

A Determinação do Ser Humano

JOHANN GOTTLOB FICHTE

TRADUÇÃO E INTRODUÇÃO DE LUCAS NASCIMENTO MACHADO

A Determinação do Ser Humano: Uma Introdução

A Determinação do Ser Humano (*Die Bestimmung des Menschen*), livro de 1800 de Johann Gottlob Fichte, tem uma história peculiar. Trata-se em essência de um livro que, ao menos em suas intenções, pretende ser um livro popular, uma introdução à filosofia exposta por Fichte em sua *Doutrina-da-Ciência*, acessível “para todos os leitores capazes de entender um livro em geral” (p. 17). No entanto, a sua história, tanto do ponto de vista pessoal de Fichte quanto do ponto de vista do conceito que lhe dá o seu nome, aponta mais dimensões do que isso.

Em relação à história pessoal de Fichte: o livro tem como seu pano de fundo a querela do ateísmo (*Atheismusstreit*), em que Fichte, acusado de ateísmo pelas lições que ensinava em sua universidade e, depois de um plano fracassado de mobilizar professores e alunos a seu favor para formar um novo instituto,¹ é demitido de seu posto na faculdade de Jena e se muda para Berlim. Depois de ter pedido o auxílio de Jacobi na disputa – um auxílio que, em última instância, acabou lhe sendo mais prejudicial do que benéfico, pois Jacobi, ao mesmo tempo em que admitia não ser Fichte ateuista, acusava a sua filosofia de levar necessariamente

¹ Cf. ASMUTH, 2013, pp. 16-17.

ao niilismo² – Fichte escreve o *Die Bestimmung des Menschen* como uma forma de defesa tanto contra as acusações de ateísmo, quanto contra as acusações de niilismo. A escolha do título do livro não é nada fortuita; de fato, Fichte faz aqui referência ao livro de nome semelhante escrito por Spalding, e primeiramente publicado em 1748 como *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*. Com isso, Fichte não apenas busca respaldo em um dos teólogos mais admirados e amplamente reconhecidos de seu tempo; ele também se insere na história do conceito que dá nome ao seu livro e ao livro de Spalding. Por isso, a fim de bem compreender o sentido da obra de Fichte da qual trazemos aqui a tradução da primeira parte, é preciso, antes de tudo, esboçar uma breve história do conceito sobre o qual ela discorre.

Como Laura Macor expõe em seu *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800): Eine Begriffsgeschichte*³ – livro que servirá de base para a nossa exposição a seguir -, o conceito de *Bestimmung des Menschen*, oficialmente introduzido no pensamento alemão por Spalding em seu livro de 1748, pode ser classificado, segundo a topologia de Hinske⁴ como uma das ideias fundamentais que servem de pressuposto antropológico para o esclarecimento alemão tardio. O termo *Bestimmung* contido dentro do conceito, à época de sua introdução, teria, principalmente, três sentidos possíveis: o sentido de *definir, fixar, estabelecer, ordenar*, que é o sentido original do verbo *bestimmen* do qual deriva o substantivo *Bestimmung*; o sentido de propriedade, de *Eigenschaften*; e, por fim, o sentido de finalidade última, *Endzweck*, destinação.⁵ Segundo Macor, é esse último sentido que se encontra presente na expressão *Bestimmung des Menschen*, que aqui traduzimos por *Determinação do Ser Humano*, uma tradução que justificaremos mais adiante. Seja como for, no conceito de *Bestimmung des Menschen*, trata-se de pensar qual é a destinação, qual é a finalidade do ser humano, o sentido de sua existência; para que ele foi feito e qual é o lugar dele dentro do grande plano do todo.

Spalding, que introduz o conceito por meio de seu livro (embora a expres-

² Cf. idem ibid., pp. 19-21.

³ MACOR, 2013.

⁴ Idem ibid., pp. 20-12.

⁵ Idem ibid., pp. 52-54.

são já tivesse sido utilizada anteriormente por Sack em um sermão de 1735),⁶ visa, com ele, propor uma nova teologia e uma nova concepção de religião cristã, que seja capaz de resolver o embate entre deísmo (segundo o qual há uma religião natural, que todos podem conhecer e compreender sem o auxílio de uma revelação) e a religião cristã (segundo a qual o conhecimento da verdadeira religião só seria possível por meio da revelação e da misericórdia de Deus). Influenciado pelo seu contato e convivência com o teólogo Sack e pela leitura e tradução de obras de Shaftesbury, por meio das quais se familiariza com a sua filosofia moral, Spalding busca fornecer uma ancoragem existencial para a religião cristã através do sentimento moral que, segundo ele, seria acessível a todos e, a partir do qual, a verdade dessa religião poderia em última instância ser reconhecida. Assim, em sua obra, Spalding concebe o monólogo de um Eu fictício que se questiona sobre a sua própria *Bestimmung*, sobre quem e para que ele estaria aqui. Feito esse questionamento, o Eu fictício começa a examinar aspectos da sua consciência, em busca daquele que lhe forneceria a resposta satisfatória sobre a sua determinação. Nesse exame, e isso é o fundamental, é seu sentimento moral que serve de juiz em relação a se o aspecto de sua consciência examinado seria capaz de fornecer uma resposta satisfatória acerca de sua *Bestimmung* ou se ele deveria continuar buscando e examinando outros aspectos que talvez sejam capazes de fornecer essa resposta. Assim, o Eu fictício passa por uma série de estágios, que vão da sensibilidade, passam pela religião e chegam por fim à imortalidade, onde ele encontra a resposta satisfatória para sua pergunta: na medida em que ele é um ser capaz de auto-aperfeiçoamento infinito, e na medida em que esse auto-aperfeiçoamento não poderia jamais ser completamente realizado nesta vida mundana, o Eu fictício conclui – ainda, evidentemente, por uma série de argumentos, cujo exame mais minucioso escaparia o propósito desta introdução – estar destinado à vida eterna em um mundo além, no outro mundo, unicamente no qual ele poderia levar a cabo o seu processo de auto-aperfeiçoamento.⁷

Spalding, assim, esperava fornecer uma via de acesso à religião cristã compreensível e acessível a todos, uma vez que baseada no sentimento moral que todos teriam naturalmente à sua disposição e que bastaria para se poder atingir

⁶ *Idem* *ibid.*, p. 33.

⁷ *Idem* *ibid.*, pp. 88-94.

a compreensão de sua verdadeira *Bestimmung*. A proposta de Spalding, porém, será recebida inicialmente com severas críticas de teólogos ortodoxos luteranos, precisamente na medida em que sugeria que o ser humano fosse capaz de conhecer a verdadeira religião apenas interrogando-se sobre a sua própria natureza, e sem precisar do auxílio da revelação divina. Não por outro motivo, Chladenius, um de seus críticos, apontará que a palavra *Bestimmung* seria inapropriada para descrever a relação entre Deus e o ser humano, tanto porque o termo foca na instância *determinada* e menos na instância *determinante* quanto porque ele pode ser dito não apenas de seres humanos, mas também de plantas, animais, etc. Por isso, Chladenius sugere que um termo melhor seria *Beruf*, que aqui poderíamos traduzir por “chamado”, pois com esse termo, o foco ficaria naquele que faz o chamado (isto é, Deus), e não naquele que é chamado, além de indicar mais claramente o lugar especial do ser humano frente outras criaturas (uma vez que apenas o ser humano seria “chamado” para realizar o seu destino por Deus).⁸ Assim, Chladenius considera que o conceito de *Bestimmung des Menschen* seria um conceito em última instância deísta, precisamente por supor que o homem tenha a capacidade de encontrar em si a sua verdadeira determinação sem para tanto precisar do “chamado” de Deus.

Para Spalding porém, e para seus apoiadores, era precisamente nisso que consistia o potencial do conceito de *Bestimmung des Menschen*: fornecer uma ancoragem natural, tal como o deísmo fazia, para a religião, ao mesmo tempo que, por essa ancoragem, se seria levado a reconhecer a verdade da religião revelada, da religião cristã.⁹ Contudo, essa tensão entre razão e revelação, natureza e religião presente no conceito de *Bestimmung des Menschen* enquanto um caminho da religião natural para a religião revelada acabaria, por fim, a levar a uma ruptura e a uma transformação de sentido do próprio conceito, que adquiriria então uma dimensão moral-filosófica, a qual serviria para contornar a dificuldade de se conhecer a *Bestimmung* eterna e transcendente do ser humano.

De fato, Thomas Abbt, em um debate com Moses Mendelssohn em torno, justamente, do conceito de *Bestimmung des Menschen*, afirma que seria demasiada pretensão supor que o ser humano possa conhecer a sua destinação, a sua

⁸ Idem *ibid.*, p. 129.

⁹ Idem *ibid.*, p. 130.

Bestimmung no que diz respeito ao plano de Deus e a qualquer existência futura, para além de nossa existência mundana. Contudo, isso não implicaria, segundo Abbt, que estaríamos, portanto, completamente desnorteados em nossa existência, sem saber o que fazer ou como agir; pois, apesar de não podermos conhecer a nossa *Bestimmung* no sentido do *Bestimmtsein*, daquilo para que fomos destinados, teríamos, porém, pleno acesso à nossa *Bestimmung* enquanto *Bestimmen*, quer dizer, enquanto nossa capacidade de nos determinarmos à ação neste mundo, sendo perfeitamente capazes de saber como devemos agir (moralmente) nele. Abbt, portanto, ao explorar a ambivalência de sentido da palavra *Bestimmung*, distinguindo entre o seu sentido apoiado no sentido original do verbo (de decidir, determinar) e o sentido de destinação, faz com que o conceito passe por uma transformação e adquira um caráter moral-filosófico, para além do caráter teológico inicial que possuía; mesmo que não possamos conhecer a *Bestimmung des Menschen* no sentido de seu *Bestimmtsein*, daquilo para que ele foi determinado ou destinado por Deus, podemos conhecê-la no seu sentido moral, no sentido do *Bestimmen*, da determinação e decisão de nossas ações neste mundo de maneira moral – e isso, segundo Abbt, bastaria para que pudéssemos nos orientar em nossa existência.

Essa inovação no conceito levará ainda a uma prolongada discussão entre Abbt e Mendelssohn – o último desses insistindo em defender a concepção de Spalding da determinação do ser humano, embora acrescentando a ela as suas próprias considerações -, que terá consequências ainda até mesmo nos escritos e considerações do jovem Schiller acerca do assunto.¹⁰ É com Kant, porém que virá uma radical inovação no conceito, pela qual a cisão instaurada entre os dois sentidos de *Bestimmung*, entre *Bestimmtsein* e *Bestimmen*, será desfeita e ambos os sentidos serão reconciliados. Kant alcançará essa proeza, naturalmente, por meio de sua filosofia moral, e por sua concepção de razão e autonomia. Certamente – e Kant concederá esse ponto a Abbt – não podemos conhecer a nossa destinação, a nossa *Bestimmung* no sentido do *Bestimmtsein*. Contudo, na medida em que somos seres autônomos, isto é, seres que devem seguir a lei moral *independentemente de qualquer consideração acerca de sua própria felicidade*, o desconhecimento acerca de Deus, da imortalidade e da vida além na verdade

¹⁰ Idem *ibid.*, §§ 23-24.

não seria algo *apesar de que* poderíamos realizar a nossa determinação moral, mas sim *unicamente por meio de que* ela seria possível. Isso porque, segundo Kant, representações religiosas e metafísicas só podem levar a imperativos hipotéticos; em outras palavras, caso soubéssemos de Deus, da imortalidade e da vida além, só nos restaria agir tendo em vista a nossa própria felicidade em uma vida eterna, e não agir *simplesmente por respeito à lei moral*.¹¹ Desse modo, é o desconhecimento acerca de Deus, da imortalidade e da vida além que permite que realizemos a nossa *Bestimmung* – o ser humano é determinado à autodeterminação, sua *Bestimmung* é a da *Selbstbestimmung*; o seu propósito é o de ser um ser ético, isto é, um ser que se autodetermina. Desnecessário dizer, essa ideia será marcante, e se encontrará no centro de boa parte dos desenvolvimentos posteriores no idealismo alemão, inclusive em Fichte.

No entanto, apesar da inovação de Kant, a história do conceito ainda avança a diante. Isso porque, com Herder, se introduzirá uma nova dimensão ao conceito, uma dimensão filosófico-histórica: Herder passará a pensar não apenas na *Bestimmung* do indivíduo, mas sim na *Bestimmung* da humanidade enquanto espécie, e na forma com que essas duas *Bestimmungen* se relacionariam. Ao mesmo tempo porém, em que a espécie forneceria um meio do ser humano realizar a sua *Bestimmung* no sentido do *Bestimmtsein* neste mundo, por meio de sua contribuição à espécie (e não em outro mundo por meio de uma vida imortal) e pensar uma *Bestimmung* que possa ser realmente universal e valer para todos os seres humanos em todos as épocas e lugares (algo que Herder julgava não ser possível com a concepção de *Bestimmung* de Spalding e de Mendelssohn),¹² essa possibilidade colocava em risco subordinar o indivíduo inteiramente à espécie. Por isso, Herder dispense um grande esforço em pensar uma relação entre indivíduo e espécie na qual ambos desempenhem um papel fundamental na realização da *Bestimmung* um do outro, sem que com isso o indivíduo seja apenas instrumento para a espécie ou a espécie apenas instrumento para o indivíduo – o que, em última instância, o leva a conceber uma relação entre indivíduo e espécie na qual ambos são tanto a instância doadora de sentido quanto a instância receptora de sentido, e na qual há um desenvolvimento sem progresso na história, única con-

¹¹ Idem *ibid.*, pp. 210-211.

¹² Idem *ibid.*, pp. 236-237.

dição na qual todos os indivíduos e povos, em todas as épocas e lugares, poderiam cumprir a sua *Bestimmung* ao realizarem o papel que foram destinados a realizar naquele momento e naquele lugar na história.¹³

O equilíbrio instável proposto por Herder entre indivíduo e espécie, contudo, será rompido por Kant, que fará uma nova incursão no conceito, desta vez subordinando inteiramente o indivíduo à espécie, uma vez que apenas a espécie como um todo, e mais especificamente apenas a sua última geração poderia realmente realizar e cumprir a sua destinação.¹⁴ Em contrapartida a Kant, Mendelssohn insistirá, pelo contrário, que apenas o indivíduo pode realizar a sua *Bestimmung*, que a espécie nada mais é do que uma abstração e que a sociedade e a história (essa última, segundo Mendelssohn, circular por natureza, e não progressiva) só poderiam servir de instrumento para a realização da *Bestimmung* do indivíduo.¹⁵ Herder, naturalmente, insistirá que tanto a posição de Kant quanto a de Mendelssohn são unilaterais, e que indivíduo e espécie tem que ser pensados como se pressupondo reciprocamente.¹⁶ Os ecos dessa discussão chegarão ainda a Schelling e Schiller, o primeiro dos quais defenderá, em sua dissertação de *Magister*, que a determinação do indivíduo espelha a determinação da espécie, de modo que, ao fim e ao cabo, o objetivo seria a construção de um reino da lei moral que livrasse o ser humano dos grilhões sensíveis.¹⁷ Schiller, por sua vez, afirmará, em suas¹⁸, que a educação estética seria a ferramenta necessária para que o ser humano supere a especialização que fez com que o indivíduo se sacrificasse em favor do progresso da espécie.¹⁹

É a partir desse ponto do desenvolvimento do conceito que chegamos, por fim, à “contribuição contraditória”, segundo a chama Macor, de Fichte para a história do conceito. Contraditória porque, ao mesmo tempo em que Fichte teria adicionado ao conceito a sua própria compreensão única e original, teria sido a sua contribuição que teria levado o conceito, em última instância, à sua exaus-

¹³ Idem *ibid.*, pp. 241-247.

¹⁴ Idem *ibid.*, p. 250.

¹⁵ Idem *ibid.*, pp. 254-256.

¹⁶ Idem *ibid.*, pp. 260-262.

¹⁷ Idem *ibid.*, p. 286.

¹⁸ Cartas sobre a educação estética do ser humano

¹⁹ Idem *ibid.*, pp. 275-276.

tão e à sua transformação em um “mero” slogan.²⁰ Isso se deveria, em primeiro lugar, à sua primeira obra na qual aborda o conceito, a saber, a *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (“Algumas preleções sobre a determinação do erudito”) – originalidade da qual já se indica pelo fato de Fichte ser o primeiro a usar o conceito em relação ao genitivo “*des Gelehrten*”.²¹ De fato, nessas preleções, Fichte considera primeiro a determinação do ser humano em geral, para depois de debruçar sobre a determinação do ser humano na sociedade, nos diversos estamentos (*Stände*) na sociedade e, por fim, no estamento do erudito em particular.²² Segundo Macor, essa maneira de abordar o tema dever-se-ia à tentativa de Fichte de pensar a *Bestimmung des Menschen* em termos concretos, não mais de um ser humano abstrato ou isolado, mas sim no modo concreto com que a sua posição e o seu papel na sociedade lhe forneceria a sua determinação – ou seja, segundo o estamento a que ele pertence desempenha e a função que desempenha nessa sociedade.²³ Isso, porém, acaba levando a uma redução da *Bestimmung des Menschen* à *Beruf des Menschen*, à profissão do homem ou ao seu estamento. O conceito de *Bestimmung des Menschen*, portanto, por fim, se reduzia ao – e era assim substituído pelo – conceito de *Beruf des Menschen*.²⁴

Entretanto, como sabemos, essa não seria a última vez que Fichte se engajaria com o conceito. Sua segunda incursão com ele, como já mencionado, estaria intimamente ligada com a querela do ateísmo, a *Atheismusstreit* que o tiraria de seu posto em Jena e o levaria a Berlim.

Em 1798, como nos conta Macor, o disparador da disputa, o autor anônimo do panfleto *Schreiben eines Vaters an seinem studierenden Sohn über den Fichtischen und Forbergischen Atheismus* (“Escrito de um pai ao seu filho estudante sobre o ateísmo fichteano e forbergiano”) se levanta contra toda a “nova” filosofia, incluindo a de Kant, e a condena como ateísmo teórico e prático.²⁵ Contra esse ateísmo, porém, e de maneira bastante relevante para o nosso tema, um dos autores recomendados da teológica clássica alemã é, justamente, ninguém menos

²⁰ Idem *ibid.*, p. 310.

²¹ Idem *ibid.*, p. 311.

²² Idem *ibid.*, p. 312.

²³ Idem *ibid.*, pp. 312-313.

²⁴ Idem *ibid.*, p. 316.

²⁵ Idem *ibid.*, p. 317.

do que Spalding. Assim, o uso de Fichte do mesmo título que dá nome à obra clássica de Spalding não poderia ser mais intencional: trata-se de defender que sua filosofia, muito antes de poder ser caracterizada como ateísmo ou (talvez até pior) como niilismo, pode ser perfeitamente retraçada e filiada ao pensamento de Spalding e aos seus desenvolvimentos.

Sendo assim, não é por acaso que, também na obra de Fichte, temos um Eu fictício que se pergunta sobre qual seria a sua própria determinação, a sua *Bestimmung*, e passa a examinar a sua consciência em busca de uma resposta satisfatória à sua pergunta, passando por diversos estágios de compreensão antes de finalmente alcançá-la. Nem é por acaso que Fichte, no prefácio de sua obra, afirma que ela deva ser acessível a todos e que todos possam chegar à conclusão que ela leva simplesmente pelo exame de sua própria consciência – exatamente aquilo que Spalding também esperava que sua própria obra fizesse com seus leitores. Contudo, como é de se esperar, Fichte adaptaria esse formato e modelo de Spalding a fim de fornecer uma apresentação e uma defesa popular de sua filosofia – e é isso que torna esta obra tão digna de nota. Pois, ao mesmo tempo em que ela busca resgatar o conceito de *Die Bestimmung des Menschen*, possivelmente até recuperando-o da redução, feita previamente em *Die Bestimmung des Gelehrten*, da *Bestimmung à Beruf des Menschen*, como observa Macor, a tentativa de Fichte não convencerá os seus conterrâneos nem como uma defesa conta a acusação de ateísmo, nem da atualidade do uso que faz do conceito – o que só contribui, por fim, para a sua derradeira exaustão, não obstante a contribuição própria e original de Fichte ao conceito e não obstante a relevância do mesmo para a sua própria filosofia.²⁶

Contudo, há um aspecto dessa obra de Fichte – e, mais ainda, do conceito de *Bestimmung des Menschen* em sua relação com os diferentes sentidos de *Bestimmung* em geral – que não nos parece ser suficientemente abordado no livro de Macor sobre o tema, e para o qual gostaríamos, aqui, de dedicar alguma atenção. Trata-se da relação deste conceito não apenas com os sentidos de *Bestimmung* de *definir*, *decidir* (o sentido original do verbo), ou com o sentido de destinação, de finalidade, mas também com o sentido de *propriedade*, de *Eigenschaft*. Com efeito, acreditamos que essa relação seja fundamental para entender como

²⁶ Idem *ibid.*, p. 328.

em Fichte, e mesmo no idealismo alemão em geral, filosofia teórica e prática se articulam em um todo coerente com uma base lógica comum, o que é em larga medida possível precisamente em função do papel que o conceito de *Bestimmung* desempenha aí, como um conceito de dimensões teóricas e práticas e que permite a articulação entre as duas. Nesse sentido, o valor da obra de Fichte, apesar de, e mesmo por causa de poder ser vista como a obra derradeira sobre o conceito de *Die Bestimmung des Menschen*, consiste na clareza com que ela expõe, de modo relativamente acessível e claro pelo seu caráter popular, essa articulação entre os sentidos teórico e prático de *Bestimmung*, cuja proficuidade não se esgota e não se reduz de modo algum à sua relação com o conceito de *Bestimmung des Menschen* isoladamente.

É tendo isso em vista que devemos considerar a primeira parte do livro, aqui disponibilizada em nossa tradução. Nessa primeira parte, chamada de “Dúvida”, o Eu fictício, primeiramente seguro de seus conhecimentos acerca do mundo, pergunta-se: “Mas – o que sou eu próprio qual é a minha determinação?” (p. 18) Ao se interrogar a esse respeito, o Eu fictício se dá conta de que, até o momento, havia apenas confiado nas opiniões dos outros sobre o assunto, em vez de investigá-lo ele próprio. Decide, por fim investigar por si mesmo, pois quer ele mesmo ser conhecer por meio de sua própria reflexão aquela que seria a sua determinação, a sua *Bestimmung*.

Curiosamente – mas não por acaso, como mostraremos a seguir – essa investigação começa pelo exame da natureza. “Capturo a natureza fugidia em seu voo e a seguro por um instante, fixo o momento presente em meus olhos, e reflito sobre ele!” (p. 19). Essa reflexão leva o Eu fictício a concluir que cada coisa sempre e necessariamente *é* ou *não é algo*, quer dizer, tem ou não tem uma propriedade *determinada* (*bestimmte*), e, sobre toda e qualquer propriedade possível, aquele que conhece o objeto perfeitamente é capaz de dizer se essa propriedade pertence ou não a ele, de modo que tudo que existe é completamente determinado em termos das propriedades que tem e que não tem. Em outras palavras: “*Tudo que é, é completamente determinado (durchgängig bestimmt); é o que é, e simplesmente nada outro*”, e isso “mesmo se me faltarem escalas e palavras para essa determinação (*Bestimmung*)” (p. 20). A determinação, enquanto essa característica de ser ou não ser algo e o ser necessariamente, é uma característica fundamental da

realidade.

Ora, essa premissa, contudo, será o que levará o Eu fictício a uma explicação completamente determinista da natureza: pois, se tudo é tal como é, e não pode ser de nenhum outro modo, isso só se poderia explicar pelo fato de que o momento atual, as determinações deste instante e de tudo que se encontra nele, tinham que se seguir necessariamente das determinações do instante anterior, assim como as determinações do instante seguinte se seguirão necessariamente às atuais. A determinação completa das coisas, o fato de que, sob todos os aspectos, elas sejam determinadas, quer dizer, necessariamente sejam ou não sejam de um modo, faz com que também a relação entre determinações anteriores e determinações seguintes seja necessária, pois só isso poderia explicar porque, no momento atual, as determinações das coisas são as que são e não são nenhuma outra.

Contudo, porque a necessidade de supor, para início de conversa, que haja um fundamento das determinações que não elas mesmas, algo *exterior* a elas que, ao mesmo tempo, faz com que elas sejam tais quais são agora? Porque supor que as determinações atuais tenham de ser explicadas pelas determinações anteriores? Porque não supor que as determinações simplesmente sejam, sem que para que sejam o que são e nenhuma outra coisa careçam de alguma explicação? A isso, Fichte responde com a consideração metafísica de que o fato de que algo seja uma determinação implica um *substrato permanente* dessas determinações, algo que permanece em repouso na mudança dessas determinações de instante em instante.²⁷ Isso porque determinações são, afinal, propriedades de algo; mas, para que possam ser propriedades de algo, e para que possam ser propriedades que se alteram de algo, é preciso que esse algo permaneça; é preciso, portanto, achar um substrato que seja a base e o fundamento dessas determinações, pelas quais elas se deixem esclarecer enquanto tal. Mais: determinações são condições de um padecer, pois é alguma atividade que *determina* as coisas a se encontrarem em um estado determinado; essa atividade, portanto, tem de ser suposta como

²⁷ “O que é então propriamente que encontrei de fato? Quando vejo minhas afirmações como um todo, então descubro ser este o espírito delas: todo vir-a-ser pressupõe um ser, do qual e por meio do qual ele vem a ser, cada estado pressupõe um outro estado, de todo ser deve se conceber um ser prévio, e simplesmente não permitir que nada se origine do nada” (p. 22).

o fundamento dessas determinações que, como mero padecer, supõem algo exterior a elas ou, em outras palavras, algo *distinto*, enquanto a atividade que produz essas determinações e alteração entre elas e que *subjaz* a elas enquanto o seu substrato permanente. Toda determinação, porque determinação, isto é, porque mero padecer, não produz a si mesma; portanto, para explicar porque, em um determinado instante, as coisas dão determinadas necessariamente da forma que são, é preciso recorrer a um fundamento dessas determinações, a uma atividade que as produza e as produza necessariamente na ordem em que produz, indo necessariamente de uma determinação à determinação seguinte; em outras palavras: uma *força*.

Assim, a tese da determinação completa das coisas postula, ao mesmo tempo, a necessidade de um fundamento dessas determinações; fundamento que, por sua vez, deve ser pensado como uma força, quer dizer, como um substrato permanente das determinações que se alteram entre si no tempo, de acordo com as circunstâncias e com as influências externas de outras forças sob essa força. A força, como substrato de suas determinações, se *exterioriza* por meio delas, uma vez que elas nada mais são do que os seus efeitos, do que aquilo que a força produz; é a força que produz as diferentes determinações que se seguem necessariamente umas às outras, e não as determinações que produzem a si mesmas, o que seria absurdo (pois, para tanto, uma determinação precisaria negar a si mesma). Contudo, como, de acordo com a tese da determinação completa, quer dizer, esses efeitos têm de ser necessários, como eles têm de ser o que são e nada diferente do que são, segue-se que também a maneira de exteriorização da força é necessária, quer dizer, que, em determinadas circunstâncias e sob determinadas influências de outras forças, uma força se exterioriza *necessariamente* da forma que se exterioriza, produz necessariamente o efeito que produz, e nenhum outro. A força, o substrato das determinações, que são necessariamente o que são, também tem uma relação necessária com elas: sempre as produz necessariamente do modo que as produz, e não poderia ser de outro modo.

Tal concepção da força e da sua relação com seus efeitos leva o Eu fictício a conceber a natureza como uma grande força, que se exterioriza necessariamente em outras forças que, em sua relação recíproca entre si, determinam mutuamente as suas condições de exteriorização. Assim, haveria uma força formadora, aquela

responsável pela constituição das plantas; uma força movente, responsável, em conjunção com a primeira força, pela constituição dos animais; e, por fim, uma força pensante, que, em conjunção com as duas anteriores, é responsável pela constituição dos seres humanos. Os seres humanos seriam, portanto, nada mais do que uma exteriorização das forças formadora, movente e pensante; uma exteriorização que é necessariamente como é e não poderia ser diferente, por ser expressão de forças que subjazem a ele, por ser uma mera *determinação* dessas forças, e nada de independente em si mesmo.

Assim, a investigação do Eu fictício lhe leva a uma resposta determinista sobre a sua *determinação*: ele não é nada mais do que uma exteriorização necessária de forças da natureza, que não poderia ser diferente e que necessariamente é como é, de modo que aquilo que ele é não está em seu poder e não pode ser transformado por ele, já que ele não é uma força independente, não é livre, mas sim é apenas uma das muitas determinações que a natureza adquire em seu desdobramento necessário.

Tal resposta, porém, se revelará como incrivelmente insatisfatória para o Eu fictício; pois ele se dá conta de que buscava desde o início conceber-se como um ser livre, capaz de determinar a si mesmo por meio do seu pensamento, sem que, com isso, fosse influenciado por circunstâncias e forças externas (como as forças da natureza o são). Em vez disso, a busca por sua determinação fez com que ele concluísse que, por tudo ser *completamente determinado na natureza*, também ele, enquanto uma parte dessa natureza, era absolutamente determinado e não-livre, pois era apenas uma exteriorização, uma determinação de forças naturais originárias.

Sua consciência imediata de si mesmo, contudo, faz com que ele se veja como livre, como determinando a si mesmo por meio de seu pensamento à ação. E, de fato, a possibilidade de que ele se determine a si mesmo por meio de seu pensamento não pode ser excluída, pois, embora seja verdade que toda força natural obedece ao princípio da razão²⁸ (suficiente, poderíamos acrescentar, já que se trata de uma clara referência ao princípio leibniziano) – ou seja, o princípio de que toda determinação sempre tem um fundamento exterior a ela – é possível que o pensamento, e o pensamento apenas, fosse uma outra força, exterior

²⁸ Cf. p. 31.

e além da natureza, capaz de determinar a si própria (por meio de um conceito de finalidade),²⁹ para a qual esse princípio não se aplicaria, e a qual justificaria a consciência imediata que o Eu tem de si como livre.

Contudo, a investigação do Eu fictício, e o sistema determinista erguido por ele, pode perfeitamente explicar essa consciência imediata de si como livre como mero produto necessário da exteriorização das forças. Segundo essa explicação, sua consciência de si como livre nada mais seria, na verdade, do que a consciência da força se exercendo livremente *por meio dele*; uma planta que tivesse consciência também se imaginaria livre ao crescer e despontar seus ramos. Desse modo, o Eu fictício se encontra, ao fim do primeiro livro, em um impasse, na dúvida que justifica o nome deste primeiro livro da obra: ou bem ele permanece nos confins de sua consciência de si imediata como livre, sem poder explicar essa liberdade e se apoiando na sua mera possibilidade; ou toma a perspectiva do todo da natureza, que ultrapassa os limites da sua consciência imediata de si mesmo, e explica a essa mesma consciência como um produto necessário e, portanto, não-livre, das forças naturais de que ela seria exteriorização.

É esse percurso do primeiro livro da obra de Fichte que, acreditamos, justifica tanto a nossa afirmação sobre a relevância da relação entre os sentidos teóricos e práticos de *Bestimmung*, quanto a nossa opção pela tradução deste termo por determinação, em vez das traduções mais usuais e a princípio mais intuitivas do termo como “destinação” ou “vocação”. Como este primeiro livro mostra, para Fichte, a resposta sobre a *destinação do ser humano* é inseparável da reflexão sobre as suas *propriedades*. Isso porque o fundamento do fato do ser humano ser o que é e ter as propriedades que tem é, ao mesmo tempo, o fundamento do sentido e do papel de sua existência, daquilo que ele é e pode ser. *Pensar aquilo que o ser humano está destinado a ser é, portanto, inseparável de pensar aquilo que ele é, e qual é o fundamento para que ele seja o que ele é*. Por isso, a *Bestimmung* enquanto propriedade, *Eigenschaft* daquilo que é, é, ao mesmo tempo, inseparável da *Bestimmung* enquanto destinação, isto é, enquanto aquilo que se está destinado a ser. Tendo isso em vista, essa íntima e inseparável relação entre os dois sentidos de *Bestimmung* nesta obra de Fichte não seria visível se traduzíssemos *Bestimmung* como “destinação”; tal tradução nos obrigaria a alternar entre

²⁹ Cf. p. 35.

destinação e determinação de acordo com as ocorrências do termo no texto, o que ocultaria o vínculo claro traçado por Fichte entre destinação e determinação ao usar para os dois a palavra *Bestimmung*. “Determinação”, por outro lado, embora seja frequentemente usado no sentido teórico, também deixa ecoar o sentido de “destinação”, para o qual a palavra também pode ser usada – motivo pelo qual o termo nos pareceu o mais apropriado para, para nós tão fundamental para a compreensão de alguns de seus pressupostos mais centrais.

De fato – e com isso gostaríamos de concluir nossa introdução – o uso que Fichte faz do termo reflete não apenas as questões e dificuldades de sua própria filosofia, mas a nosso ver, deve ser visto como uma das expressões mais claras de um dos problemas mais fundamentais que se encontram no centro do projeto filosófico do idealismo alemão, a saber, o de conciliar a *Bestimmung* com a *Selbstbestimmung*, a determinação com a autodeterminação, a natureza com a liberdade. Com efeito, Fichte não usa por acaso a expressão “completamente determinado”, *durchgängig bestimmt*, ao falar dos objetos na natureza; na verdade, essa expressão já era usada frequentemente por Kant ao falar do mesmo tema. E, já em Kant, a tese da determinação completa da natureza levantava um problema semelhante àquele com o que o Eu fictício da obra de Fichte se depara: se tudo na natureza é completamente determinado causalmente por aquilo que lhe antecede, como seria possível ao ser humano ser livre e determinar a si mesmo? Também em Kant, parecia impossível abdicar da tese da determinação completa das coisas no que se trata da natureza; essa tese seria mesmo uma condição de possibilidade para o seu conhecimento (sem causalidade, afinal, não haveria experiência). Por outro lado, era igualmente inadmissível para Kant reduzir o ser humano a um mero mecanismo da natureza; era preciso ainda, apesar da total necessidade que impera na natureza, ser capaz de pensar o ser humano como livre. Assim, visto de uma perspectiva mais ampla, o problema central para Kant, e por conseguinte para seus sucessores do idealismo alemão, poderia ser formulado da seguinte forma: como se conciliar a exigência teórica de que todo objeto tenha uma *Bestimmung* – quer dizer, que todo o objeto de nosso conhecimento seja necessariamente do jeito que é e não possa ser de outro jeito, e que haja um fundamento que faça com que ele necessariamente seja o que é – com a exigência prática da *Selbstbestimmung* – de que haja efetivamente liberdade e a possibili-

dade de determinar-se a si mesmo, e que o homem seja apto a assim se determinar? Não por outra razão, o conceito de *Bestimmung*, ainda que provavelmente um dos conceitos que mais sofreu, ele mesmo, de uma *Bestimmung* mais exata por parte dos filósofos deste período, desempenha um papel central na maneira com que esses autores conceberam a articulação entre as exigências teóricas e práticas de suas filosofias. Talvez por isso, também, pesquisas relativamente recentes comecem a apontar cada vez mais para a sua relevância para a compreensão dos filósofos do idealismo alemão como um todo.³⁰

Com isso em mente, gostaríamos de terminar esclarecendo que não estava no escopo desta introdução explicar como o próprio Fichte tentará dar conta desse problema nos próximos livros desta obra, respectivamente no livro “Saber” (*Wissen*) e no livro “Fé” (*Glaube*); antes, visamos aqui mostrar como, no primeiro livro dela, Fichte expõe uma problemática central do idealismo alemão como um todo, que dificilmente encontra uma exposição tão clara quanto a que Fichte faz aqui, e que mostra que não apenas o conceito de *Die Bestimmung des Menschen* (como atesta o livro de Macor), mas também o de *Bestimmung* em geral é fundamental para a compreensão de alguns dos problemas e temas mais caros aos filósofos do idealismo alemão, tanto em suas preocupações teóricas quanto em suas preocupações práticas, e sobretudo como meio de articulação entre elas. Em suma, poder-se-ia dizer: a temível indecisão em que se encontra o Eu fictício no fim deste primeiro livro, nada mais é do que a temível indecisão com que todos os principais autores do idealismo alemão se defrontaram e tentaram resolver.

Referências bibliográficas

- ASMUTH, C. *Einleitung zu Die Bestimmung des Menschen*. In: *Die Bestimmung Des Menschen*. Wiesbaden: Marixverlag, 2013.
- BREAZEALE, D. *Der Satz der Bestimmbarkeit: Fichte's Reception and Transformation of Maimon's Principle of Synthetic Thinking*. In: *International*

³⁰ Cf. por exemplo BREAZEALE 2003, EIDAM 2000, LEE 2004, 2009 e 2012, MACOR 2013 e 2015 e MELAMED, 2012. Sobre o problema da determinação em Hegel em sua relação com Espinosa e o ceticismo, cf. também o nosso artigo em MACHADO, 2015.

- les Jahrbuch des Deutschen Idealismus. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2003.
- EIDAM, H. *Dasein und Bestimmung: Kants Grund Problem*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.
- FICHTE, J.G. *Die Bestimmung Des Menschen*. Wiesbaden: Marixverlag, 2013.
- LEE, SEUNG-KEE. *Self-Determination and the Categories of Freedom in Kant's Moral Philosophy*. In: Kant-Studien, 103, pp. 337-350, 2012.
- _____: *The Determinate-Indeterminate Distinction in Kant's Theory of Judgment*. In: Kant-Studien, 95, pp. 204-225, 2004.
- _____: *The Synthetic A Priori in Kant and German Idealism*. Archiv für Geschichte der Philosophie: 91, pp. 288-329, 2009.
- MACHADO, L. N. *Determinação e ceticismo: Algumas considerações, a partir do problema do ceticismo, sobre Hegel, suas concepções de determinação e sua interpretação da filosofia de Espinosa*. In: Cadernos Espinosanos, São Paulo, n. 33 jul-dez, 2015.
- MACOR, L. A. *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800): Eine Begriffsgeschichte*. Stuttgart: frommann-holzboog, 2013.
- _____: *Hölderlin und Hegel über die Bestimmung des Menschen um 1800: Transformation und Kritik eines Schlüsselbegriffs der Aufklärung*. In: Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext. Hegel Tagung in Bad-Homburg vor der Höhe im November 2013, ed. by T. Hanke and T. M. Schmidt, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2015.
- MELAMED, Y. *"Omnis determinatio est negatio": determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel*. In: Spinoza and German Idealism. New York: Cambridge University Press, 2012.

A DETERMINAÇÃO DO SER HUMANO

Prefácio

O que da nova filosofia é aplicável fora da academia deve constituir o conteúdo deste escrito; apresentado na ordem em que a reflexão sem espontânea deveria se desenvolver. As preparações mais profundas feitas contra objeções e excessos do entendimento artificializado, assim como aquilo que é apenas o fundamento para outra ciência positiva e, por fim, também o que pertence à pedagogia no sentido mais amplo, isto é, o que pertence à educação pensada e voluntária do gênero humano, tudo isso deve permanecer excluído do âmbito do mesmo. Aquelas objeções não são feitas pelo entendimento natural; a ciência positiva, por outro lado, ele deixa aos eruditos, e a educação do gênero humano, na medida em que ela depende de seres humanos, aos educadores do povo e aos funcionários do Estado.

O livro, assim, não é destinado a filósofos de profissão, e eles não encontrarão nele nada que já não tenha sido exposto em outros escritos do mesmo autor. Ele deve ser compreensível para todos os leitores capazes de entender um livro em geral. Para aqueles que só querem repetir jeitos eruditos de falar, já decorados anteriormente, em uma forma um pouco alterada, e tomam esse ofício da memória por entendimento, ele será considerado, sem dúvida, incompreensível.

Ele deve atrair e aquecer, e arrastar o leitor da sensibilidade para o suprasensível; pelo menos o autor tem consciência de ter ido ao trabalho não sem algum entusiasmo. Frequentemente, durante o esforço da realização, desvanece o fogo com o qual se apanha um objetivo; em contrapartida, se está igualmente em perigo de, imediatamente após o trabalho, ser injusto consigo mesmo quanto a este ponto. Em suma, se a intenção foi atingida ou não, isso só pode ser decidido com base no efeito que o escrito faz nos leitores para quem ele foi destinado, e o autor, aqui, não tem voz.

Ainda tenho de lembrar – para poucos de fato, que o Eu que fala no livro

não é de modo algum o seu redator, mas sim este deseja que o seu leitor possa se tornar esse Eu – que ele possa compreender o que é dito aqui não historicamente apenas, mas sim que realmente e de fato converse consigo mesmo durante a leitura, fazendo considerações aqui e ali, extraíndo resultados, tomando decisões, assim como seu representante no livro, e, por meio do próprio trabalho e reflexão, puramente a partir de si mesmo, desenvolva aquela forma de pensamento e a construa em si mesmo, sendo aquilo que é disposto para ele no livro apenas uma imagem da mesma.

Livro I: Dúvida

Neste momento, acredito convictamente conhecer uma boa parte do mundo que me envolve; e, de fato, me dediquei com zelo e diligência a tanto. Acreditei apenas no depoimento harmônico dos meus sentidos e na experiência constante; toquei o que vi, desmontei o que toquei; reiterei e reiterei diversas vezes as minhas observações; comparei os fenômenos distintos entre si; e, apenas depois de ter inteligido a sua exata conexão, depois de ter explicado e deduzido um a partir do outro e de poder calcular o resultado antecipadamente, de modo que a percepção do resultado correspondia ao meu cálculo, me tranquilizei. Por isso, estou agora tão certo da exatidão dessa parte do meu conhecimento como da minha própria existência, caminho com passos firmes na esfera conhecida do meu mundo e confiro, a cada instante, existência e integridade à confiabilidade de minhas convicções.

Mas – o que sou eu próprio, e qual é a minha determinação?

Questão supérflua! Já há muito meu aprendizado sobre esse objeto se encerrou, e seria necessário tempo demais para repetir exaustivamente tudo aquilo que já ouvi, aprendi e acreditei a esse respeito.

E por que caminhos cheguei a tais conhecimentos, que me lembro de maneira obscura de possuir? Acaso trabalhei duramente, motivado por uma sede ardente por conhecimento, para ultrapassar a incerteza, a dúvida e a contradição? Acaso, assim que algo crível se ofereceu a mim, detive a minha aprovação, coloquei à prova de novo e de novo aquilo que se podia provar, comparando-o, purificando-o – até que uma voz interior inconfundível e irresistivelmente exclamou:

masse para mim: Assim, apenas assim é, assim vives e és. Não, não me lembro de nenhum estado desse gênero. Aquele ensinamento me foi trazido, em vez de eu ter o cobijado; a mim foi respondido, em vez de eu ter formulado a pergunta. Eu escutei porque não podia o evitar; e tudo isso se prendeu à minha memória na mesma medida em que o acaso lá o colocou; sem prova e sem participação, deixei tudo ficar em seu lugar.

Como poderia, assim sendo, me convencer de que de fato possuía conhecimentos sobre esse objeto de reflexão? Se só sei e só estou convencido daquilo que eu mesmo encontrei, se conheço realmente apenas o que eu mesmo experienciei, então, de fato, não posso dizer que saiba minimamente algo sobre a minha determinação; sei apenas o que outros afirmam saber a esse respeito; e a única coisa que posso realmente garantir é que ouvi falarem de uma ou de outra forma sobre esse assunto.

Assim sendo, até agora, apesar de ter investigado o menos importante com zelo minucioso, abandonei-me à confiabilidade e ao zelo de outros em relação ao mais importante. Confiei a outros um envolvimento na questão suprema da humanidade, uma seriedade e uma precisão que eu não encontrei de modo algum em mim mesmo. Dei a eles uma atenção indescritivelmente mais elevada do que dei a mim mesmo.

O que eles de algum modo sabem de verdadeiro, como podem saber, senão por meio da reflexão própria? E por que eu não deveria encontrar por meio da mesma reflexão a mesma verdade, uma vez que sou tanto quanto eles? O quanto me diminuí e me desprezei até então!

Eu quero que não seja mais assim! Neste instante, quero defender meus direitos e tomar posse de minha dignidade de nascença. Que se abdique de tudo alheio. Quero eu mesmo investigar. Caso uma inclinação preferencial por certas afirmações se desperte em mim, caso haja desejos secretos de como a investigação possa terminar, eu os esqueço e os recuso, e não permitirei que eles tenham nenhuma influência na direção dos meus pensamentos. Eu quero por mãos à obra com *esforço e dedicação*, quero confessar tudo francamente a mim. – O que descobrir como sendo verdade, seja lá o que ela enunciar, deve me ser bem-vindo. Eu quero saber (*wissen*). Com a mesma certeza com que conto com que esse chão me carregaria se eu caminhasse sobre ele e que esse fogo me queimaria se se eu

me aproximasse dele, também quero poder contar com o que eu mesmo sou e serei. E caso não se possa conseguir isso, quero então pelo menos saber que isso não é possível: e quero me submeter mesmo a esse resultado da investigação, se ele se desvelar para mim como a verdade. – Eu urjo para concluir a minha tarefa.

Capturo a natureza fugidia em seu voo e a seguro por um instante, fixo o momento presente em meus olhos, e reflito sobre ele! – sobre essa natureza na qual, até então, as forças do meu pensamento foram desenvolvidas e formadas para as inferências que valem em seu âmbito.

Sou circundado por objetos sobre os quais sinto ser necessário vê-los como todos existentes para si e separados reciprocamente uns dos outros. Vislumbro plantas, árvores, animais. Eu atribuo a cada indivíduo propriedades e características pelas quais eles se distinguem uns dos outros; a essa planta uma determinada forma, a aquela uma outra; a essa árvore folhas com uma determinada figura, a aquela outras.

Cada objeto tem o *seu número determinado* (*bestimmte*) de propriedades, nenhuma a mais, nenhuma a menos. Acerca de qualquer pergunta sobre se ele é isso e aquilo, é possível, para aquele que o conhece, um sim decisivo, ou um não decisivo, o que coloca um fim a toda oscilação entre ser e não ser. Tudo que existe *é algo*, ou *não é este algo*; é colorido ou não é colorido; tem uma determinada cor ou não a tem; tem sabor ou não o tem; é sensível (*fühlbar*) ou não é sensível; e assim por diante (*und so in das Unbestimmte fort*).

Cada objeto possui cada uma dessas propriedades em *um grau determinado*. Caso haja uma escala para uma determinada propriedade e eu consiga estabelecê-la, então há uma determinada medida da mesma a qual ela não pode nem infimamente ultrapassar, tampouco ficar abaixo dela. – Meço a altura desta árvore; ela é determinada, e ela não é nem uma linha sequer maior ou menor do que ela é. Observo o verde de suas folhas: ele é um verde determinado, nem um pouco mais escuro ou mais claro, nem um pouco mais forte ou desbotado do que ele é; mesmo se me faltarem escalas e palavras para essa determinação. Lanço meu olhar a essa planta; ela está em um determinado estágio entre a sua semente e a sua maturação, e não está infimamente mais próxima ou distante de ambos do que ela de fato está. – *Tudo que é, é completamente determinado; é o que é, e simplesmente nada outro.*

Não, porém, que eu não pudesse pensar em nenhuma coisa pairando entre duas determinações contraditórias. Penso certamente em objetos indeterminados, e metade daquilo em que penso consiste em tais pensamentos. Penso em uma árvore em geral. Tem essa árvore frutos ou não, folhas ou não, e caso tenha, qual é o seu número? A qual espécie de árvores ela pertence? Qual é o tamanho dela? E assim por diante. Todas essas perguntas permanecem não respondidas, e o meu pensamento é, a esse respeito, indeterminado, pois é certo que me propus a pensar não uma árvore em particular, mas sim a árvore em geral. Só que privo essa árvore em geral da existência real (*wirkliche*), precisamente porque ela é indeterminada. Tudo que é real tem seu número determinado de todas as propriedades possíveis do real em geral e tem cada uma delas em uma determinada medida, uma vez que é real; por mais que eu talvez não possa prontamente esgotar as propriedades de um objeto e fixar a escala das mesmas.

Mas a natureza acelera adiante em sua constante mutação: e por mais que eu ainda fale sobre o momento apreendido, ele já escapou, e tudo se transformou; e antes de eu o apreendê-lo, ele era igualmente completamente diferente. Como ele era e como eu o apreendi não foi sempre assim, tornou-se assim.

Mas por que, e por que razão ele tornou-se assim, tal como ele se tornou? Por que a natureza tomou neste momento, dentre todas as infinitamente múltiplas determinações que ela poderia tomar, aquelas que ela realmente tomou, e nenhuma outra?

Por esta razão: porque elas foram antecedidas precisamente por aquelas que as antecederam, e por nenhuma outra possível; e porque as atuais seguiam-se exatamente daquelas, e de nenhuma outra possível. Se no momento precedente algo tivesse sido minimamente diferente, então também no momento presente algo seria diferente do que é. – E por que razão tudo era no momento precedente tal como era? Por esta razão: porque no momento que foi anterior a esse, tudo era tal como era nele. E este [momento] por sua vez também dependia do que o antecedeu; e este último novamente daquele que o antecedeu; – e assim por diante indefinidamente. Da mesma maneira, no momento seguinte, a natureza será determinada a ser como ela será por esta razão, porque ela presente é assim determinada como ela é; e algo seria necessariamente diferente do que será neste momento imediatamente seguinte, se no momento presente algo

fosse minimamente diferente do que é. E no momento que se seguirá ao momento imediatamente seguinte, tudo será como será por esta razão, porque no momento imediatamente seguinte tudo será, como será; e o seu sucessor também dependerá *dele*, como ele dependeu de seu antecessor; e assim por diante indefinidamente.

A natureza atravessa a sequência infinita de suas determinações sem um ponto de parada; e a troca dessas determinações não é desprovida de leis, mas sim rigorosamente submetida a leis. O que está lá, na natureza, é necessariamente tal como é, e é simplesmente impossível que seja diferente. Adentro em uma corrente fechada de fenômenos, pois cada elo é determinado pelo anterior e determina o seguinte em uma relação rigorosa, uma vez que eu, a partir de qualquer momento dado, poderia encontrar, por meio da *era reflexão*, todas as condições possíveis do universo, quer regredindo e *explicando* o momento dado, quer avançando e *deduzindo* a partir deste momento; quando regrido, procuro as causas unicamente pelas quais ele pode tornar-se real, quando avanço, procuro pelas consequências que ele necessariamente tem de ter. Percebo em cada parte o todo, pois toda parte só é o que é por meio do todo; por meio deste, contudo, [tudo] necessariamente é assim [como é].

O que é então propriamente que encontrei de fato? Quando vejo minhas afirmações como um todo, então descubro ser este o espírito delas: todo vir-a-ser pressupõe um ser, do qual e por meio do qual ele vem a ser, cada estado pressupõe um outro estado, de todo ser deve se conceber um ser prévio, e simplesmente não permitir que nada se origine do nada.

Que eu me demore aqui mais longamente, elabore e torne para mim completamente claro o que aí se encontra! – Porque seria muito bem possível que toda a sorte das minhas investigações posteriores dependa da compreensão clara deste ponto da minha reflexão.

Por que e por quais razões as determinações dos objetos neste momento são justamente essas que elas são? – me pus a perguntar. Pressupus a seguir, sem o menor exame, como algo simplesmente certo e verdadeiro – como de fato é, como eu ainda penso e como sempre pensarei – eu pressupus, eu digo, que elas têm um fundamento; que elas não teriam, por si mesmas, realidade e existência, mas sim [as têm] por algo que residiria fora delas. Não considere sua existên-

cia suficiente para sua própria existência e me senti necessitado, a despeito delas mesmas, a admitir outra existência fora delas. Por que não considere a existência daquelas propriedades ou determinações o suficiente; por que a considere como uma existência incompleta? O que poderia haver nelas que haveria me denunciado uma falta? Sem dúvida, o seguinte: Antes de qualquer coisa, aquelas determinações não são nada em si e para si, elas são apenas algo *em* um outro; propriedades de algo dotado de propriedades, formas de algo dotado de forma; e um algo que admite e porta propriedades – um *substrato* das mesmas, segundo a fórmula da escolástica – é sempre pressuposto para a pensabilidade das mesmas. Além disso, que um tal substrato tenha uma propriedade determinada expressa uma condição de repouso e de permanência (*Stillesstehens*) de suas transformações, um ponto fixo (*Anhalten*) no seu vir-a-ser. Caso eu o coloque em transformação, então não há mais determinidade nele, mas sim uma passagem que vai de um estado ao oposto, passando pela indeterminidade. O estado de determinidade de uma coisa é, assim sendo, estado e expressão de um mero padecer (*Leidens*); e um mero padecer é uma existência incompleta. Ela carece de uma atividade correspondente a este padecer, por meio da qual ele se deixe esclarecer, pela qual e por meio da qual ele se deixe primeiramente pensar; ou, como se expressa usualmente, que *contém o fundamento desse padecer*.

O que pensei e fui compelido a pensar não foi, por conseguinte, de modo algum, que as diferentes determinações da natureza, que se seguem umas às outras, produzissem, enquanto tais, umas às outras; – que a propriedade atual aniquilasse a si mesma e, no momento futuro, onde ela não mais se encontra, produzisse uma outra que não fosse ela e que não estivesse nela, o que seria completamente impensável. A propriedade não produz nem a si mesma nem a algo fora dela.

É em uma força, própria ao objeto e que consiste em sua própria essência, que eu pensei e tive de pensar para poder conceber o surgimento progressivo e a troca daquelas determinações.

E como eu penso essa força, qual é a sua essência e a forma de sua expressão? Nenhuma outra senão aquela, de que sob essas determinadas circunstâncias, por meio de si mesma e devido a si mesma, ela produza um efeito determinado – e simplesmente nenhum outro – e o faça de maneira completamente certa e infalível. –

O princípio da atividade, do surgir e do vir a ser em e para si é puramente em si mesmo (*in ihr selbst*), dado que é uma força, e não em nada fora dele. A força não é impelida ou posta em movimento, mas sim põe a si mesma em movimento. A razão de que ela se *desenvolva de fato dessa maneira determinada* reside em parte em si mesma, pois ela é essa força e nenhuma outra, e em parte fora de si mesma, nas circunstâncias nas quais ela se desenvolve. Ambas, a determinação interior da força por meio de si mesma e a exterior, por meio das suas circunstâncias, precisam se unir para que uma transformação seja produzida. No que diz respeito à primeira: as circunstâncias, o ser em repouso e a existência da coisa não produzem nenhum vir a ser, pois nelas reside o oposto do vir a ser, a existência inerte. No que diz respeito à segunda: aquela força, se ela deve ser pensável, é completamente determinada; mas a sua determinidade é completada por meio das circunstâncias nas quais ela se desenvolve. – Penso apenas em uma força; uma força existe para mim apenas na medida em que percebo um efeito; uma força inefetiva que, todavia, deva ser uma força, e não uma coisa em repouso, é completamente impensável. Cada efeito é, porém, determinado, e, como o efeito é apenas a marca, apenas uma outra perspectiva do próprio efetivar – a força que efetiva é determinada no efetivar, e o fundamento dessa sua determinidade reside em parte nela mesma – pois, caso contrário, ela não seria pensada como um particular e existente para si – e em parte fora de si, pois sua própria determinidade só pode ser pensada como uma condicionada.

Aqui, uma flor cresceu do solo e, a partir desse fato, infiro uma força formadora na natureza. É, para mim, simplesmente necessária aí uma força formadora, na medida em que, para mim, há essa flor e outras, e plantas em geral, assim como animais; posso descrever essa força apenas por meio de seu efeito, e ela simplesmente não é nada mais para mim senão o que produz esse efeito: o que gera a flor, plantas, animais e formas orgânicas em geral. Além disso afirmarei que uma planta, e essa planta determinada, só pôde brotar nesse lugar na medida em que todas as circunstâncias se uniram para torna-la possível. Por meio dessa união de todas as circunstâncias para a sua possibilidade, porém, ainda não se explica de modo algum a realidade da flor; e eu sou compelido a admitir ainda uma particular força natural originária que atua (*wirkende*) por meio de si mesma; e que, de fato, certamente (*bestimmt*) produz uma flor; pois outra força da natureza

talvez produziria, nas mesmas condições, algo completamente diferente. Assim, adquiro a seguinte visão do universo:

Há, se eu considero o conjunto das coisas como uno, como Uma Natureza, Uma força; há, quando considero as coisas como indivíduos, várias forças, que se desenvolvem segundo as suas leis e que passam por todas as formas (*Gestalten*) possíveis de que elas são capazes; e todos os objetos na natureza não são nada senão aquelas mesmas forças em uma certa determinação. A exteriorização de cada força natural é determinada – vem a ser aquilo que ela é – em parte por meio de sua essência interna, em parte por meio de suas próprias exteriorizações até então, em parte por meio das exteriorizações de todas as forças da natureza restantes, com as quais ela está em ligação; mas, como a natureza é um todo conectado, ela está em ligação com todas as outras. – Ela é determinada inteiramente por meio desse tudo: uma vez que ela é aquilo que ela é segundo a sua essência interior e se exterioriza sob essas circunstâncias, a sua exteriorização se dá necessariamente da forma que ela se dá, e é simplesmente impossível que ela fosse minimamente diferente daquilo que ela é.

Em cada momento de sua duração a natureza é um todo interligado; em cada momento *cada parte individual* da mesma tem de ser como ela é, porque *todas as partes restantes* são como elas são; e tu não poderias tirar um grão de areia do seu lugar sem assim, talvez de maneira invisível aos teus olhos, transformar algo em todas as partes do todo imensurável. Mas *cada momento dessa duração* é determinado por *todos momentos transcorridos* e determinará *todos os momentos seguintes*; e tu não podes pensar o local atual de um grão de areia como sendo outro do que ele é sem seres assim compelido a pensar diferentemente o passado inteiro indefinidamente e o futuro inteiro indefinidamente. Experimentes fazê-lo, se quiserdes, com esse grão de areia que vislumbrais. Penses para ti mesmo que ele esteja alguns passos mais próximo da terra firme. Nesse caso, o redemoinho que o trouxe do mar teria que ter sido um pouco mais forte do que realmente foi. Mas, sendo assim, também o clima precedente, pelo qual esse redemoinho e o grau do mesmo foi determinado, teria de ter sido diferente do que ele foi, assim como o clima que precedeu a ele e pelo qual ele foi determinado; e assim obténs indefinidamente e ilimitadamente uma temperatura completamente diferente do ar do que aquela que realmente ocorreu, e uma propriedade completamente

diferente dos corpos que têm influência sobre essa temperatura e sobre os quais ela tem influência. – Esse clima tem, incontrovertidamente, a mais decisiva influência na fertilidade ou infertilidade das terras e, por meio dessa ou mesmo imediatamente, na subsistência do ser humano. Como podes saber – pois, como não nos é permitido penetrar no íntimo da natureza, basta aqui indicar possibilidades -, como podes saber se, naquele clima do universo que teria permitido que esse grão de areia se aproximasse mais da terra firme, algum dos seus antepassados não teria falecido de fome ou devido ao calor ou ao frio, em vez de gerar o filho de quem você se originou? – que você, desse modo, não seria, e que tudo que você imaginar efetivar no presente ou no futuro não seria, [apenas] porque um grão de areia jazia em um outro lugar.

Eu mesmo, com tudo que eu chamo de meu, sou um membro dessa corrente de rigorosa necessidade natural. Houve um tempo – assim me dizem os outros que viveram nesse tempo, e eu mesmo sou compelido por deduções a aceitar um tal tempo, do qual eu não estou imediatamente consciente – houve um tempo em que eu ainda não era, e um momento no qual eu surgi. Desde então, minha consciência de si se desenvolveu gradualmente, e descobri em mim certas habilidades e motivações (*Anlagen*), assim como carências e desejos naturais. – Eu sou um ser determinado, que surgiu em algum momento no tempo. Eu não surgi por meio de mim mesmo. Seria da maior inconsistência aceitar que eu existisse, ou que eu fosse, para que eu mesmo me trouxesse à existência. Eu vim a ser por meio de uma outra força fora de mim. E por meio de qual, senão pela força universal da natureza, já que sou uma parte da natureza? O tempo do meu surgir e as propriedades com que eu surgi foram determinadas por essa força universal da natureza; e todas as formas sob as quais essas propriedades fundamentais com as quais eu nasci se expressaram desde então e virão ainda a se expressar enquanto eu for são determinadas por essa mesma natureza. Seria impossível que em vez de mim outro surgisse; é impossível que isto que surgiu seja, em algum momento de sua existência, diferente daquilo que ele é e será.

Que meus estados sejam além disso acompanhados de consciência e que alguns deles – pensamentos, decisões e semelhantes – não parecem mesmo ser nada a não ser determinações de uma mera consciência não me permite me equivocar em minhas deduções. É a determinação natural (*Naturbestimmung*) da planta se

metamorfosar regularmente, a do animal a de se movimentar conforme a fins, e a do ser humano pensar. Por que eu deveria me impedir de reconhecer na última a exteriorização de uma força da natureza, assim como o faço na primeira e na segunda? Nada a não ser o espanto poderia me impedir, na medida em que o pensamento é um efeito muito mais elevado e sofisticado (*künstlichere*) da natureza do que a formação (*Bildung*) das plantas ou do que o movimento peculiar aos animais. Mas como poderia conceder àquele afeto influência em uma investigação serena? Claramente não posso explicar como a força da natureza produz o pensamento; mas acaso posso explicar melhor como ela produz a formação de uma planta, ou o movimento de um animal? Deduzir o pensamento da mera composição da matéria – certamente não me rebaixarei a tal equivocada empresa; poderia eu assim deduzir sequer a formação do mais simples musgo? – Aquelas forças originárias da natureza não devem de modo algum ser explicadas, nem podem ser explicadas: pois é a partir delas mesmas que tudo que é explicável tem de ser explicado. O pensamento apenas é, ele é pura e simplesmente, assim como a força de formação da natureza apenas é, é pura e simplesmente: ele está na natureza; pois o pensante surge e se desenvolve segundo leis naturais: ele é, desse modo, por meio da natureza. Há uma força originária do pensamento na natureza, assim como há uma força originária da formação.

Essa força originária do pensamento presente no universo progride e se desenvolve em todas as determinações possíveis de que ela é capaz, assim como as demais forças originárias da natureza progridem admitem todas as formas possíveis. Eu sou uma determinação particular da força formadora, assim como a planta; uma determinação particular da força do movimento próprio, como o animal; e além disso ainda uma determinação da força do pensamento: e a união dessas três forças fundamentais em uma força, em um desenvolvimento harmônico, constitui a marca distintiva da minha espécie; assim como a distinção da espécie das plantas consiste em ser apenas determinação da força formadora.

Forma, movimento próprio e pensamento em mim não dependem um do outro e não se seguem um ao outro, de modo que eu pense as minhas formas e movimentos e as formas e movimentos à minha volta porque elas são assim; ou, inversamente, que elas se tornaram assim porque eu as pensei assim. Antes, elas são todas juntas e imediatamente o desenvolvimento harmonioso de uma

mesma força, cuja exteriorização necessariamente vem a ser uma essência estreitamente concordante consigo mesma da minha espécie e que se poderia chamar de força formadora do ser humano. Surge um pensamento em mim pura e simplesmente, e igualmente surge pura e simplesmente a forma que lhe corresponde, e igualmente pura e simplesmente o movimento que corresponde a ambos. Eu não sou o que sou porque eu o penso ou o quero; tampouco penso ou quero algo porque eu sou, mas sim eu sou e penso – ambos pura e simplesmente; ambos, contudo, se harmonizam por causa de um fundamento superior.

Dado que aquelas forças naturais originárias são algo para si e têm suas próprias leis e fins internos, então, as exteriorizações das mesmas que vêm à realidade, caso a força seja deixada por si mesma e não seja subjugada por uma força exterior que se sobrepõe a ela, têm de durar uma certa extensão de tempo e descrever uma certa extensão de determinações. O que desvanece no mesmo instante em que surge certamente não é a exteriorização de uma força fundamental, mas sim apenas consequência da atuação conjunta de mais forças. A planta, uma determinação particular da força natural formadora, progride, deixada a si mesma, da sua primeira germinação até a maturação da sua semente. O ser humano, uma determinação particular de todas as forças naturais em sua união progride, deixado a si mesmo, do nascimento até a morte pela velhice. Disso se segue o tempo de vida das plantas como dos seres humanos, e as distintas determinações dessa sua vida.

Essa forma, esse movimento próprio, esse pensamento, em harmonia uns com os outros – essa permanência de todas aquelas propriedades essenciais sob algumas transformações inessenciais é conferida a mim na medida em que eu sou um ser da minha espécie. – Mas a força natural formadora do ser humano já se apresentou, antes de eu surgir, sob algumas condições e circunstâncias externas. São essas condições externas que determinam a forma particular de sua efetividade (*Wirksamkeit*) atual, e nelas reside mesmo o fundamento de que então um tal indivíduo da minha espécie se torne real. As mesmas circunstâncias não podem jamais retornar, pois então o todo mesmo da natureza retornaria e surgiriam duas em vez de uma natureza: por isso, os mesmos indivíduos que já foram reais não podem jamais vir a sê-lo novamente. – Além disso, a força natural formadora do ser humano se encontra, no momento em que eu também

sou, sob todas as circunstâncias possíveis nesse momento. Nenhuma união dessas circunstâncias é igual àquela por meio da qual eu me tornei real, caso o todo não deva se dividir em dois mundos completamente iguais e desconexos entre si. Desse modo é então determinado o que eu, *eu, essa pessoa determinada*, tinha de ser; e a lei segundo a qual eu vim a ser quem eu sou, se encontra no universal. Eu sou aquilo que a força formadora do ser humano – em conformidade com ela ter sido o que ela era – em conformidade com ela ser ainda fora de mim o que ela é -, em conformidade com ela se encontrar nessa determinada relação com outras forças naturais que disputam com ela – pôde tornar-se; e, porque não pode haver nela mesma nenhum fundamento para ela se limitar, aquilo que, já que ela pôde, necessariamente *teve de* tornar-se. Eu sou quem sou porque nesse conjunto (*Zusammenhange*) do todo da natureza apenas um tal [como eu] era possível, e nenhum outro; e um espírito que visse inteiramente o íntimo da natureza poderia certamente indicar, a partir do conhecimento de um único ser humano, quais seres humanos houve, e quais haveria a cada momento; ele conheceria, por meio de uma pessoa [real], *todas* as pessoas reais. Essa minha relação com o todo da natureza é de fato o que determina tudo que já fui, que sou e que serei: e esse mesmo espírito poderia acompanhar infalivelmente, a partir de cada momento possível de minha existência, o que eu era antes dele e o que serei depois dele. Tudo que sou e que serei sou e serei pura e simplesmente, e é impossível que eu fosse algo outro.

De fato, estou o mais intimamente consciente de mim mesmo como uma criatura autônoma e livre em diversas ocasiões (*Begebenheiten*) da minha vida; contudo, essa consciência se deixa esclarecer perfeitamente a partir dos princípios previamente colocados, se integrando completamente às conclusões extraídas a partir deles. Minha consciência imediata, a percepção propriamente dita, não vai *além* de mim *mesmo* e de minhas determinações, eu sei imediatamente apenas de mim mesmo; o que eu sei para além disso, o sei apenas por meio da *dedução* (*Folgerung*) – da maneira pela qual eu agora mesmo deduzi as forças originárias da natureza, que de modo algum recaem no âmbito das minhas percepções. Eu, porém, aquilo que que chamo de meu Eu, de minha pessoa, não sou a força natural formadora do ser humano, mas sim apenas uma de suas exteriorizações: e tenho consciência dessa exteriorização apenas como do *meu si*, não daquela força que

eu inferi apenas pela necessidade de explicar a mim mesmo. Essa exteriorização porém, segundo o seu ser real, é, todavia, algo que deriva de uma força originária e independente, e tem de ser encontrada na consciência enquanto tal. Por isso me considero em geral como um ser *independente*. – De fato, por essa razão apareço para mim como *livre* em ocasiões individuais da minha vida, quando essas ocasiões são exteriorizações da força independente que se tornou, em parte, o meu indivíduo; como *restringido e limitado*, se, por meio de uma concatenação de circunstâncias externas que surgiram no tempo, mas que não residem na limitação originária do meu indivíduo, eu não sou capaz do que seria capaz segundo minha força individual; como *coagido*, quando essa força individual é compelida a se exteriorizar pela preponderância de outra força oposta a ela, e mesmo contra as suas próprias leis.

Dê a uma árvore consciência e deixe ela crescer sem impedimentos, espalhar seus ramos, produzir as folhas, brotos, flores e frutos próprios à sua espécie. Ela não se considerará verdadeiramente limitada por ser uma árvore, por ser desta espécie e por ser este indivíduo desta espécie; ela se considerará livre, pois em todas suas exteriorizações não faz nada senão aquilo que a sua natureza exige; ela não querará fazer nada diferente, pois ela só pode querer o que essa natureza exige. Mas deixe que seu crescimento seja retido por um clima impróprio, pela falta de nutrientes ou por meio de outras causas; ela se sentirá limitada e debilitada, pois um impulso que jaz efetivamente em sua natureza não é satisfeito. Caso seus galhos que se espalham se prendam em uma superfície, caso seja compelida a enxertar galhos alheios, ela se sentirá coagida a uma ação; seus galhos continuariam a crescer, mas não na direção que a força deixada a si mesma teria tomado; ela produz frutos, mas não aqueles que a sua natureza originária exige.

Na *consciência de si imediata* eu pareço (*erscheine*) para mim mesmo livre; por meio da *reflexão* sobre a natureza como um todo descubro que a liberdade é simplesmente impossível: o primeiro fato tem de ser subordinado ao segundo, pois ele mesmo tem de ser explicado pelo último.

Que satisfação elevada essa doutrina oferece ao meu entendimento! Que ordem, que conexão rigorosa, que visão geral simples chega assim no todo dos meus conhecimentos! A consciência, aqui, não é mais aquela anomalia da natureza, cuja relação com um ser seria inconcebível; ela é nativa à mesma, e é, ela

mesma, uma de suas determinações necessárias. A natureza se eleva progressivamente nas gradações determinadas de suas produções. Na matéria bruta ela é um ser simples; na organizada, ela retorna a si mesma para atuar em si mesma interiormente, na planta para se formar, no animal para se movimentar; no ser humano, como sua obra prima suprema, ela retorna a si mesma para ver e considerar a si mesma: ela se duplica, por assim se dizer, nele, e torna-se, a partir de um mero ser, ser (*Sein*) e consciência (*Bewusstsein*) em união.

Como eu deveria de saber *do meu próprio ser* e das determinações do mesmo é fácil de esclarecer neste contexto. Meu ser e o meu saber têm um mesmo fundamento comum: minha natureza em geral. Não há ser algum em mim que, porque é o *meu ser*, não saiba de fato ao mesmo tempo de si. – Igualmente torna-se concebível a consciência dos *objetos exteriores fora de mim*. As forças em que consistem as exteriorizações da minha personalidade (*Persönlichkeit*), a força formadora, a força movente de si mesma, a força pensante em mim não são essas forças na natureza em geral, mas sim apenas uma parte determinada das mesmas; e que elas sejam apenas uma parte procede de que fora de mim ainda tenha lugar tal ser tão diferente [de mim]. Do primeiro [fato] se deixa *calcular* o último, da limitação o limitante. Porque eu não sou isso ou aquilo que de fato pertence ao conjunto do ser em sua totalidade, por essa mesma razão isso tem de estar fora de mim; assim deduz e calcula a natureza pensante em mim. Sou imediatamente consciente de minha limitação, pois ela pertence de fato a mim mesmo e só por meio dela posso de algum modo ser; a consciência do limitante, daquilo que eu mesmo não sou, é mediada pela primeira e decorre dela. –

Para longe então com aquelas influências e efeitos externos preexistentes das coisas exteriores sobre mim, por meio dos quais elas deveriam desbocar em mim um conhecimento delas que não pode estar nelas e que não pode fluir delas. A razão de eu aceitar algo fora de mim não está fora de mim, mas sim em mim mesmo, na limitação (*Beschränktheit*) da minha própria pessoa; por meio dessa limitação, a natureza pensante em mim sai de si mesma e adquire uma visão geral de si mesma no todo; contudo, em cada indivíduo a partir de uma perspectiva própria.

Dessa maneira surge para mim o conceito de *ser pensante meu semelhante*. Eu, ou a natureza pensante em mim, pensa pensamentos que deveriam ter se

desenvolvido dela mesma, enquanto determinação natural individual, e outros que não deveriam ter se desenvolvido dela mesma. E assim é então de fato. Os primeiros são, contudo, minha contribuição própria e individual para o âmbito do pensamento universal na natureza; os últimos só são apenas deduzidos enquanto tais dos primeiros, tendo todavia, também de ocorrer dentro desse âmbito [do pensamento universal da natureza], mas, como são apenas deduzidos, não em mim, mas sim em outros seres pensantes; e a partir disso que primeiramente *infiro* seres pensantes fora de mim. – Em suma: a natureza se torna em mim consciente de si mesma no todo; mas apenas na medida em que ela, a partir da minha consciência individual, se eleva e dela avança para a consciência do ser universal, por meio da explicação segundo o princípio da razão (*Satze des Grundes*). Isso significa que ela pensa as condições unicamente sob as quais uma tal forma, um tal movimento e um tal pensamento dos quais a minha pessoa consiste seriam possíveis. O princípio da razão é o ponto de passagem do particular, que ela mesma é, para o universal, que está fora dela; a marca distintiva de ambos os tipos de pensamento é que o primeiro é – intuição imediata, [enquanto] o último é – dedução.

Em cada indivíduo a natureza contempla a si mesma a partir de uma perspectiva particular. Eu me chamo de *eu*, e tu de *tu*: tu *te* chamas de eu, e *me* chamas de tu: eu estou, para ti, fora de ti, assim como tu estás, para mim, fora de mim. Eu apreendo (*begreife*) fora de mim primeiramente, aquilo que primeiramente me limita; tu, o que te limita; partindo deste ponto nós continuamos a passar por seus próximos elos – mas nós descrevemos linhas bastante distintas, que cruzam aqui e ali, mas em nenhum lugar caminham paralelamente na mesma direção. – Todos os indivíduos possíveis vêm a ser reais, e desse modo também todas as perspectivas possíveis da consciência. Essa consciência de todos os indivíduos, tomada em seu conjunto, constitui a consciência completa que o universo tem de si mesmo; e não há nenhuma outra, pois apenas no indivíduo há completa determinidade e realidade.

O enunciado da consciência de cada indivíduo é indubitável, se ela é realmente a consciência descrita até então; pois essa consciência se desenvolve a partir do curso conforme a leis da natureza; mas a natureza não pode contradizer a si mesma. Se há em algum lugar alguma representação, então tem de haver também

um ser que corresponda à mesma, pois as representações são produzidas apenas simultaneamente à produção do ser que corresponde a elas. – Cada indivíduo é completamente determinado em sua consciência, pois a mesma procede de sua natureza: ninguém pode ter outro conhecimento e outro grau de sua vitalidade (*Lebhaftigkeit*) do que realmente tem. O conteúdo do seu conhecimento é determinado pelo ponto de vista que ele toma no universo. A clareza e vitalidade da mesma é determinada por meio da maior ou menor efetividade que a força da humanidade consegue exteriorizar em sua pessoa. Dê à natureza uma única determinação de uma pessoa, pareça ela tão insignificante quanto se quiser, seja o movimento de um único músculo ou a curva de um cabelo e ela te diria, se ela tivesse uma consciência universal e pudesse te responder, todos os pensamentos que essa pessoa irá pensar em todo o tempo de sua consciência.

Igualmente compreensível se torna, nessa doutrina, o conhecido fenômeno em nossa consciência que chamamos de *vontade* (*Willen*). Um querer (*Wollen*) é a consciência imediata da efetividade de uma de nossas forças naturais internas. A consciência imediata de um esforço dessas forças que ainda não é efetividade, por ser barrado por forças que se esforçam no sentido contrário, é, na consciência, inclinação ou desejo; a luta das forças conflitantes é indecisão; a vitória de uma é a decisão da vontade. Se a força que se esforça é meramente aquela que temos em comum com a planta ou com o animal, então, já sucedeu em nossa essência interior uma separação e uma degradação, o desejo não é adequado ao nosso lugar na série das coisas, mas sim está abaixo do mesmo e pode, de acordo com um determinado uso linguístico, ser chamado de inferior. Se aquele que se esforça é a força inteira e indivisa da humanidade, então o desejo é conforme à nossa natureza e pode ser chamado de superior. O esforço da última, pensado em geral, pode ser chamado, adicionalmente, de uma lei ética. Uma efetividade da última é uma vontade virtuosa, e a ação que daí se segue virtude (*Tugend*). Uma vitória da primeira sem harmonia com a última é não-virtuosa (*Untugend*); uma vitória da mesma sobre a última e contra a sua resistência é vício (*Laster*).

A força que vence a cada vez, vence necessariamente; sua preponderância é determinada por meio do conjunto do universo; desse modo, também pelo mesmo conjunto a virtude, a não-virtude e o vício de cada indivíduo são irresistivelmente determinados. Dê à natureza mais uma vez o movimento de um

músculo, a curva de um único cabelo de um indivíduo determinado, e, se ela pudesse te responder, ela te indicaria todos bons feitos e desfeitos de sua vida do início ao fim. Mas não por isso deixa a virtude de ser virtude, e o vício de ser vício. O virtuoso é uma natureza nobre, o vil uma natureza vil e abjeta, contudo ambas sucedem necessariamente do conjunto da natureza.

Há *remorso*, e ele é a consciência do esforço duradouro da humanidade em mim, mesmo depois dela ser vencida, ligada à sensação desagradável de que ela foi vencida: um penhor inquietante, mas precioso de nossa nobre natureza. Dessa consciência do nosso impulso fundamental surge também a *consciência moral* (*Gewissen*) e a maior ou menor agudez e sensibilidade (*Reizbarkeit*) dela, até a absoluta falta da mesma, em diferentes indivíduos. O vil não é capaz de remorso, pois a humanidade nele não tem sequer a força para lutar contra impulsos inferiores. Recompensa e punição são as consequências naturais da virtude e do vício para a produção de nova virtude e novo vício. Por meio da vitória significativa constante, nossa força própria se dissemina e se fortalece; por meio da falta de toda efetividade ou da derrota constante, ela se torna cada vez mais fraca. – Não obstante, os conceitos de dívida (*Verschuldung*) ou imputação não têm nenhum sentido fora do direito externo. Aquele se endivida, e a ele se imputará a sua contravenção, que compele a sociedade a usar forças artificiais para impedir a efetividade de seus impulsos prejudiciais à segurança universal.

Minha investigação está concluída e minha curiosidade saciada. Sei o que sou, afinal, e no que consiste a essência da minha espécie. Eu sou uma exteriorização, determinada pelo universo, de uma força natural determinada por si mesma. É impossível compreender minhas determinações pessoais particulares *por meio de seus fundamentos*, pois eu não posso penetrar no íntimo da natureza. Mas eu me torno *imediatamente* consciente das mesmas. Sei bem o que eu sou no momento presente, posso me lembrar em grande parte do que eu já fui, e experienciarei o que virei a ser quando eu o vier a ser.

Não pode me ocorrer de achar algum uso dessa descoberta para o meu agir, pois de modo algum sou eu que ajo, mas sim a natureza age em mim; me fazer algo outro do que aquilo para que sou determinado por meio da natureza, a isso não posso querer me propor, pois não me faço, mas sim a natureza me faz e faz tudo aquilo que eu me torno. Posso me lamentar e me alegrar e ser capaz de boas

intenções – não obstante, eu, estritamente falando, não seria capaz disso tudo, mas sim tudo isso vem por si mesmo para mim, quando está determinado a vir para mim –, mas certamente não posso minimamente, através de todo lamento e de toda intenção, mudar aquilo que tenho de me tornar. Estou sob o poder implacável da necessidade rigorosa: se ela me determina a ser um tolo e vil, sem dúvida eu me tornarei um tolo e vil; se ela me determina a ser um sábio e bom, então sem dúvida me tornarei um sábio e bom. Não é sua culpa ou mérito, tampouco a minha. Ela se encontra sob as suas próprias leis, e eu sob as dela: depois de ter compreendido isso, o mais tranquilizante seria submeter também meus desejos a ela, uma vez que meu ser está de fato completamente submetido a ela.

Oh, esse desejo persistente! Pois por que deveria esconder de mim mesmo a melancolia, a repulsa, o horror que, assim que compreendi como a investigação terminaria, tomaram conta de mim? Eu me prometi solenemente que a inclinação não deveria ter nenhuma influência na direção da minha reflexão; e, de fato, não concedi qualquer influência a ela: Mas acaso por causa disso não me seria permitido confessar a mim mesmo ao cabo que esse resultado contradiz meus anseios, desejos e exigências mais íntimos? E como posso, apesar da correção e agudeza afiada das provas que me parece haver nessa consideração, acreditar em uma explicação da minha existência que contradiz tão decisivamente a raiz mais íntima do meu ser e o fim unicamente pelo qual eu gostaria de ser, e sem o qual eu amaldiçoo à minha existência?

Por que meu coração tem de estar de luto e ser partido pelo que apazigua tão completamente o meu entendimento? Como nada na natureza se contradiz, seria só o ser humano um ser contraditório? – Ou talvez não o ser humano, mas sim apenas eu e aqueles iguais a mim? Deveria eu talvez ter me voltado à loucura amigável que me cercava, me mantido na esfera da consciência imediata do meu ser e jamais ter levantado a pergunta sobre os fundamentos da mesma, cuja resposta me faz agora tão miserável? Mas, se essa resposta tem razão, então eu *precisava* levantar aquela pergunta; eu não a levantei, mas sim a natureza pensante em mim a levantou.- Eu fui determinado à miséria, e pranteio em vão a inocência perdida de meu espírito, que jamais poderá voltar.

Mas, coragem! Que todo o resto me abandone, se isso ao menos não me abandonar. – *Por causa da mera inclinação*, e ela jaz ainda tão profundamente

em meu íntimo e parece ainda tão sagrada, certamente não posso deixar de lado o que se segue de fundamentos não-contraditórios; mas talvez eu tenha errado na investigação, talvez tenha apreendido e visto apenas unilateralmente as fontes a partir das quais ela foi conduzida. Eu deveria repetir a investigação a partir da ponta oposta, para que assim tenha um novo ponto de partida para ela: – O que é afinal que me abala e me perturba tanto naquela decisão? O que é que eu gostaria de ter encontrado no lugar dela? Que eu me torne clara agora, antes de qualquer coisa, aquela inclinação que me convoca!

Que eu deveria estar determinado a ser um sábio e bom ou um tolo e vil, que não possa mudar nada nessa determinação, que não deva ter nenhum mérito no primeiro caso e nenhuma culpa no segundo – é isso o que me preenche com repulsa e horror. Aquele fundamento do meu ser e das determinações do meu ser *fora de mim mesmo*, cuja exteriorização ela mesma é determinada por outros fundamentos *fora dele* – foi isso que me abalou tão intensamente. Aquela liberdade que não era de modo algum *a minha própria*, mas sim *a de uma força alheia* fora de mim, e que mesmo nela era apenas uma meia liberdade, *condicionada* – era ela que não me bastava. Eu mesmo, aquilo de que eu estou consciente como de mim mesmo, como de minha pessoa, e que naquela doutrina aparece apenas como mera exteriorização de um algo mais elevado – eu quero eu mesmo ser independente, não ser em outro e por meio de outro, mas sim para mim mesmo ser algo; e quero, enquanto tal, ser eu mesmo o fundamento último das minhas determinações. Quero tomar o lugar que aquela força natural originária toma naquela doutrina; apenas com a diferença de que a maneira das minhas exteriorizações não seria determinada por forças estranhas. Quero ter uma força própria de me exteriorizar de diversas maneiras, igual àquelas forças naturais, e que se expressa da maneira que se expressa sem nenhuma outra razão a não ser por assim se expressar; mas não, como aquelas forças naturais, porque isso ocorre nesse momento sob essas condições externas.

Qual deve ser então, segundo esse meu desejo, o assento e centro daquela força própria do Eu? Claramente não meu corpo, o qual eu, pelo menos segundo seu ser, se não também segundo suas determinações ulteriores, deixo prontamente valer como uma exteriorização das forças naturais; também não as minhas inclinações naturais, que eu tomo como uma relação dessas forças com a

minha consciência. – Então, segundo meu pensamento e meu querer (*Wollen*). Eu quero querer com liberdade segundo um conceito de finalidade (*Zweckbegriffe*) livremente desenvolvido, e essa vontade, como fundamento pura e simplesmente último, que não é determinado por nenhum outro possível mais elevado, deve mover e formar imediatamente o meu corpo e, por meio dele, o mundo que me circunda. Minha força natural ativa deve estar submetida apenas à vontade e simplesmente não ser posta em movimento por nada fora ela. Assim deve ser: deve haver um melhor, segundo leis espirituais; eu devo ser capaz de procurá-lo com liberdade até encontrá-lo e de reconhecê-lo enquanto tal, quando tiver o encontrado, e deve ser minha culpa se eu não o encontrar. Esse melhor eu devo poder querer, simplesmente porque eu o quero: e se eu quiser algo diferente no lugar dele, devo eu ter a culpa por isso. Dessa vontade deve se seguir a minha ação, de modo que não deva haver nenhuma outra força possível de minha ação senão a minha vontade. Apenas então minha força, determinada por minha vontade e por sua sujeição a ela, deve intervir na natureza. Eu quero ser o senhor da natureza, e ela deve ser minha serva; eu quero ter uma influência sobre ela que seja conforme à minha força, mas ela não deve ter nenhuma influência sobre mim.

Este é o conteúdo dos meus desejos e de minhas exigências. Uma investigação que satisfizes ao meu entendimento foi inteiramente contrária a eles. Se, de acordo com os primeiros, eu deveria ser completamente independente da natureza e, de maneira geral, de toda e qualquer lei que eu não dê a mim mesmo, sou porém, de acordo com a segunda, um elo completamente determinado na corrente da natureza. Se uma tal liberdade como a que eu desejo é também ao menos pensável e, no caso dela dever sê-lo, se não haveria em uma investigação completa e exaustiva razões que me compeliriam a tomar a mesma como *real* e a atribuí-la a mim – pelo que, desse modo, o ponto de partida da investigação anterior seria refutado -: esta é a questão.

Eu quero ser livre da maneira indicada: eu quero eu mesmo fazer com que eu seja aquilo que serei. Eu teria, desse modo – isto é o que mais causa estranhamento e o que à primeira vista parece absurdo no que há neste conceito – eu teria, de um certo de ponto de vista, de já ser aquilo que eu devo vir a ser antes de sê-lo, para que possa também me fazer sê-lo; eu precisaria ter uma espécie dupla de ser, de modo que o primeiro conteria o fundamento de uma determi-

nação do segundo. Caso observe agora além disso minha consciência imediata no querer, encontro o seguinte: eu tenho o conhecimento de várias possibilidades de ação, entre as quais, pelo que me parece, eu posso escolher qual eu quero. Atravesso a extensão das mesmas, o expando, torno as possibilidades individuais claras para mim, as comparo entre si e pondero a respeito delas. Finalmente, escolho uma dentre todas, determino-a segundo a minha vontade, e se segue, da decisão da vontade, uma ação em conformidade a ela. Aqui, todavia, sou antes, no pensamento da minha finalidade (*Zwecks*), aquilo que serei *realmente* depois, e como consequência desse pensamento, por meio do querer e da ação; eu sou antes como pensante o que sou depois, por força do pensamento, como agente. Eu faço a mim mesmo: meu ser por meio do meu pensar; meu pensamento pura e simplesmente por meio do pensamento. – Pode-se também pressupor um estado de indeterminidade anterior a um estado determinado de uma exteriorização da mera força natural, como por exemplo de uma planta, no qual uma multiplicidade rica de determinações é dentre as quais ela, deixada a si mesma, poderia tomar. Esse possível múltiplo está fundamentado *nela*, em sua força própria; mas não é, todavia, *para ela*, pois ela não é capaz de conceitos, ela não pode escolher, ela não pode trazer um fim para a indeterminidade por meio de si mesma; são fundamentos exteriores de determinação que têm de limitá-la a uma de todas [as determinações] possíveis, no que ela não pode ela mesma se limitar. A sua determinação não pode se encontrar nela antes de sua determinação, pois ela só tem uma maneira de ser determinada – segundo o seu ser. Por isso se chegou ao ponto em que eu me senti acima compelido a afirmar que a exteriorização de toda força tem de receber a sua determinação completa de fora. Eu pensei sem dúvida apenas nessas forças que se exteriorizam somente por meio de um ser, mas que são incapazes de consciência. Delas vale também a afirmação acima sem a menor limitação; entre inteligências não ocorre o fundamento dessa afirmação, e parece, desse modo, apressado estendê-la também a elas.

Liberdade, tal como ela foi exigida acima, só é pensável em inteligências, mas, nelas, ela é sem dúvida alguma pensável. Também sob essa pressuposição tanto o ser humano quanto a natureza são perfeitamente concebíveis (*begreiflich*). Meu corpo e a minha capacidade de atuar no mundo dos sentidos (*Sinnen-Welt*) são igualmente, como no sistema acima, a exteriorização de forças naturais limita-

das; e minhas inclinações naturais são as relações dessa exteriorização com a minha consciência. O mero conhecimento daquilo que é sem a minha intervenção surge, sob a pressuposição de uma liberdade, do mesmo modo que naquele sistema; e até esse ponto ambos estão de acordo. Segundo aquele porém – e aqui se ergue a disputa de ambas as doutrinas – segundo aquele, a capacidade da minha efetividade sensível permanece sujeita à natureza, é colocada continuamente em movimento por essa mesma força que também a produziu, e o pensamento, nesse todo, apenas observa; segundo o [sistema] atual essa capacidade, uma vez que ela exista, está submetida a uma força elevada acima da natureza e completamente livre das leis da mesma, a força do conceito de finalidade (*Zweckbegriffes*) e da vontade. Ao pensamento não cabe mais a mera observação, mas sim o efeito parte dele mesmo. Lá há forças exteriores, invisíveis a mim, que trazem um fim à minha indecisão e que limitam em algum ponto a minha efetividade, assim como a consciência da mesma, a minha vontade, de maneira semelhante a como a efetividade por si mesma indeterminada da planta é limitada: aqui sou Eu mesmo quem, independentemente e livre das influências de todas as forças externas, traz um fim para a indecisão e se determina pelo conhecimento livre, produzido dentro de si, do melhor.

Qual de ambas as opiniões eu devo tomar? Serei eu livre e independente ou serei eu nada em mim mesmo e somente fenômeno de uma força alheia? Tornou-se agora claro para mim que nenhuma de ambas as afirmações está suficientemente fundamentada. A favor da primeira não há nada senão a sua mera pensabilidade; a favor da última eu estendo uma proposição, em si mesmo e em seu âmbito completamente verdadeira, para além do que basta ao seu fundamento próprio. Se a inteligência é mera exteriorização da natureza (*Natur-Außerung*), então faço muito bem de estender aquela proposição a ela; mas, se ela o é: esta é de fato a questão; e ela deve ser respondida por meio de deduções a partir de outras proposições, e não se pressupor uma resposta unilateral já no início da investigação e dela deduzir novamente o que eu mesmo introduzi primeiramente nela. Em suma: não se pode provar a partir de razões nenhuma das duas opiniões.

Tampouco a consciência imediata decide algo nessa questão. Não posso estar consciente nem das forças exteriores que me determinam no sistema da necessidade universal, nem da minha própria força, por meio da qual, no sistema da

liberdade, eu determino a mim mesmo. Seja qual for a opinião que eu, desse modo, quiser tomar, eu a tomo simplesmente por tomá-la.

O sistema da liberdade satisfaz, o oposto a ele mata e aniquila o meu coração. Estender-se frio e morto e apenas observar a alternância de acontecimentos, [ser] um [mero] espelho que serve de suporte para as formas que [me] sobrevoam – esta existência me é insuportável, eu a desdenho e a amaldiçoar. Eu quero amar, eu quero me perder no envolvimento, me alegrar e me entristecer. O objeto supremo para mim desse envolvimento sou eu mesmo; e aquilo em mim unicamente pelo que eu poderia realizar esse envolvimento é o meu agir. Quero fazer tudo da melhor maneira possível; quero me alegrar comigo mesmo quando fizer algo de certo, e me entristecer comigo mesmo quando fizer algo de errado; e mesmo essa tristeza será doce; pois ela é o envolvimento comigo mesmo e o penhor do aprimoramento futuro. – Apenas no amor está a vida, sem ele há apenas a morte e a aniquilação.

Mas frio e rude o sistema oposto afronta e zomba esse amor. Eu não sou e eu não ajo, se dou ouvidos ao mesmo. O objeto da minha inclinação mais íntima é um desvario, um engano grosseiro que se pode provar como tal de maneira [facilmente] compreensível. Em lugar da minha força, há e age uma força alheia inteiramente desconhecida a mim; e me é completamente indiferente como ela se desenvolve. Envergonhado, permaneço com minha inclinação terna e com minha boa vontade; e ruborizo diante daquilo que reconheço (*erkenne*) em mim como o melhor e em função do que eu preferiria estar sozinho do que diante de uma estupidez risível. O meu sagrado é entregue à zombaria.

Sem dúvidas foi o amor a esse amor, o interesse por esse interesse que me impulsionou anteriormente, sem que eu tivesse consciência disso, em vez de eu ter alçado essa investigação – que agora me confunde e me leva ao desespero – sem que tenha me tomado por livre e autônomo (*selbstständig*). Sem dúvida foi por esse interesse que confeccionei, até ser convencido disso, uma opinião que não tem nada a seu favor a não ser a pensabilidade que lhe é própria, assim como a impossibilidade de provar a opinião oposta; foi esse interesse que fez com que eu me mantivesse até agora na empresa de querer continuar a esclarecer a mim mesmo e à minha capacidade.

O sistema oposto, seco e sem coração, mas inesgotável em explicações, explica

ele mesmo meu interesse pela liberdade, essa minha repulsa contra a opinião que conflita com ela. Ele explica tudo que alego a partir da minha consciência contra o mesmo, e sempre que digo que ela se comporta desse de daquele jeito, ele me responde igualmente seco e sem pudores; o mesmo eu também digo, e eu digo para ti, além disso, as razões pelas quais é necessário que seja assim. Tu te ergues, e responderás a todas as minhas acusações falando do teu coração, do teu amor, do teu interesse, no ponto de vista da consciência imediata de teu si; e tu o confessas ao dizer que tu mesmo és o interesse supremo do seu interesse. E além disso é de fato conhecido e já foi discutido acima, que esse Tu pelo qual tu tanto te interessas, na medida em que não é efetividade, é porém ao menos *impulso* da sua própria natureza interna; é sabido que todo impulso, na medida em que é impulso, retorna a si mesmo e se leva à efetividade; e, desse modo, é compreensível como esse impulso teria de se exteriorizar necessariamente na consciência como amor e interesse por um atuar livre e próprio. Se passares desse ponto de vista estreito da consciência de si e tomares o ponto de vista mais elevado da visão conjunta do universo, que de fato prometeste a ti mesmo tomar, então se tornará claro para ti que o que tu chamaste de teu amor não é teu amor, mas sim um amor alheio; o interesse da força natural originária em ti de manter a si mesma enquanto uma tal força.

Então, não clame mais para ti o seu amor; pois, além de tudo, se ele pudesse provar algo, mesmo a pressuposição dele é incorreta. *Tu não amas* a ti, pois tu nem sequer és; é a natureza em ti que se interessa por preservar a si mesma. Que, não obstante o fato de que na planta haja um impulso próprio de crescer e de se formar, a efetividade determinada desse impulso, contudo, dependa de forças que jazem fora dela, isso você concede sem resistência. Emprastes a essa planta por um instante consciência, e ela sentirá dentro de si o seu impulso de crescer com interesse e amor. Convença-a por meio de fundamentos racionais de que esse impulso para si mesmo não consegue nada por si, mas sim que a medida de sua exteriorização é sempre determinada por meio de algo fora dele; ela falará talvez então do mesmo modo que tu a pouco falaste; ela esperneará, o que se pode perdoar em uma planta, mas de forma alguma convém a ti enquanto um produto superior da natureza, que a pensa em seu todo.

O que eu poderia objetar a essa representação? Caso me encontre sobre o seu

solo e o seu fundamento, sobre o tão clamado ponto de vista da uma visão conjunta do universo, então, sem dúvida, tenho de me calar ruborizado. A questão é então se eu me coloco, para início de conversa, nesse ponto de vista, ou se me mantenho nos confins da consciência-de-si imediata; se o amor deve ser subordinado ao conhecimento ou o conhecimento ao amor. A última alternativa tem uma reputação ruim com [todas] pessoas dotadas de entendimento, a primeira me faz indescritivelmente miserável, pois me destrói por meio de mim mesmo. Não posso fazer a última sem parecer tolo e imponderado para mim mesmo; não posso fazer a primeira sem aniquilar a mim mesmo.

Indeciso também não posso ficar: toda a minha tranquilidade e dignidade dependem da resposta a essa pergunta. É igualmente impossível para mim me decidir: simplesmente não tenho nenhum fundamento para a decisão, quer a favor de uma, quer a favor da outra.

Condição insuportável de incerteza e indecisão! Pela melhor e mais corajosa decisão da minha vida tive de cair em ti! Que força pode me salvar de ti, que força pode me salvar de mim mesmo?