuation", in *Fichte. Réflexion et argumentation*, Paris : Vrin, 2004. p. 147-165.

TORRES FILHO, R. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

WOOD, A. "The 'I' as principle of practical philosophy". *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, p. 93-108, 2002.