

# Fichte leitor de Rousseau: crítica da civilização ou crítica da cultura?\*

Fichte as a reader of Rousseau: Critique of civilization or critique of culture?

João Geraldo Martins da Cunha

[jgmcunha@dch.ufla.br](mailto:jgmcunha@dch.ufla.br)

(Universidade Federal de Lavras, Minas Gerais, Brasil)

**Resumo:** Neste trabalho, proponho analisar comparativamente o "método" defendido por Rousseau (raciocínios hipotéticos e condicionais) e a crítica que Fichte lhe dirige a fim de apontar, de modo bastante esquemático, alguns aspectos relativos ao método filosófico no campo político, notadamente no que diz respeito ao clássico tópico da crítica à civilização ocidental.

**Palavras-Chave:** Fichte; Rousseau; estado de natureza; método filosófico; crítica da civilização.

**Abstract:** In this paper, I propose to analyze comparatively the "method" advocated by Rousseau (hypothetical and conditional reasonings) and the criticism that Fichte addresses it in order to point out, quite schematically, some aspects of the philosophical method in the political field, especially regarding the classic topic of the criticism of Western civilization.

**Keywords:** Fichte; Rousseau; state of nature; philosophical method; critique of civilization.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i3p13-23>

I.

Em 1794, enquanto escreve os fundamentos da *Doutrina-da-ciência*, Fichte oferece algumas lições públicas conhecidas como *moral para sábios*, articulando direito, política e religião com vistas à constituição de uma *res publica* orientada para o desenvolvimento moral e intelectual dos homens. Talvez estas lições constituam a obra mais popular do filósofo, tanto pela repercussão posterior que tiveram, quanto pelo sucesso imediato que alcançaram junto ao público ilustrado de então<sup>1</sup>. Sem dúvida, a capacidade retórica do orador foi decisiva para esse resultado, mas há que se destacar o modo pelo qual uma filosofia da história e uma filosofia social se entrelaçam numa análise bastante viva da cultura, notadamente pela centralidade que o tema da intersubjetividade adquire nela. Assim, não foi por acaso que, desde

\* Agradeço às preciosas indicações do professor Günter Zöller sobre os significados e a contraposição entre os vocábulos *Kultur* e *Zivilization* na tradição alemã, as quais serviram, sobremaneira, para a finalização deste trabalho.

<sup>1</sup> Carta à esposa de 26 de maio de 1794: "O maior auditório de então foi pequeno", *GA* III/2, 115.

então e muito por conta desse sucesso de público, pelo menos nos círculos românticos, *fichtear* tenha se tornado sinônimo de filosofar (Fichte, 1978, *FG I*, pp.432 e 442).

De todo modo, o tema escolhido para estas lições insere-se numa calorosa polêmica alemã em torno do Esclarecimento. Quanto a isso são conhecidos, por exemplo, os textos de Kant que, desde 1784, pretendem defender a ilustração contra seus adversários e *contra* alguns de seus “defensores” alemães. A começar pela resposta à pergunta “*O que é o Esclarecimento?*”, na qual a distinção entre uso público e uso privado da razão permite conciliar liberdade e obediência, Esclarecimento e monarquia. Afinal, por uso público, diz Kant, “entendo aquele que qualquer um, enquanto *sábio (Gelehrter)*, faz dela perante o grande público do *mundo letrado*” (Kant, 1964, *AA*, p.484). Por oposição, o uso privado da razão se converte no exercício de uma função ou cargo público. Com esta dicotomia estaria garantida uma pacífica convivência entre liberdade e obediência, entre a atuação do sábio e o desempenho do funcionário de estado - embora, muitas vezes, trate-se do mesmo indivíduo e do mesmo público, apenas tomados sob pontos de vista distintos. De qualquer forma, ainda que a época não seja propriamente “esclarecida”, ela também não está de todo perdida, e não é uma completa barbárie, pois, graças ao “*déspota esclarecido*”, diz Kant, pode-se viver uma época de “esclarecimento”, época na qual vale a máxima: “raciocinai o quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedeci!” (idem, pp.491, 493).

Nesse cenário de debate em torno do esclarecimento e de sua possível contribuição para as instituições políticas, Fichte, já identificado com o jacobinismo por conta de sua defesa do direito de revolução, precisará se defender.<sup>2</sup> Por conta do grande sucesso de sua audiência, começam a circular rumores de que, nestas aulas sobre a moral do sábio, Fichte, muito menos prudente do que seu mestre, estaria insuflando ideias subversivas. Orientado por Goethe, Fichte decide então publicar algumas destas lições (*Algumas lições sobre a destinação do sábio*) a fim de mostrar, publicamente, que faz bom uso (“privado”) de sua cátedra de filosofia em lena.

O mote geral da argumentação pretende construir uma ligação entre especulação e vida social, entre sabedoria e atuação política, o que lhe assegura uma força retórica invejável. No entanto, esse apelo retórico não parece eliminar o rigor argumentativo, num movimento que vai do geral ao particular, este ciclo de lições termina com uma espécie de contraprova do diagnóstico sócio-político apresentado. Assim, as cinco lições publicadas tratam, respectivamente, da destinação (*Bestimmung*) do homem, do cidadão, do sábio e terminam com uma análise de Rousseau.

Neste trabalho, gostaria de tecer algumas considerações sobre o lugar

---

<sup>2</sup> Cf. a introdução que F. Oncina Coves e M. Ramos Valera fazem à sua tradução destas *Lições. Algumas lecciones sobre el destino del sabio*. Madrid: Istmo, 2002.

ocupado por Rousseau nestas lições. Mais exatamente, interessa-me mostrar que o argumento de Fichte, contra Rousseau, não parece cair na vala comum de uma crítica inteiramente externa, tão frequente na relação entre dois filósofos. Isso porque, a meu ver, as razões da referência a Rousseau ultrapassam o fato de que a tese do discurso sobre as ciências e as artes, em princípio, contradiz aquela das *Lições* sobre a destinação do sábio. Essa, de fato, é a primeira camada de leitura, aliás, explicitamente apresentada por Fichte. No entanto, quando ele diz que pretende compreender Rousseau “melhor do que ele mesmo”, não creio que estamos apenas diante do abuso de um mote kantiano. Afinal, o parentesco entre os dois filósofos, Fichte e Rousseau, pode ser traçado a partir de várias perspectivas, dentre as quais eu destacaria a forte interpenetração entre filosofia e vida, personalidade individual e sistema de pensamento comum a ambos autores. Nesse sentido, cabe lembrar a radical formulação de Fichte segundo a qual a filosofia que se escolhe depende do homem que se é (Fichte, 1971, SW I, p.434); por outro lado, vale também lembrar o mote com o qual Starobinski inicia seu clássico livro: “Rousseau nunca consentiu em separar seu pensamento e sua individualidade, suas teorias e seu destino pessoal” (Starobinski, 1971, p.9).

Ora, se há pontos em comum, ou, pelo menos, uma inspiração comum entre os dois, o que explicaria a divergência e a contradição na avaliação que os dois filósofos fazem da cultura? Para essa questão, tenho apenas uma hipótese e é ela que gostaria de apresentar aqui. Para evitar o suspense, segundo minha hipótese, a divergência repousa numa variável muito cara ao “jacobino” alemão: o tema do reconhecimento como condição última da razão humana. No que se segue, pretendo reconstruir os argumentos de Fichte a fim de esboçar os traços gerais dessa resposta.

## II

Em primeiro lugar, é preciso dizer que Rousseau parece ter sido mobilizado por Fichte quase exclusivamente como artifício retórico, tudo se passa como se, para melhor “indicar a verdade”, se fizesse necessário contrapô-la à falsidade e, por essa via, ressaltar seus traços característicos próprios (Fichte, SW, VI, p.335). O que se deduziu nas lições anteriores foi o fato de que o progresso da cultura é constitutivo do homem, é sua destinação (idem, p.336), enquanto ser dotado de razão e vontade; e é função e responsabilidade do sábio (*Gelehrter*) agir em seu benefício. Em contraposição, a tese supostamente defendida por Rousseau acusaria o processo civilizatório de ter promovido a ruína moral e decadência humanas. Mais ainda, Rousseau teria mesmo indicado o estamento (*Stand*) dos intelectuais, como o maior responsável por essa corrupção moral. Analisar o argumento de Rousseau significaria reforçar, por contraposição, a “verdade” da tese sobre o progresso da

cultura; mostrar a falsidade de seu pessimismo, serviria, a contrapelo, para provar a verdade do otimismo que aposta na cultura como caminho para o melhoramento moral e político do homem.

Mas, quer parecer-me, o argumento de Fichte não é apenas retórico e essa contraposição não é inteiramente externa aos argumentos de Rousseau. Isso porque o genebrino não é mobilizado *exclusivamente* por contradizer a tese da destinação da humanidade como progresso moral, mas também, e *principalmente*, porque, como intelectual que foi, ele teria cultivado suas aptidões em grau elevado e as utilizado para convencer os homens de que a cultura e a civilização corrompem a humanidade. De certa forma, teria cumprido aquilo que Fichte pretende designar como *destinação do sábio*; exatamente por isso, sua posição não pode ser desconsiderada e o embate com suas teses é quase que inevitável. Mas Rousseau trabalharia para o progresso do homem, acreditando que esse progresso não poderia advir do avanço da cultura, mas de um “retrocesso” ao estado prévio à corrupção social (Fichte, SW, VI, p.336). Assim, lemos na quinta *Lição*:

A seus olhos [de Rousseau], o retrocesso é progresso, e esse estado de natureza abandonado é a meta última à qual a humanidade, hoje corrompida e deformada, deve chegar. Por conseguinte, Rousseau fez exatamente o que nós estamos fazendo: trabalhou, a seu modo, para fazer avançar a humanidade e promover seu progresso em direção a uma meta suprema. Logo, fez exatamente o que ele mesmo censurava tão severamente. Suas ações estavam em contradição com seus princípios (idem, *ibidem*).

A premissa do argumento de Fichte, então, é a de que há uma contradição em Rousseau entre suas ações como *sábio* e os princípios defendidos em seus escritos e, nessa medida, entendo que sua análise pode ser dita “interna” aos argumentos do primeiro *Discurso* de Rousseau.

No entanto, se a crítica ao discurso sobre as ciências e as artes ficasse restrita a essa acusação de uma espécie de contradição performativa, o argumento de Fichte talvez não fosse mais do que uma curiosidade histórica. Notadamente, porque ela passaria ao largo da ambiguidade notória presente em Rousseau quanto ao sentido, mais ou menos radical, dessa crítica à cultura e, com isso, perderia o aspecto mais interessante de seu pensamento. Como faz notar Starobinski - referindo-se ao problema de haver ou não em Rousseau a possibilidade de uma reconciliação do homem consigo mesmo -, foi exatamente esse tipo de ambiguidade que permitiu leituras tão díspares de sua obra, ressaltando, por exemplo, a disparidade entre a leitura de Kant, mais moderada e reformista, e a leitura de Engels, mais radical e revolucionária (Starobinski, 1971, pp.44-48).

De todo modo, nesse primeiro nível de leitura, a astúcia de Fichte estaria em interpretar a crítica à cultura no *Discurso sobre as ciências e as artes*, não como

crítica desta ou daquela cultura (portanto de uma “civilização” específica<sup>3</sup>), mas como uma crítica a qualquer projeto de cultura. Embora o próprio Rousseau, numa visão retrospectiva, pretenda recusar esse tipo de crítica, diversas são as passagens no texto em questão que a subsidiam. Assim, por exemplo, podemos ler:

As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios: teríamos menos dúvida quanto às suas vantagens, se o devessem a nossas virtudes.

O pecado de sua origem marcou-se fartamente em seus objetos. Que faríamos das artes sem o luxo que as nutre? Sem as injustiças dos homens, de que serviria a jurisprudência? (Rousseau, 1973, p.351).

A letra do texto, marcada pelo vocabulário retórico do pecado, não parece deixar ambiguidades: se as artes (e as ciências) derivam e são alimentadas por vícios, de forma alguma elas poderiam suscitar o progresso moral dos homens e, mais ainda, fora das relações sociais que as geraram, elas seriam mesmo desnecessárias ao homem. Tendo em vista esse tom, Fichte não poderia senão inferir que a crítica de Rousseau à cultura é radical e, ao fim e ao cabo, não restaria outra conclusão a se tirar do *Discurso* senão a de que a *única* alternativa moral à cultura seria um retorno ao “estado de natureza” no qual o homem está em paz consigo mesmo.

É bem verdade, como disse acima, que o próprio Rousseau rejeita essa interpretação. Quando fala de si mesmo e dos *Discursos*, afirma que:

a natureza humana não retrocede e jamais retorna aos tempos de inocência e de igualdade uma vez que nos distanciamos deles. Obstinaram-se em acusá-lo [Rousseau] de querer destruir as ciências, os teatros, as academias e voltar a mergulhar o universo em sua primitiva barbárie, quando ele, pelo contrário, sempre insistiu na conservação das instituições existentes, sustentando que sua destruição apenas faria eliminar os paliativos e deixar os vícios, e substituir a corrupção pela desordem e a pilhagem (*Rousseau juge de Jean-Jacques, apud Cassirer, 1994, p.359*).

Com base nessa passagem, Cassirer, por exemplo, insiste que a crítica à cultura em Rousseau não pode ser lida como a defesa de que o “mundo humano deve mergulhar de novo no caos inicial” (Cassirer, 1994, p.359). Se Cassirer estiver certo, a leitura de Fichte terá sido ingênua e precipitada. No entanto, o que Cassirer faz é tomar o testemunho retrospectivo de Rousseau como a *única* interpretação que se poderia dar aos seus *Discursos*. Com isso ele deixa escapar a ambiguidade<sup>4</sup> que torna o pensamento

---

<sup>3</sup> Para uma abordagem histórica da oposição entre “civilização” e cultura”, cf. Norbert Elias, *O processo civilizador*, principalmente os capítulos “Sociogênese da diferença entre *Kultur* e *Zivilization*”, no emprego alemão, e “Sociogênese do conceito de *Civilization* na França”: “Já no emprego que lhe é dado pelos alemães, *Zivilization* significa algo de útil, mas que, apesar disso, constitui apenas um valor de segunda classe, compreendendo unicamente a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana. A palavra pela qual os alemães se interpretam, que, mais do que qualquer outra, expressa-lhes o orgulho em suas próprias realizações e no próprio ser, é *Kultur*. (Elias, 1990, p.24).

<sup>4</sup> Cabe ressaltar, “ambiguidade” tanto na relação entre os diferentes *discursos*, quanto no que diz

de Rousseau tão vivo, e não explica o mais importante, a divergência notória entre esta declaração de “intenções” e as afirmações contundentes dos *Discursos*.

A meu ver, inclusive, o que se pode depreender dessa passagem é tão somente o caráter, por assim dizer, conservador das posições de Rousseau. O que ele afirma com veemência é o que sempre sustentou: uma vez que o homem já está corrompido, a destruição das instituições não significaria a restauração do “bom selvagem”, mas, antes, a instauração da barbárie, “da desordem e da pilhagem”, como lemos no texto acima. Se Rousseau não consente com a ação política que pretende ruir as instituições, isso não significa, porém, que, no plano do pensamento, tenhamos alternativa frente a seu diagnóstico, a saber, a defesa do “bom selvagem” por contraposição ao homem “civilizado”. Se assim for, talvez possamos conceder a Fichte pelo menos a premissa de seu argumento.

Mas a denúncia dessa suposta contradição em Rousseau não parece significar, a meu ver, uma simples desqualificação filosófica ou moral de um rival. O lugar ocupado por Rousseau na quinta e última das *Lições* publicadas parece ser bem mais nobre e significativo. E aqui entramos num segundo nível de leitura das análises de Fichte.

### III

Fichte parece tentar mobilizar Rousseau contra ele mesmo para mostrar que, ainda que inconscientemente, ele trabalha para o progresso e, como tal, cumpre sua destinação de *sábio*. De tal modo que, a rigor, o que ele deveria criticar não é a cultura enquanto tal, mas certa conformação dela que impede a realização da liberdade (por exemplo, aquela do ideal de “homem civilizado” da aristocracia dos séculos XVII e XVIII). Para tanto, Fichte recorre à premissa de seu pensamento de que o verdadeiro é sempre a expressão de um sentimento. Como afirma Starobinski, por exemplo, nas *Confissões*, “Rousseau nos convida a procurar a origem de suas próprias teorias na experiência emotiva” (Starobinski, 1971, p.16).

Assim, no *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau teria se alienado do mundo e, movido por uma viva imaginação, teria forjado uma “imagem do mundo” assentada sobre seus sentimentos mais puros. Depois, ao olhar o mundo, ele teria visto e sentido o que todos nós podemos ver e sentir: “viu homens vivendo como bestas, presos à terra e sem qualquer noção de sua dignidade” (Fichte, *SW*, VI, p.338). Viu também, prossegue Fichte, como estes homens podiam sacrificar a humanidade ao menor capricho e que reduziam a sabedoria à habilidade para alcançar o vantajoso, identificando o dever com a satisfação de seus apetites mais baixos. Mais ainda,

---

respeito ao objeto mesmo da crítica neste primeiro *Discurso*: trata-se de uma avaliação da cultura e, por conseguinte, do progresso ou não da humanidade, ou de um juízo sobre a “civilização” tal como veio a se constituir como uma corrupção moral da aristocracia? A leitura de Fichte, fiel a certas formulações explícitas de Rousseau, assume a primeira alternativa.



viu que estes homens se vangloriavam disso tudo e olhavam com desprezo para aqueles que não eram tão *sábios* e tão *virtuosos* como eles. A sociabilidade humana, nesse cenário, apareceu a Rousseau como ruína moral e decadência, de tal modo que suas alegrias e necessidades estavam atreladas à satisfação de sua mais baixa sensualidade (*niederer Sinnlichkeit*). Diante de tudo isso, enfim, “o impulso (*Trieb*) de seu coração” foi se rebelar com profunda indignação (idem, p.339). Mas esta indignação, esta suscetibilidade (*empfindlichkeit*), em geral, diz Fichte, é o signo de uma alma nobre (o que não quer dizer aristocrática).

A questão é o que Rousseau teria *deduzido* disso tudo. Se, nas relações sociais, reina a sensualidade, e não os sentimentos puros do homem, a supressão da segunda dependeria da supressão das primeiras; se o domínio da sensualidade se instaura na relação entre os homens, fora desta relação, eles estariam livres deste domínio. Assim, Rousseau teria identificado a ruína moral com o domínio da sensualidade e teria vinculado este domínio às interações sociais. Eis, diz Fichte, como ele, por contraposição, chegou ao seu “estado de natureza” (Fichte, SW, VI, p.340).

Mas esta identificação entre sociabilidade e domínio da sensualidade fez com que o genebrino enveredasse para uma crítica radical da cultura (e não de uma “civilização” em particular) que, no limite, seria contraditória com sua própria atuação como *sábio*. Isso porque, ao operar esta identificação, Rousseau fora obrigado a caracterizar este “estado de natureza”, onde reinaria o “sentimento puro” e não a sensualidade, eliminando *todas* as aptidões próprias à humanidade ao ponto de não haver mais qualquer resquício delas. Mas, nesta condição, o homem não teria outras necessidades senão aquelas próprias à sua natureza animal: “Comerá quando tiver fome; beberá quando tiver sede e ficará satisfeito com o que primeiramente encontrar pela frente” (Fichte, SW, VI, p.340). Para erradicar a “baixa sensualidade” que está na origem dos vícios, seria preciso eliminar qualquer “perspectiva de futuro” para o homem. E é exatamente isso que o “estado de natureza” pretende indicar em Rousseau, segundo Fichte.

Com isso, certamente o vício seria evitado, o problema, assevera Fichte, é que, nesta condição, também a virtude seria eliminada, uma vez que a própria razão seria reduzida a nada. Neste estado pré-reflexivo, o homem, aos olhos de Fichte, deixaria de ser homem. Aqui, a divergência entre os dois filósofos ganha seus contornos mais nítidos: o que Rousseau caracteriza como natureza humana prévia à corrupção social é, para Fichte, a descrição da animalidade e, portanto, com ela, se perde o que é próprio ao homem.

Embora os comentários de Fichte sejam restritos ao primeiro *Discurso*, no *Discurso sobre a desigualdade*, podemos ler:

Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como

sem qualquer desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprios desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades (Rousseau, 1973, pp.262-263).

Ora, ao que tudo indica, esse “bom selvagem”, para Fichte, seria tudo, menos um homem, porquanto seria impossível reconhecer nele qualquer traço da dignidade humana. Poder-se-ia tratar de uma “nova espécie”, mas não de homens (Fichte, *SW*, VI, p.341). E a razão para tanto estaria no fato de que, com esta caracterização, Rousseau teria extraído do homem aquilo que lhe é mais próprio, a saber, a “perspectiva de futuro” e, com ela, a racionalidade que lhe é própria. Em seu tratado sobre o fundamento do direito natural, Fichte desenvolve esta expressão que, aqui, aparece apenas de passagem:

todos os animais estão completamente acabados. O homem está só indicado e esboçado (...) Qualquer animal é o que é; apenas o homem não é originalmente nada. O que ele deve ser, tem de chegar a sê-lo, por si mesmo (...) A capacidade de formação [*Bildsamkeit*] como tal é o caráter da humanidade” (Fichte, *GA* I/3, 379).

Como se vê, para Fichte, se o homem é “originalmente nada”, a humanidade só pode ser um projeto e a consecução desse projeto implica a “perspectiva de futuro”. Ora, Rousseau, ao extrair do homem essa perspectiva, visando eliminar as expectativas que, por sua vez, estariam na origem dos conflitos e da corrupção moral, parece falar de outra espécie. Até aí Fichte apenas se contrapõe a Rousseau e ainda não apresenta algo pelo que possamos compreendê-lo (Rousseau) “melhor do que ele mesmo” e sua crítica ainda parece bastante externa aos argumentos do *Discurso*, embora Fichte utilize teses do próprio Rousseau na leitura que faz do *Discurso sobre as ciências e as artes*.

O passo seguinte é, a meu ver, exatamente mostrar que aquela contradição performativa, indicada no primeiro nível de leitura, revela outra mais fundamental. Rousseau parece indicar, como podemos ver na passagem acima, que o “estado de natureza” é um estado onde o homem se encontraria em paz consigo mesmo, na medida em que é um estado de independência das necessidades próprias à sociabilidade. Ora, pergunta Fichte, por que ele queria encontrar esta paz imperturbável? Ele buscava, ao que tudo indica, uma condição de tranquilidade, livre e independente da coação das necessidades da “baixa sensualidade”, para refletir sobre seu destino e seus deveres. Embora Fichte nunca indique precisamente quais textos fundamentam suas análises, creio que, nesse caso, possamos indicar uma passagem ao final do *Discurso sobre as ciências e as artes* como uma boa referência:

Oh! virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a



voz da consciência no silêncio das paixões? Aí está a verdadeira filosofia (Rousseau, 1973, p.360).

Se a virtude está “gravada no coração”, basta ao homem se voltar a si mesmo para encontrá-la. Apenas na solidão, o homem pode ser *transparente* a si mesmo. Desta feita, a civilização teria construído, para retomar a chave de leitura de Starobinski, diferentes obstáculos para essa transparência por meio da razão cultivada e, desse modo, apartado definitivamente o ser do homem de sua aparência: “Não se ousa mais parecer tal como se é” (Rousseau, 1973, p.344).

Se assim for, o que o “estado de natureza” pretende salvaguardar é uma paz imperturbável na qual o homem poderia refletir e conhecer seus sentimentos mais puros e, assim, cumprir sua destinação moral. Ora, pergunta Fichte, como ele poderia fazê-lo na condição de animalidade à qual foi reduzido? Como poderia refletir sobre seu destino moral numa condição pré-reflexiva? Ao que tudo indica, estamos aqui diante de duas noções de razão. Se Rousseau não vê aí nenhuma contradição, é porque supõe uma distinção entre uma razão cultivada ou civilizada e uma espécie de razão *in natura*. Por outro lado, se Fichte vê aí uma contradição flagrante é porque, alhures, tentou demonstrar que uma razão humana ou consciência só é consciência se for consciência de si e, por sua vez, só pode ter consciência de si mesma na medida e exatamente porque tem consciência do outro como ser racional livre, fora de si. Fora da interação e deste mútuo reconhecimento, não se pode falar de homens, mas de “bestas”.

É nessa chave, pois, que podemos compreender a acusação de que o pensamento de Rousseau conteria uma contradição em seus princípios; contradição que seria, por sua vez, expressa pela contradição performativa entre suas ações e seu pensamento. No fundo, tudo se passa como se Fichte fizesse Rousseau experimentar seu próprio veneno. Assim como este último afirmava que os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade “transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade” (Rousseau, 1973, p.242), Fichte sustenta, contra o Rousseau deste primeiro *Discurso*, que, sem educação, (*Ausbildung*) que apenas um estado de cultura/civilização (*Kultur*) pode proporcionar, não seria possível essa “reflexão” moral assentada nos sentimentos puros. Rousseau não teria se dado conta de que supunha que a humanidade já havia saído do estado de natureza - para refletir sobre sua destinação moral - e percorrido o caminho da cultura, quando acreditava que ela ainda estaria no estado de natureza (Fichte, *SW*, VI, p.342).

O próximo e último passo do argumento de Fichte é mostrar, a partir dessa noção de razão intersubjetiva, qual seria a alternativa para se evitar a contradição. Para a realização moral do homem, o que deve ser evitado é apenas a independência das necessidades da “baixa sensualidade”. Ora, quanto mais avança o uso da razão com as interações sociais, na verdade, mais facilidade o homem pode encontrar para

a satisfação de suas necessidades. Por meio de invenções e descobertas, uma espécie de uso técnico da razão permitiria ao homem despender menos trabalho e tempo com as necessidades sensíveis e, por conseguinte, teria mais condições para refletir sobre sua destinação moral e política no uso público que pode fazer da razão.

Em suma, se a razão cultivada produz falsas necessidades dentro das interações sociais (e, nessa medida, possivelmente uma “civilização” corrompida), sem o uso da razão não teríamos qualquer condição de cumprir nossa destinação moral. Se assim for, haveria, ao fim e ao cabo, uma espécie de acordo de fundo entre Fichte e Rousseau. Se o estado de natureza é aquela idade de ouro do prazer dos sentidos sem trabalho físico, tal como cantado pelos poetas antigos, então, diz Fichte, apenas “colocamos, pois, *diante* de nós o que Rousseau e os poetas, sob o nome de ‘estado de natureza’ e ‘idade de ouro’, situaram *atrás* de nós” (Fichte, *SW*, VI, p.342). Enfim, “Paz às suas cinzas e bendita seja sua memória. Ele agiu ao incendiar tantas almas que continuaram o que ele começou. Mas agiu sem ter consciência de sua própria atividade” (idem, p.344). Em outras palavras, ele defendia a paz como condição de realização da destinação moral do homem, mas estava em combate. Em suma, realizava sua destinação moral - tal como estabelecida pelas *Lições* de Iena - mesmo professando o contrário. Mas esse “Rousseau” supostamente em concordância consigo mesmo e com sua “destinação moral” é aquele de Fichte, ou seja, de um leitor de Kant e espectador da Revolução francesa. E, doravante, o uso da razão, pelo menos o uso público, se faz no combate e no espaço público das interações sociais. Entre o “bom selvagem” e o homem que é originalmente nada, porque é apenas liberdade e reflexão, vai a distância entre uma razão que medita em paz consigo mesma, e uma razão que luta por reconhecimento.

## Referências

- Cassirer, E. (1994). *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de A. Cabral. Campinas: Editora da Unicamp.
- Elias, N. (1990). “Sociogênese da diferença entre *Kultur* e *Zivilisation* no emprego alemão”. In: *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1990a). “Sociogênese do conceito de *Civilization* na França”. In: *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Fichte, J.G. (1971). *Fichtes sämtliche Werk*. Ed. I.H. Fichte, Berlim: Walter de Gruyter & CO (*SW*).
- \_\_\_\_\_. (1978ss). *Fichte in Gespräch*. Stuttgart: Frommann. (*FG*).
- \_\_\_\_\_. (1962ss). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. R. Lauth, Stuttgart: Frommann (*GA*).
- Kant, I. (1964ss). *Werke in zehn Bänden*. Ed. W. Weischedel, Darmstadt: Verlag/ Wissenschaftliche Buchgesellschaft (*AA*).

Rousseau, J-J. (1973). *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de L. S. Machado. São Paulo: Editora Abril.

\_\_\_\_\_. (1973). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de L. S. Machado. São Paulo: Editora Abril.

Starobinsky, J. (1971). *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard.

Recebido em: 03.10.2016  
Aceito em: 30.03.2017