

# Da *Perfectibilité* à *Bildsamkeit*. A ascendência rousseauniana da antropologia de Fichte\*

From *Perfectibility* to *Formability*. The Rousseauian Ancestry of Fichte's Anthropology

Marco Rampazzo Bazzan

marco.bazzan@ufes.br

(Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, Brasil)

Matteo Vincenzo D'Alfonso

dalfonso@unife.it

(Università degli Studi di Ferrara, Ferrara, Itália)

**Resumo:** Este artigo investiga como Fichte elabora sua antropologia em Jena com o intuito de resolver a questão levantada por Rousseau sobre a ambivalência do processo de civilização. A solução fichteana caracteriza-se pela tentativa de conceber um equilíbrio dinâmico entre natureza e liberdade que se realizaria com a educação [*Bildung*] em vista de um progresso moral na esteira de Kant. Nesta perspectiva e com base no entendimento de Koselleck da Perfectibilidade, o artigo ilustra como as categorias das Pulsões e do Esforço permitem um avanço na concepção do homem como ser histórico, inaugurada por Rousseau no *Segundo Discurso*.

**Abstract:** This paper highlights how Fichte develops his anthropology by trying to solve the fundamental question raised by Rousseau about the ambivalence of modern civilization process. Fichte's solution consists in conceiving a dynamic balance between nature and freedom that would be achieved in education within the horizon of moral progress in the wake of Kant. Based on Koselleck's understanding of Perfectibility, this article shows how Fichte's conception of drives and efforts allows an advance in the conception of man as a historical being, inaugurated by Rousseau in the *Second Discourse*.

**Palavras-chave:** Fichte; Rousseau; Perfectibilidade; antropologia; segunda natureza, *Bildsamkeit*.

**Keywords:** Fichte; Rousseau; Perfectibility; anthropology; second nature; Formability.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i2p13-32>

## 1. A ambivalência da perfectibilidade: Koselleck leitor de Rousseau

No ensaio "*Fortschritt*" und "*Niedergang*" - *Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe*, Reinhart Koselleck homenageia a agudeza de Jean Jacques Rousseau por ter feito de "progresso e decadência uma nova fórmula complementar" (Koselleck,

\* Marco Bazzan é o autor principal dos parágrafos 1, 2, 5 enquanto Matteo V. d'Alfonso é o autor principal dos parágrafos 3, 4, 6. O texto foi traduzido do italiano para o português por Marco Bazzan.

2006, p. 176). De acordo com Koselleck, cunhando o termo “perfectibilidade”, o autor genebrês elaborou “um modelo conceitual” [*Denkmodell*], “conscientemente hipotético, e que é apto para compreender muitos conteúdos de experiência da modernidade, isso é, nosso tempo” (idem, p. 177). Percebendo com clareza o caráter irreversível dos processos socioeconômicos em andamento ao longo do Século das Luzes - a formação do Estado-Nação e o início da Revolução Industrial -, ele teria apreendido com perspicácia o fato de que todo progresso é acompanhado, inevitavelmente, de fenômenos de decadência. Contudo, de acordo com Koselleck, Rousseau mostra ter entendido o que as experiências dramáticas do século XX viriam ilustrar para nós de maneira patente: “a ser mais intenso o progresso, maior é a capacidade humana para produzir catástrofes” (o descobrimento da energia nuclear abre o caminho para o extermínio do gênero humano, o uso do gás abre a possibilidade das câmeras de gás etc.). Sendo assim, a correlação entre progresso e decadência marca de maneira irremediável o destino trágico do homem moderno: “quanto mais o homem é levado a se perfeiçãoar, tanto maiores são as possibilidades de que ele perca sua integridade” (idem, *ibidem*).

A percepção da natureza ambivalente do progresso é, sem nenhuma dúvida, um dos resultados mais consideráveis e influentes do diagnóstico da sociedade de seu tempo que Rousseau alcançou em seus primeiros *Discursos*. No *Discurso sobre as ciências e artes*, ele denunciou o fato de que os progressos das ciências e das artes têm sua contraparte na decadência dos costumes; enquanto que, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, ele destacou o quanto os progressos da civilização são sempre acompanhados das mais significativas desigualdades econômicas, sociais e políticas. Sendo assim, ele elabora e apresenta para sua geração (e para as seguintes) uma questão fundamental que marca profundamente o homem moderno: como é possível uma nova articulação virtuosa entre política, moral e ciência no seio de uma mudança paradigmática?

A leitura de Koselleck permite contextualizarmos a “mudança paradigmática” que acabamos de evocar: Rousseau viveu e escreveu no seio da época que Koselleck chama de *Sattelzeit*, a época limiar<sup>1</sup> que se caracterizaria pelas transformações semânticas dos termos da tradição da filosofia prática e o correlativo surgimento de conceitos destinados a configurar o horizonte do homem moderno - os conceitos históricos fundamentais ou conceitos políticos modernos - (Koselleck, 1972). O “progresso” é um desses conceitos fundamentais cuja aparição e incorporação nas exposições, naquele momento, ilustra de maneira exemplar as transformações semânticas da *Sattelzeit*. Sendo assim, em um dos verbetes mais emblemáticos e, neste sentido, mais bem-sucedidos do *Dicionário dos Conceitos históricos fundamentais* (*Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache*

---

<sup>1</sup> Sobre a *Sattelzeit*: Silva, 2009; D'Assunção, 2016.

in Deutschland), Koselleck descreve como, no final do Século das Luzes, o progresso “se torna um conceito histórico capaz de recolher em si experiências significativas”, subsumindo “a soma de todos os progressos” setoriais (nas ciências e nas artes) que, até então, haviam definido as experiências de um progresso concreto. Nesse momento, o progresso generalizar-se-ia em um “singular coletivo”, e traçaria um “horizonte de expectativa”, tornando-se “agente histórico” e “sujeito de si mesmo” (Koselleck 1976, p.384-388).

Forjando o conceito de perfectibilidade, Rousseau apreendeu exatamente a problematidade dessa passagem paradigmática que se caracteriza por uma nova concepção da História, inaugurando a compreensão do homem como agente histórico (Koselleck, 2013). Segundo Rousseau, o homem distingue-se do animal pela liberdade, ou seja, pela capacidade de escolher, e pela perfectibilidade, isso é, pela capacidade de se aperfeiçoar. Koselleck salienta que a perfectibilidade<sup>2</sup> não indica apenas uma determinação empírico-histórica, mas muito mais uma categoria antropológica, ou seja, “meta-histórica”: “ela define o caráter fundamental do homem como ser histórico, ou seja, condição de toda história possível” (Koselleck, 2006, p. 176; Koselleck 1975, p. 378).<sup>3</sup>

## 2. Fichte leitor de Rousseau

A homenagem de Koselleck à perspicácia de Rousseau abre a possibilidade de entendermos a complexidade da questão, colocada por esse último, aos leitores de sua época. A partir das resenhas assinadas por Lessing (Lessing, 1924; Pasqualucci, 1969), sabemos que as teses de Rousseau foram amplamente debatidas também nos territórios de língua alemã (Trousson, 1969; Tente, 1974; Mounier, 1980); e, entre os leitores alemães do autor genebrês, um dos mais atentos foi, sem dúvida, Johann Gottlieb Fichte. A leitura dos primeiros *Discursos* influenciou o jovem filósofo tão profundamente ao ponto de orientar suas primeiras elaborações filosóficas. De acordo com Reiner Preul, podemos encontrar algum traço de sua leitura do *Segundo Discurso* já na *Oratio Valedictoria*, que o juveníssimo Fichte apresentou como trabalho de conclusão de seus estudos no Colégio de Pforta, em 1780 (Preul, 1969, p. 19). Anthony La Vopa salienta que a denúncia da relação problemática entre sentimento e razão, a crítica da sociedade - na qual Fichte via dominar o luxo, a tendência ao isolamento e a opressão dos sentimentos de sociabilidade (como o amor pátrio, o amor ao próximo e a compaixão) -, presentes nos melancólicos *Pensamentos casuais*

---

2 Para um detalhamento da categoria de Perfectibilidade, cf. Hornig, 1980.

3 Luca Fannesu (2011) salienta que Rousseau, “grande observador das ambiguidades da natureza [...], é também quem começa a indicar com decisão um novo caminho: para entender a natureza do homem, é preciso vê-lo colocado em um processo - a história - e em um contexto - a sociedade - que constituem seus caracteres até se tornarem sua segunda natureza” (p.127-128).

em uma noite insone (Fichte, 1962), escritos em 24 de julho de 1788, representam um eco das célebres teses rousseauianas (La Vopa, 2001, p. 28).<sup>4</sup> Para além dessas indicações anedóticas, a profundidade do impacto do diagnóstico de Rousseau sobre o pensamento do jovem Fichte foi destacado, com grande clareza e precisão, por Francesco Moiso. Indicando, na formação e funcionamento do Esforço [*Streben*], a figura basilar do curso *De officiis eurditorum* - que Fichte ministrou ao longo de dois semestres em 1794-1795 -, ele, junto com elementos de continuidade com o genebrês, destacou também os traços decisivos da diferença entre os dois pensadores.

Diferente é, basicamente, a maneira como os dois autores concebem a condição natural e, por conseguinte, a saída dessa situação pelo desenvolvimento do entendimento e exercício da liberdade - as duas funções que distinguem o homem do animal. De acordo com Moiso, o pessimismo rousseauiano frente à cultura encontra sua origem na “contradição entre o caráter necessariamente estático da satisfação” - um caráter que seria assegurado “pelo estado de natureza entendido como um mínimo de ação”<sup>5</sup> - e o “caráter fortemente dinâmico do que representa o elemento decisivo do ser humano; entre o aspecto natural e o aspecto espiritual do homem, entre naturalidade e espiritualidade” (Moiso, 1978, p. 17). Trata-se de uma diferença decisiva para entender a recepção da perfectibilidade por Fichte.

Ora, a tensão entre os dois polos mencionados, e o questionamento sobre uma articulação possível entre eles define a “questão rousseauiana” com a qual Fichte se defronta a partir da leitura do *Segundo Discurso*. Trata-se do problema da compatibilidade entre natureza e cultura. Sua solução depende, para Fichte, da resposta a uma questão especulativa prévia que concerne “à possibilidade de se pensar um equilíbrio dinâmico, e não apenas estático; ou fazer da espontaneidade uma ‘segunda natureza’” (Moiso, 1978, p. 17).

O intento de conceber um equilíbrio dinâmico orienta criticamente a recepção da perfectibilidade [*Perfektibilität*] por Fichte, bem como sua concepção do aperfeiçoamento [*Vervollkommung*] a partir da leitura de Kant, com o qual compartilha a necessidade de fundamentar o progresso com base no aperfeiçoamento moral. Em Fichte, a perfectibilidade descreve o desenvolvimento da espontaneidade no âmbito de sua possível manifestação moral no mundo sensível, mediante a vontade. Teorizando sobre uma “cultura da sensibilidade”, que varia em função da

---

4 Podemos concordar com essa observação ao entender “eco” não como uma referência direta a Rousseau - isso seria errado na medida em que o texto de Rousseau não aparece na série de escritos citados por Fichte nessa circunstância -, senão como uma referência ao fato de que Fichte compartilha com Rousseau um olhar crítico, um sofrimento que o predispõe a uma leitura atenta e empática da obra de Rousseau e que podemos datar, com certeza, só a partir de 1790, desde o encontro com sua futura esposa em Zurich. Cf.: Bazzan, 2017, p. 48-49.

5 Starobinski descreve assim o equilíbrio estático do estado de natureza de Rousseau: “no horizonte limitado do estado de natureza, o homem vive em um equilíbrio que não o opõe ainda ao mundo. Ele não conhece nem o trabalho (que o oporá a natureza) nem a reflexão (que o oporá a si mesmo e aos seus semelhantes)” (2011, p. 41).

época e do caráter individual - segundo a qual, a natureza se coloca em relação com a sensibilidade mediante desejos, necessidades, satisfações, ações -, Fichte não entende mais a questão, como Rousseau no *Segundo Discurso*, nos termos de um “mecanismo de sentidos”, mas como “um organismo que se formou com o homem e que, em qualquer caso, lida com a vida cultural do homem pelo esforço que está presente nela” (Moiso, 1978, p. 280; Bazzan, 2019a, p. 33).

Neste ensaio, vamos ressaltar a influência decisiva que os escritos de Rousseau desempenham na elaboração da antropologia fichteana e em sua teoria das pulsões, e como essa influência contribui para fazer do homem um sujeito, pela primeira vez, autenticamente histórico, ou seja, sujeito a uma contínua formação de si. Na *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant havia expressado, com certeza, a ambivalência da perfectibilidade por meio da figura do antagonismo (Kant, 1969, p. 20). Todavia, em Fichte, podemos encontrar não apenas o uso da expressão, mas, sobretudo, a centralidade que esse conceito desempenha naquelas partes de seus escritos que definem os caracteres salientes de sua antropologia e que são funcionais para a elaboração tanto da *Doutrina da ciência*, quanto das ciências particulares do Direito e da Moral.<sup>6</sup> Portanto, nosso objetivo é ilustrar como Fichte elabora uma solução à questão colocada por Rousseau nos primeiros *Discursos*, trabalhando, na construção de sua teoria das pulsões [*Triebe*], materiais presentes em outros textos de Rousseau<sup>7</sup>, em particular no *Emílio* e no *Contrato social*.<sup>8</sup>

### 3. A perfectibilidade em Rousseau

Antes de tudo, cabe analisar a perfectibilidade no *Segundo Discurso*<sup>9</sup> para entendermos os elementos rousseauianos que Fichte recupera em sua antropologia. Na concepção antropológica de Rousseau, junto com a liberdade, a perfectibilidade desempenha um papel fundamental para diferenciar o gênero humano das outras

---

6 Em Fichte, os ecos e as temáticas do *Segundo Discurso* aparecem sempre na confrontação com textos kantianos, em particular aquele da *Religião dentro os limites da simples razão*. Todavia, Rousseau serve para Fichte elaborar uma posição própria, retificando posições kantianas (Bazzan, 2017).

7 Como destacou Rubens Torres Filho com respeito à crítica ao autor do *Emílio* em 1794, a “prática interpretativa de Fichte” consiste em “uma sistemática abertura de clareiras na teoria de Rousseau, a instauração, no interior de Rousseau, de um vazio que coincidirá com o espaço teórico da Filosofia de Fichte quando ‘descreve a razão em repouso’ desenharia em negativo” (Torres Filho, 1970, p. 23).

8 Cabe lembrar que Rousseau procura resolver esta questão tanto no *Contrato social*, como no *Emílio* e na *Nova Heloísa*. De acordo com Etienne Balibar, esses três textos, publicados em 1762, representam três soluções (não necessariamente integráveis) para formalizar a estrutura da comunidade como sistema de relações e no propósito de resolver “a questão sem solução de comunidade, ou seja, um laço social compatível com a voz da natureza que o *Segundo Discurso* havia apresentado em termos radicalmente negativos, e quase niilistas” (Balibar, 2011, p. 182).

9 Sobre a perfectibilidade em Rousseau: Santos, 2013.

espécies animais.<sup>10</sup> Enquanto a liberdade constitui uma diferença metafísica, a perfectibilidade está na origem das diferenças físicas, tanto do homem frente ao animal, como dos homens entre si. Sendo assim, Rousseau salienta:

Há uma outra qualidade muito específica que os distingue e sobre a qual não pode haver discussão: é a faculdade de aperfeiçoar-se [Perfectibilidade]. Faculdade que, ajudada pelas circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside entre nós tanto na espécie quanto no indivíduo, ao passo que um animal é, ao final de alguns meses, o que será a vida inteira, e sua espécie é, ao final de mil anos, o que ela era no primeiro desses mil anos (Rousseau, 2008, p. 56).

De acordo com Rousseau, a perfectibilidade possibilita ao homem se formar de maneira autônoma, e se afastar da condição natural originária. Esse afastamento não é apenas educação, mas também alienação da sua natureza originária. De fato, ao apreender a satisfazer de maneira sempre mais eficaz suas carências, o homem descobre novas necessidades que, dia após dia, excedem suas necessidades simplesmente físicas, desencadeando necessidades imateriais. Trata-se de um processo no qual Rousseau reconhece o surgimento e o desenvolvimento da cultura e que contempla a colaboração de duas esferas da atividade humana: a esfera afetiva e a esfera intelectual:

Não importa o que digam os moralistas, o entendimento humano deve muito às paixões, as quais, na opinião geral, também lhe devem muito. É pela atividade delas que nossa razão se aperfeiçoa. Só buscamos conhecer porque desejamos usufruir, e não é possível conceber por que motivo se daria o trabalho de raciocinar quem não tivesse desejos nem temores. As paixões, por sua vez, têm sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas com as ideias que se pode fazer delas ou, então, pelo simples impulso da natureza; e o homem selvagem, privado de todo tipo de luzes, experimenta apenas as paixões dessa última espécie. Seus desejos não excedem suas necessidades físicas (Rousseau, 2008, p. 57).

Como se vê, para Rousseau, haveria uma relação estreita entre paixões e conhecimentos, ou seja, o processo de troca contínua entre desejos, necessidades e técnicas pavimentaria a história do homem, primeiramente, afastando-o do estado de natureza originário e, mais tarde, também da condição de “homem selvagem”. Dessa maneira, Rousseau esboça de maneira literária e conjectural a história do devir do gênero humano, na qual se assiste ao complicar-se e co-implicar-se das esferas prática e teórica: a novos sentimentos, correspondem novos saberes, e novos saberes introduzem um saber-fazer mais articulado; por sua vez, esse saber-fazer produz no ânimo sentimentos até então desconhecidos. Sendo assim, distinguem-se e articulam-se entre si as diferentes etapas do gênero humano, cuja correta sucessão, Rousseau pretende reconstruir sob a forma de seu percurso conjectural. Definindo

---

<sup>10</sup> Para um detalhamento da articulação problemática entre perfectibilidade e liberdade, a partir das leituras clássicas de Rousseau (Derrida, Goldschmidt, Guichet, Starobinski), cf. Arco Júnior, 2019.

sua metodologia, Rousseau critica a posição dos filósofos modernos como Hobbes.<sup>11</sup>

O filósofo inglês haveria oferecido uma descrição incoerente da relação originária entre o desenvolvimento racional e o afetivo, conjecturando que, já no estado de natureza - isso é, para Rousseau, em uma condição originária anterior à incontável série de experiências necessárias para o homem chegar a uma certa maturação teórica - o homem estava dotado de uma razão calculadora. Só possuindo essa faculdade, ele teria podido entrar num pacto que pressuporia a capacidade de comparar seu interesse em se conservar, e o interesse em assegurar seu *jus ad omnia*, para, logo em seguida, escolher o primeiro. Rousseau comenta o fluxo dessa reconstrução conjectural da história do gênero humano com uma série de observações que ilustram sua dinâmica complexa, e que fazem do percurso do progresso humano um movimento de constante afirmação de si.<sup>12</sup> A abordagem de Rousseau encontra sua inspiração com toda evidência, primeiramente, em Locke, e, depois, em Condillac.<sup>13</sup>

Contudo, Rousseau inova esse modelo sob dois aspectos que serão fundamentais para Fichte, e que caracterizaram a maneira singular com que o filósofo alemão se apropria da herança rousseauiana. Primeiramente, a importação da historicidade

---

11 Para um detalhamento da diferença entre o método conjectural de Rousseau e a gênese de Hobbes cf. Radica, 2008, p. 64-66.

12 Eis as passagens mais significativas no *Segundo Discurso*: “O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência; seu primeiro cuidado foi o de sua conservação. Os produtos da terra lhe forneciam todos os socorros necessários; o *instinto* o levou a utilizar-se deles” (Rousseau, 2008, p. 80); “À medida que o gênero humano se ampliou, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la em sua maneira de viver [...] Essa *aplicação reiterada dos diversos seres a si mesmos*, e de uns aos outros, deve naturalmente ter engendrado no espírito do homem as *percepções de certas relações* [...] As novas luzes resultantes desse desenvolvimento aumentaram sua superioridade sobre os outros animais, dando-lhe consciência disso (p. 81-82); “Eis como os homens puderam imperceptivelmente *adquirir uma ideia grosseira* dos compromissos mútuos e da vantagem de cumpri-los, mas somente na medida em que o interesse presente e sensível pudesse exigir isso” (p. 83); “Esses primeiros progressos permitiram finalmente ao homem fazer outros mais rápidos. *Quanto mais o espírito se esclarecia, mais a indústria se aperfeiçoava* [...] Os primeiros progressos do coração foram o efeito de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos; o hábito de viver juntos fez nascer *os mais doces sentimentos que os homens conhecem*, o amor conjugal e o amor paterno” (p. 84); “Nessa nova situação [...] os homens, gozando de um lazer maior, dedicaram-no a obter vários tipos de comodidades desconhecidas de seus pais” (p. 85); “À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração se exercitam, o gênero humano continua a se domesticar, as ligações se estendem e os laços se estreitam” (p. 86); “É assim que a desigualdade natural se desdobra imperceptivelmente com a desigualdade de arranjo, e as diferenças dos homens, desenvolvidas pelas das circunstâncias, tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos, e começam a influir na mesma proporção sobre a sorte dos indivíduos [...] Eis, então, *todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em jogo, o amor-próprio interessado, a razão tornada ativa e o espírito chegando quase à perfeição de que é capaz*” (p. 92, grifo nosso).

13 Isso se torna evidente na maneira pela qual ele concebe a razão como um instrumento que, paulatinamente, é afinado pelos seres humanos, seja na condição e indivíduos, seja enquanto espécie; num caso, ao longo de sua experiência individual no mundo; no outro, ao longo de seu caminho através das épocas (cf. Condillac, 1984, p. 187). Sobre esta questão, cf. Radica, 2008, p. 442-449.

do devir humano<sup>14</sup> possibilita a Fichte construir uma relação dinâmica entre natureza e cultura, colocando os dois planos numa continuidade mais estreita do que exigia a fratura tradicional entre eles.<sup>15</sup> A cultura estratifica-se nos caracteres naturais, desenvolvendo uma segunda natureza cuja evolução deve ser investigada com base em seus princípios específicos. Embora sejam diferentes daqueles da primeira natureza, esses princípios estão com eles numa relação de proximidade e conexão, e evoluem seguindo um dinamismo, por sua vez, “natural”, na medida em que, nesse processo, muda a própria natureza do homem. Depois, a abordagem rousseuniana trata a relação entre natureza e cultura com enfoque na coimplicação dos planos teórico e prático, e apresenta os desenvolvimentos dos dois planos como um crescimento contextual de ambos.

Como esclarecido anteriormente, o processo de aperfeiçoamento que norteia a formação cultural gradual do homem prevê que toda competência teórica corresponda a um nível determinado de habilidade prática, desencadeando, por sua vez, uma manifestação afetiva específica e assim por diante. Esse aspecto desempenha um papel fundamental na recepção fichteana da perfectibilidade. Com base na perspectiva transcendental e no primado da razão prática, Fichte pretende fornecer uma justificação genética para esta coimplicação entre teórico e prático que Rousseau narra de maneira apenas conjectural. Nessa ótica, desempenham um papel essencial tanto o *esforço* quanto a noção de *pulsão* que deriva dele, e isso em uma dupla relação, por um lado, com o *sentimento* e, por outro, com o *conceito*.<sup>16</sup>

Agora cabe esclarecermos em que termos Fichte se apropria da perfectibilidade. Se, em Rousseau, essa figura era caracterizada pela ambivalência - primeiramente afastando e, depois, alienando inexoravelmente a humanidade de sua natureza originária - ela, para Fichte, é o caráter positivo no qual se manifesta concretamente a liberdade humana que começa seu caminho para uma progressiva educação de si do homem, ao que o filósofo chama de *Bildung*. A perfectibilidade do gênero humano e da comunidade concreta possibilita que a humanidade cumpra sua tarefa no mundo, isso é, aquela de realizar o acordo da razão com a liberdade. Fichte concebe a perfectibilidade no horizonte do progresso das Luzes, assim como Kant o traçou em 1784 (Bazzan, 2019b). A história do gênero humano progride somente sob a condição do homem realizar sua natureza moral como agente racional livre, mas, pelo contrário, regride na medida em que ele falha neste objetivo. A possibilidade dessa realização depende da visão comum que uma determinada comunidade consegue formar, ou seja, da ideia que essa comunidade tem de seu futuro.

---

14 Sobre este ponto, cf. Radica, 2008.

15 Com as palavras de Mauro Dela Bandeira; “a perfectibilidade é a temporalização histórica da liberdade” (Arco Júnior, 2019, p. 140).

16 Para um detalhamento do sentimento na filosofia de Fichte, cf. Lohmann, 2004.

#### 4. Fichte: com Rousseau; mais além de Rousseau

Para ilustrar a gênese dos efeitos da perfectibilidade humana, que Rousseau havia descrito apenas em maneira formal, Fichte forja um dispositivo teórico que tem sua pedra angular nos conceitos de esforço [*Streben*] e pulsão [*Trieb*]. Com essas duas ferramentas teóricas, Fichte abrange o momento prático implicado em todas nossas operações teóricas. Ambos os termos aparecem no manuscrito *Praktische Philosophie*, uma série de reflexões que Fichte não destina a serem publicadas, e que constituem a continuação das notas mais célebres das *Eigne Meditationen über die Elementarphilosophie*.<sup>17</sup>

Na *Praktische Philosophie*, Fichte enfrenta a questão de como a passividade da pulsão possa ser compatível com a absoluta atividade do esforço. Sua proposta é a de que a função de mediação entre os dois termos seja operada por uma faculdade prática que reconduz ao Eu tudo o que se apresenta na consciência na forma de um Não-Eu e sob a aparência da passividade: “O fim do esforço é fazer o Não-Eu completamente dependente do Eu” (Fichte, 1971a, p. 187). Todavia, a recondução do Não-Eu ao Eu, pelo Eu, não se realiza de maneira imediata, e sim apenas na forma de um trabalho para ser cumprido mediante uma atividade que se esforça, mas que não possui nenhuma segurança de alcançar seu objetivo. De fato, por um lado, não se pode ter certeza de que se concretize o efeito que o esforço pretende realizar; por outro, todo seu êxito concreto eventual pode ser conhecido por nós apenas mediante nossa faculdade teórica, sem que ela possa indicar onde o Eu entraria causalmente em contato com o Não-Eu.<sup>18</sup> O único efeito perceptível do esforço é, portanto, um sentimento que registra afetivamente, isso é, sob forma passiva, o exercício de um *quantum* de atividade, que encontra nisso uma manifestação qualitativa reconhecível como dado de consciência.

Sendo o esforço a atividade de expressão da liberdade, a liberdade exercita-se nele, e isso implica o surgimento de um sentimento. Sendo assim, no esforço, encontramos a raiz comum do êxito, quer cognitivo, quer afetivo de nossa liberdade. Nessa perspectiva, a perfectibilidade vai coincidir com uma progressiva produção de sentimentos, cuja educação corresponde a um enriquecimento da experiência:

Aquela promoção dada não é, portanto, promoção da produção de uma causalidade verdadeira do Eu sobre o Não-Eu, mas promoção, crescimento, levantamento de seu esforço para alcançar uma causalidade desse tipo do Eu sobre o Não-Eu. A condição do homem, seu estado sublime, é, portanto, um esforço continuado; suas alegrias

17 Nos escritos de Jena Fichte se serve do conceito de *Trieb* para descrever a gênese da consciência empírica. Esse termo retorna na filosofia do absoluto que Fichte expõe em Berlim, onde o filósofo fala da “pulsão do ser” [*Trieb des Seins*]. Cf. D’Alfonso, 2009.

18 “O esforço não é um pensamento e, portanto, não pode ser definido positivamente ou ser deduzido, pode apenas ser intuído negativamente, isso é, mediante um choque [*Anstoss*]. Esforço é aquela reação do sujeito ao objeto, como causa e efeito, que todavia não podem ser reconhecidos como causa e efeito” (Fichte, 1971a, p. 183).

não são outra coisa do que o crescimento deste esforço: ele sempre precisa [*bedarf*] de algo e toda sua satisfação consiste no acréscimo de suas necessidades; e é homem de verdade só se ele é assim (Fichte, 1971a, p. 188-189).

O êxito do esforço é, portanto, a satisfação de uma pulsão ao acréscimo de nossa atividade, que se anuncia em um sentimento, mas isso acontece sem que nós possamos reconhecer num fato determinado o êxito certo da causalidade que ele pretende provocar. Sendo assim, o único efeito perceptível é apenas o aumento da excitação do mesmo esforço na direção de uma extensão de nossos limites.

Com base nesta conjunção íntima entre esforço e sentimento, Fichte explica o surgimento do sentido do tempo. E, também nesta ocasião, ele remete implicitamente a uma questão levantada por Rousseau. No *Segundo Discurso*, o autor genebrês havia descrito o homem no estado de natureza como alguém para quem: “Sua alma, que nada agita, entrega-se apenas ao sentimento atual de sua existência, sem nenhuma ideia do futuro, por próximo que seja, e seus projetos, limitados como sua visão, mal se estendem até o fim do dia” (Rousseau, 2009, p. 58). De fato, o caraíba - para Rousseau, o povo que “de todos os povos existentes é o que menos se afastou do estado de natureza” - é formado por indivíduos que não têm nenhum grau de previdência.<sup>19</sup> Seu sistema social não sofreu nenhuma mudança durante séculos; sendo assim, a esse povo não se pode atribuir uma dimensão histórica.

Ora, se, com base no exemplo dos caraíbas, podemos reconhecer a ausência de qualquer grau de previdência no homem que fica no estado de natureza originário, surge, pois, a questão de saber como se justificaria empiricamente o fato de que, a partir de um determinado momento, o homem tenha desenvolvido o sentido de temporalidade (composta de um passado, um presente e um futuro), uma capacidade de elaborar previsões, e uma estruturação da vida do indivíduo e do gênero humano em uma forma histórica.

A resposta a esta questão - que é necessariamente ausente em Rousseau, ou melhor, que encontra nele uma resposta apenas acidental através do descobrimento da agricultura e da metalurgia - se dá, em Fichte, exatamente pela dedução do esforço. O fato de que o esforço se revele como fim em si mesmo possibilita um dinamismo essencialmente diferente do que é o devir mecânico natural, pois é esse dinamismo, exatamente, que fundamenta o devir histórico. Sendo impossível qualquer verificação da causalidade do Eu sobre o Não-Eu que não seja um sentimento, o êxito esperado do esforço vai ser projetado numa nova dimensão temporal, isso é, no futuro, que, dessa maneira, incrementa as dimensões da consciência humana desde seu aparecimento.<sup>20</sup>

---

19 “Ele vende de manhã seu leito de algodão e à noite chora para tê-lo de volta por não ter previsto que precisaria dele na noite seguinte” (Rousseau, 2009, p. 58-59).

20 Para um detalhamento da questão inerente ao surgimento da consciência como signo da saída do

Com base nesse ponto, Fichte pode esboçar uma subdivisão das três dimensões temporais a partir da relação delas com nossas faculdades: às faculdades teoréticas, da percepção e do entendimento correspondem, respectivamente, o passado e o presente; ao passo que o futuro pertence totalmente à faculdade prática. No prefixo da expressão latina “*pro-videre*” (prever) expressa-se a pretensão em se conhecer um futuro que, em realidade, depende apenas de nossa faculdade prática para se visualizar, em um tempo que ainda não é presente, os êxitos dos esforços que estamos a fazer. O futuro é apenas um produto da razão prática, *providere* pertence apenas ao homem como tal, enquanto ser prático e não como ser dotado da faculdade teórica de representação. Mesmo as perspectivas da razão teorética sobre o futuro somente se tornam possíveis e são motivadas por necessidades práticas (Fichte, 1971a, p. 189). O *videre*, certamente, anuncia uma dilatação temporal de nossa faculdade prática; a única capaz de formar nosso intuito de ver nossos esforços realizados no futuro. Sendo assim, o ser humano impulsiona e imagina o futuro para definir a possibilidade de realização de seu esforço.

## 5. Da *Perfectibilidade* à *Moldabilidade*

A essa intuição originária, Fichte permanecerá fiel até o fim. No *Fundamento do direito natural*, ele escreve que “o que caracteriza da maneira mais expressiva possível o homem já civilizado são o olhar do espírito e a boca que reproduz os íntimos movimentos do coração” (Fichte, 1971c, p. 83). Na antropologia fichteana, o sentido da vista desempenha um papel fundamental, ela que, justamente, Rousseau considerava, pelo contrário, “o mais falho [...] precisamente por ser o mais amplo e que, precedendo de longe todos os outros, suas operações são demasiado rápidas e vastas para poderem ser ratificadas pelos outros sentidos” (Rousseau, 1979, p. 108). Para Fichte, o olhar não é o “espelho passivo” do animal, mas, antes, “um órgão potente [...] que, por uma atividade espontânea, cria uma imagem para o conceito do espírito projetado arbitrariamente” (Fichte, 1971c, p. 83). O olhar exprime a capacidade de imaginar um futuro, a operação que constitui a essência da liberdade.

O intento de resolver a questão rousseauiana no horizonte de um equilíbrio dinâmico, que assegure o progresso moral do gênero humano, norteia a visão antropológica de Fichte e sua definição da relação do homem com a natureza. Nas ciências práticas do Direito e da Moral, o filósofo coloca, no centro de sua análise, em geral, a relação entre natureza e cultura, e, em particular, a relação entre a natureza sensível do homem e sua natureza moral no plano da relação dele com seus semelhantes. Embora o termo “segunda natureza” não apareça em

---

estado de natureza, e uma diferente interpretação teológica desta saída em Fichte e Schelling, cf. D’Alfonso, 2017.

Fichte, podemos entender a questão assim colocada como a diferenciação entre uma primeira natureza, sensível, e uma segunda (ou “outra”) natureza que faz do homem um instrumento da lei moral. Fichte concebe essa relação nos termos de uma subordinação: nossa natureza sensível (ou seja, a conservação, a formação e o bem-estar) como subordinada ao princípio da autonomia, que consiste em “manter e desenvolver meu corpo como instrumento do agir moral” (Fichte, 1977, p. 166-167).

No plano sensível, o primeiro grau de felicidade está vinculado com a satisfação da pulsão natural que produz um prazer. Contudo, o homem torna-se um animal com entendimento “em decorrência da pulsão de simpatia” que consiste em “procurar a felicidade também com e na felicidade dos demais” (Fichte, 1977, p. 166-167). Isso significa que é apenas na interação com outros sujeitos que o homem está em condição de desenvolver seu entendimento. Fichte descreve esse momento com a célebre figura da exortação ou interpelação à determinação de si, que advém ao indivíduo apenas através de outro ser racional. Ora, a *Aufförderung* fundamenta tanto a relação jurídica, quanto a educação. Trata-se de dois âmbitos que o filósofo considera complementares no horizonte moral da *Bildung*.

A solução imaginada por Rousseau ao sofrimento, que surge necessariamente de sensibilidades muito desenvolvidas, consiste em fantasiar uma condição na qual as paixões não se tornem devastadoras (Moiso, 1990, p. 140-141). Fichte, pelo contrário, entende a relação do homem com a natureza nos termos de uma luta [*Kampf*] que se torna o motor da educação do gênero humano, e que tem seu fim na formação de uma segunda natureza racional, isso é, conscientemente formada e guiada pela razão. Essa segunda natureza define a naturalidade que o homem se forja por meio da constância de sua própria atitude, ou seja, pelo exercício de sua liberdade. Trata-se do âmbito dos costumes e opiniões que ocupam Rousseau tanto no *Emílio* como no *Contrato social* (Bazzan, 2019a, p. 33).

Como Fichte esclarece na parte inédita das *Prelações Sobre o Espírito e a Letra*, este exercício se baseia numa decisão (Fichte, 1971b, p. 332). Ora, ressaltamos antes que a exortação fundamenta a relação jurídica. No *Fundamento do direito natural*, Fichte distingue o ser humano do animal com base na figura da moldabilidade [*Bildsamkeit*]. Ele salienta que: “se o animal é o que é, somente o homem, em princípio, não é absolutamente nada. O que deve ser, ele o deve devir, e já que ele deve ser certamente um ser por si, o deve devir por si mesmo” (Fichte, 1971c, p. 80). A moldabilidade é uma tradução de perfectibilidade rousseauiana pensada em vista da elevação moral, e a partir da atividade sobre si que caracteriza o homem enquanto natureza potencialmente moral. Ele não pode se elevar moralmente por constricção externa, mas sim, apenas por uma decisão autônoma, isto é, por um ato livre. É a decisão de se formar como liberdade e, pelo seu vir a ser, tornar-se um instrumento da lei moral. Esta perspectiva esclarece a maneira pela qual Fichte

incorpora temas e materiais rousseauianos em sua antropologia, levando a cabo a convergência dos dois caracteres especificamente humanos de perfectibilidade e liberdade, que, no *Segundo Discurso*, Rousseau havia mantido separados.

Cabe ressaltarmos como a solução proposta por Fichte, em 1796, à questão rousseauiana remete, implicitamente, à pedagogia do *Emílio*, na medida em que ele insiste sobre o fato de que, desde o começo, o homem “precisa da ajuda dos outros homens e sem essa ajuda ele morreria pouco depois do nascimento” (Fichte, 1971c, p. 81). Sob o aspecto antropológico, a tarefa do direito, pensado conforme os princípios da doutrina da ciência, é conceber a possibilidade de “uma comunidade de seres livres, enquanto tais” (Fichte, 1971c, p. 85). Trata-se de compatibilizar duas proposições que, à primeira vista, parecem contraditórias: por um lado, “as pessoas, enquanto tais, devem ser absolutamente livres e depender somente de sua própria vontade”; por outro, “as pessoas, na medida em que são pessoas, devem estar em um intercâmbio continuado, e, portanto, não devem depender somente de si mesmas” (Fichte, 1971c, p. 85). De fato, essa tarefa traduz, no plano jurídico, o processo de desnaturação do qual Rousseau fala nos textos publicados em 1762 (Bazzan, 2019b). No *Emílio*, ele escreve:

O homem natural é tudo para ele; é a unidade numérica, é o absoluto total, que não tem relação senão consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil não passa de uma unidade fracionária presa ao denominador e cujo valor está em relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que mais bem sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa e colocar o eu na unidade comum, de modo que cada particular não se acredite mais ser um, que se sinta uma parte da unidade, e não seja mais sensível senão no todo (Rousseau, 1979, p. 13).

Em Rousseau, a desnaturação é uma resposta à condição irremediavelmente corrupta do homem civilizado, para o qual não há possibilidade de retorno ao estado de natureza originário. Falando de desnaturação, o autor genebrês prospecta uma saída da condição natural, mas, desde então, este termo não reenvia mais à condição do estado de natureza originário e sim à condição formada pelos maus hábitos, pela corrupção e alienação das quais ele traçou a história conjectural no *Segundo Discurso*. Esse ponto torna-se evidente no *Emílio*, onde Rousseau salienta que: “Quanto mais nos afastamos do estado de natureza, mais perdemos nossos gostos naturais; ou melhor, o hábito cria em nós uma segunda natureza que substituímos a tal ponto à primeira, que nenhum de nós conhece mais esta” (Rousseau, 1979, p. 118).

Em Fichte, o direito é pensado em vista da educação moral e desempenha uma função análoga à desnaturação da natureza formada pelos maus hábitos. Seu fim é constituir, com a mesma eficácia de uma lei mecânica da natureza, as condições para a moralidade existir e se desenvolver no mundo sensível. Luca Fonnesu salienta que o problema fundamental do direito concebido segundo os princípios da doutrina

da ciência é a formação de uma segunda natureza (Fonnesu, 2011, p. 132). Ele fundamenta essa tese com base no parágrafo 16 do *Sistema de ética*, onde Fichte descreve três estágios fundamentais para o homem se desenvolver: um primeiro, primitivo; um segundo que ele, Fonnesu, define como “prudencial”; e um terceiro, moral. No primeiro, o homem adere de forma imediata à natureza, enquanto no segundo ele percebe, pela reflexão, sua natureza superior à do animal, ou seja, entende sua natureza moldável para se aperfeiçoar e, assim, se elevar ao terceiro estágio.

Ora, podemos entender como Fichte elabora sua solução à questão rousseauiana: o exercício da liberdade exige tempo livre, o que, no curso de doutrina de direito de 1812, ele define como tempo de ócio [*Muße*] (Fichte, 2002, p. 229). O ócio é o tempo no qual todo homem pode projetar seu futuro. E, para instituir uma sociedade em que os homens não devam utilizar todo seu tempo para satisfazer as necessidades de sua natureza sensível e em vista da simples conservação de si - o que, para Fichte, constituiria uma perda total de sentido da existência, já que impediria ao homem alcançar seu bem supremo, isso é, a liberdade -, cabe organizar coletivamente a produção e o comércio, mediante a economia, e a vida social, mediante o direito. As artes, as ciências e seus progressos são, portanto, imprescindíveis porque permitem otimizar o uso dos recursos naturais e das energias sociais disponíveis, liberando tempo livre para se perseguir o fim último do ser humano. Nesse horizonte, a moralidade, a ciência e a política, cuja dissociação estava no centro do diagnóstico rousseauiano nos primeiros dois *Discursos*, se entrelaçariam e, assim, tornariam possível o devir da condição concreta para um progresso efetivo do gênero humano, o que não pode ser outra coisa senão um progresso moral.

A tese fichteana em 1794 é a de que o Estado deve ser meio para um fim, ou seja, agente da transformação da sociedade existente para instaurar uma sociedade ideal que tem seu modelo na *República* de Platão (Fonnesu, 1997, p. 95-96). Nesta perspectiva moral, potência e ciência encontrariam uma nova conexão virtuosa: fundamentando o direito natural a partir dos princípios da *Doutrina da ciência*, Fichte pretende subverter a “mecânica” das ciências do Estado, na medida em que essas disciplinas operam em nome da conservação da desigualdade - com base em conceitos materialistas de felicidade e bem-estar, derivados da satisfação mais baixa das pulsões naturais. Resulta desse entendimento materialista da natureza humana a percepção de que todo esforço para algo superior é odioso e impossível.

Ora, a pedra angular da subversão (conforme os princípios da *Doutrina da ciência*) da lógica mecânica das Ciências do Estado reside na apropriação da perfectibilidade de Rousseau como moldabilidade, contra as filosofias da perfeição e do progresso providencial. A relação jurídica e a educação atinham-se à passagem entre o primeiro e o segundo estágio da elevação moral, e, em sua descrição, Fichte

justapõe reflexões de Rousseau presentes não apenas no *Emílio*, mas também no *Contrato social*, onde lemos: “a passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhes faltava” (Rousseau, 2016, p. 70).<sup>21</sup>

Vimos, com Koselleck, como a perfectibilidade se caracteriza pela ambivalência (em Rousseau) que Fichte integra, em 1798, como antídoto contra o efeito ideológico das filosofias da perfeição e, assim, do progresso (mecânico). Ele está consciente do fato de que o curso da história pode ir para o melhor ou para o pior, isso porque depende da liberdade humana e de seu uso pelos homens. Nenhuma providência, nenhuma ciência, nenhum dispositivo de garantias formais podem assegurar, por si mesmas, um curso positivo do progresso se dissociadas de uma atividade dos homens sobre si mesmos e em vista de uma potenciação continuada de suas faculdades - num intercâmbio com outros membros de sua comunidade. Contra o despotismo que faz parte do processo de constituição do Estado Moderno, denunciado por Rousseau, e da lógica mecânica e funcionalista das Ciências do Estado, Fichte insiste sobre o fato de que a educação deve incidir sobre a formação de si mesmos dos homens, como educação pela liberdade, e não pela obediência cega à tutela das autoridades políticas ou religiosas. Nessa ótica, a atividade sobre si que expressa o esforço implicado pela prática da filosofia como doutrina da ciência mostra sua dimensão política na medida em que propicia um novo entendimento da relação entre comando e obediência - e, assim, novas maneiras de viver em sociedade, com base na atitude para formar novas conexões sociais.

Se, neste momento, Fichte recupera a pedagogia do *Emílio*,<sup>22</sup> todavia, ele se apropria de temáticas e figuras de Rousseau por meio de uma diferenciação decisiva. Para Fichte, este exercício não é, nem pode ser, apenas individual, mas se realiza a partir da exportação por um intercâmbio virtuoso entre sujeitos racionais, como prescreve o progresso das Luzes, esboçado por Kant.<sup>23</sup> Este horizonte define a nova articulação entre política, ciência e moral que Fichte propõe como solução à questão que herda de Rousseau - lendo os primeiros *Discursos*.

---

21 Para um detalhamento da noção de “desnaturação”, cf. Furia, 2011, p. 121-122. Sobre a duplicidade de Rousseau, cf. Cesa, 2014, p. 148-149.

22 “Viver não é respirar, é agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência. O homem que mais vive não é aquele que conta maior número de anos e sim o que mais sente a vida. Há quem seja enterrado a cem anos e que já morrera ao nascer. Teria ganho em ir para o túmulo na mocidade, se ao menos tivesse vivido até então” (Rousseau, 1979, p. 16). Sobre esse ponto: Lohmann, 2004 p. 17 *et passim*; e Rametta, 2012, p. 37 *et passim*.

23 Martins da Cunha sustenta uma tese semelhante com respeito à crítica de Fichte a Rousseau em 1794 (Cunha, 2017).

## 6. Conclusões: mais além do dinamismo, a história

Esta diferença entre as duas perspectivas, fichteana e rousseuniana, é significativa porque, de fato, introduz uma novidade radical. Embora Koselleck fale de historicidade para marcar a concepção rousseuniana do homem, nossas considerações ilustram como isso não é completamente correto. Em Rousseau, falta exatamente o que faltava a “seus” selvagens, ou seja, um autêntico e maduro sentido da história, que lhes permitiria ir mais além de uma noção simples processo dinâmico. Com certeza se pode argumentar que, nisso, Rousseau é um seguidor fiel da Modernidade, na medida em que ele desvincula sua descrição dos fenômenos - tanto naturais, quanto humanos - de toda referência teleológica e de origem teológica. E que, por outro lado, a partir de Kant, e ainda mais explicitamente com Fichte, a reavaliação do teologismo, embora se produza sob a forma do juízo reflexionante, contribui para recolocar, sub-repticiamente, na explicação dos fenômenos, um modelo de ascendência teológica, mas, agora, secularizado. Isso acontece na medida em que esse modelo exige que os fenômenos não sejam apenas descritos e ordenados, mas também deduzidos e, portanto, justificados.

Sendo assim, à narração de Rousseau falta a intrínseca historicidade de seu objeto, ou seja, o homem. Pelo contrário, a historicidade do homem está no centro da antropologia fichteana que tem seu enfoque na pulsão e no esforço. Embora, para ele, a liberdade constitua o caráter metafísico do homem, Rousseau não foi capaz de fazer desse elemento a pedra angular da história do homem. Embora se reconheça um papel à liberdade na narração rousseuniana, os acontecimentos humanos desenvolvem-se seguindo apenas o acaso e a necessidade numa perspectiva análoga a Demócrito ou Lucrecio.

Por isso, do ponto de vista rousseuniano, o ser humano é representado de maneira estática e sempre idêntico a si mesmo, mesmo que tenha de adaptar sua natureza, passivamente, para criar um equilíbrio com seu meio ambiente - isso teria acontecido na contingência dos povos cujo desenvolvimento teria se estagnado no estado do homem selvagem -, ou quando, se afastando dessa condição, decai numa irremediável decadência - isso é justamente o caso das sociedades que se desenvolveram historicamente em consequência dos incidentes representados pela invenção da agricultura e da metalurgia.

Sua perspectiva baseia-se na assunção de um ponto de vista substancialista a respeito da natureza e do homem. Nessa ótica, uma mudança na natureza das coisas implicaria negar sua *ousia* e, assim, levar a uma degeneração contextual delas. Este ponto de vista pretende descrever a humanidade a partir de um caráter factualmente acertado, analogamente ao que ocorre com a descrição de objetos nas outras ciências mundanas. Isso significa poder medir o progresso e o regresso do homem conforme

o maior ou menor afastamento que a história realiza a respeito das condições ideais de seu caráter originário. Portanto, a concepção da perfectibilidade, como reflexo corpóreo da liberdade, cujo êxito é conservar, no ser humano, um desequilíbrio durável entre suas necessidades e os instrumentos para a satisfação delas, sugere a Rousseau que o destino da humanidade seja o abandono de seu plano natural e, assim, a alienação de seu próprio ser.<sup>24</sup>

Pelo contrário, em Fichte, a perspectiva de uma realização progressiva da natureza humana é uma consequência direta de sua recusa de toda ontologia substancialista e sua substituição dela por uma ontologia dinâmica, ou “dialética”. A história como *Geschichte* é o espaço de manifestação da liberdade moral.<sup>25</sup> Isso faz surgir toda forma de existência humana, mas sem que se assuma, qualquer uma dessas, de maneira exclusiva. Sendo assim, podemos retornar à consideração com a qual abrimos nossas reflexões. Koselleck destacava o fato de que a perfectibilidade de Rousseau descreve uma inovação específica que o homem da *Sattelzeit* introduz em um mundo que ele está contribuindo para transformar conscientemente. Esta época de transformação intencional do mundo natural e civil, esta época de *Bildung* entendida de um ponto de vista pragmático, precisou de termos aptos para definir seus programas. Sendo assim, ela forjou neologismos ou ressignificou categorias da tradição. Na medida em que devemos reconhecer, nos termos de Koselleck, a invenção de Rousseau da perfectibilidade e, com ela, uma primeira tentativa para compreender o devir histórico, também devemos reconhecer, para além dele, o quanto a interpretação que Fichte fez dessa invenção acabou por radicalizar o tema da historicidade.

Com Fichte, a perfectibilidade torna-se o paradigma para compreender a natureza do ser humano, entendido como o sujeito natural cuja história se define a partir de sua potencialidade moral. Ora, considerar a historicidade de um sistema a partir da perfectibilidade implica que, por um lado, seus caracteres estejam numa reformulação contínua e, por outro, que as variações constituam pontos de partida inéditos para novas evoluções. Com esse entendimento bem determinado do dinamismo, Fichte reconhece a manifestação da liberdade como lógica da formação de si em uma evolução continuada. Trata-se de um caráter que não se pode reconhecer em nenhum outro fenômeno natural, na medida em que interpela o entrelaçamento de planos de causalidade completamente heterogêneos, tanto físicos - a capacidade de incorporar determinadas habilidades -, quanto espirituais - a transformação da esfera afetiva e das necessidades ligadas a ela.

---

24 Para um detalhamento da maneira em que Fichte conceitua uma filosofia do ser pautada pela sabedoria [*Weisheit*]; D’Alfonso, 2005.

25 Cf. De Pascale, 2005 e Picardi, 2009.

## Referências

- Arco Júnior, M. (2019). A perfectibilidade segundo Rousseau. *Cadernos de ética e filosofia política*, 1(34), 132-142.
- Balibar, E. (2011). *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF.
- Bazzan, M. R. (2017). *Il prisma "Rousseau". La genesi dello sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*. Milano: Franco Angeli.
- Bazzan, M. R. (2019a). O ponto nodal Rousseau na visão política de Johann Gottlieb Fichte. *Doispontos*, 16(1), 24-39.
- Bazzan, M. R. (2019b). Fichte y el ejercicio de la Ilustración en Berlín. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 18. URL: <http://journals.openedition.org/ref/981> [acesso em 28.07.2020].
- Cesa, C. (2014). *Verso l'eticità*. De Pascale et al (ed.). Pisa: Edizioni della Normale.
- Condillac, É. B. de. (1984) *Traité de sensations*. Paris: Fayard.
- Cunha, J. G. (2017). Fichte leitor de Rousseau: crítica da civilização ou crítica da cultura?. *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade*, 22(3), 13-23.
- D'Alfonso, M.V. (2005). *Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- D'Alfonso, M.V. (2009). "Der Trieb des Seins in der Wissenschaftslehre 1804". In: Goddard, J.-C. et Schnell, A. (éd.). *L'être et le phénomène - Sein und Erscheinung. J. G. Fichte Wissenschaftslehre (1804)*. Paris : Vrin, p. 185-192.
- D'Alfonso, M.V. (2017). "Fichte und Schelling über das radikale Böse". In: Grohmann, T. et al. *Fichte und Schelling: der Idealismus in Diskussion*. Toulouse: EuroPhilosophie Editions, 2017. Url: <https://books.openedition.org/europhilosophie/519> [acesso em 28.07.2020].
- D'Assunção, J. (2016). Koselleck, a história dos conceitos e as temporalidades. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 35, 41-53.
- De Pascale, C. (2005), *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*. Milano: Guerini e Associati.
- Fichte, J.G. (1962). *Zufällige Gedanken einer schlaflosen Nacht*, 1780. In: Fichte, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (=GA)*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann Holzboog, [1962-2012] (=GA). Bd. II, 1, p. 104-109.
- Fichte, J.G. (1971a). *Practische Philosophie*, 1793. In: GA II,3.
- Fichte, J.G. (1971b). *Ueber Geist, u. Buchstaben in der Philosophie*, 1795. In: GA II,3.
- Fichte, J.G. (1971c). *Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre*, 1796-1797. In: *Sämtliche Werke* Bd. III. Berlin: De Gruyter.
- Fichte, J.G. (1977). *Das System der Sittenlehre*, 1798. In: GA I,5.
- Fichte, J.G. (2002). *Rechtslehre*, 1812. In: GA II,13.

- Fonnesu, L. (1997). Die Aufhebung des Staates bei Fichte. *Fichte-Studien* v. 11, 1997, p. 95-96.
- Fonnesu, L. (2011). *Per una moralità concreta*. Bologna: Il Mulino.
- Furia, A. (2011). “«Droit de l’homme» e «droits du citoyen»: alle origini di un paradosso”. In: Bolognesi, D. & Mattarelli, S. (ed.). *L’illuminismo e i suoi critici*. Milano: Franco Angeli, p. 109-144.
- Goldschmidt, V. (1983) *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Guichet, J-L . (2006). *Rousseau: l’animal et l’homme: L’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hornig, G. (1980). Perfektibilität. *Archiv für Begriffsgeschichte*. XXIV 1980, p. 221-257.
- Kant, I. (1969). *Akademische Ausgabe*. Berlin: De Gruyter.
- Koselleck, R. (1972). “Einleitung”. In: Brunner, O.; Conze, W.; Koselleck, R. (Hrgs.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 1. Stuttgart: Klett-Cotta, p. XIII-XXVII.
- Koselleck, R. (1975). Verbete: “Fortschritt”. In: Brunner, O.; Conze, W.; Koselleck, R. (Hrgs.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta, p. 351-423, em part. p. 384-388.
- Koselleck, R. (2006). *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koselleck, R. [et. Al.]. (2013). *O conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica.
- La Vopa, A. (2001). *The Self and the Calling of Philosophy 1762-1799*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lessing, G.E. (1924). *Lessings Sämtliche Schriften*. h. v. K. Lachmann & F. Muncker. Stuttgart: Goschen, 1890-1924, Bd. IV, p. 29-56.
- Lohmann, P. (2004). *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Leiden-New York: Rodopi.
- Moiso, F. (1978). *Natura e cultura*. Milano: Mursia.
- Moiso, F. (1990). *Vita Natura Libertà. Schelling (1795-1809)*. Milano: Mursia.
- Mounier, J. (1980). *La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande*. Paris: PUF.
- Pasqualucci, P. (1969). Lessing recensore di Rousseau: una discussione su virtù e cultura. *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 46, 247-285.
- Picardi, R. (2009). *Il concetto e la storia, La filosofia della storia di Fichte*. Bologna: Il Mulino.
- Preul, R. (1969). *Reflexion und Gefühl: die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*. Berlin: De Gruyter.
- Radica, G. (2008). *L’histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion.

- Rametta, G. (2012). *Fichte*. Roma: Carocci.
- Rousseau, J.-J. (1979). *O Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Millet. São Paulo: Difel.
- Rousseau, J.-J. (2008). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM.
- Rousseau, J.-J. (2016). *Contrato social*. Tradução de Eduardo Brandão, introdução Maurice Cranston. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santos, R. dos. (2013). Considerações sobre a perfectibilidade humana a partir de Rousseau e Kant. *Estudos Kantianos*, 1, 43-58.
- Silva, R. (2009). História intelectual e filosofia política. *Revista de Sociologia e Política*, 17(34), 301-318.
- Starobinski, J. (2011). *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Tente, L. (1974). *Die Polemik um den ersten Discours von Rousseau in Frankreich und Deutschland*. Tese de doutorado. Universidade Christian Albrecht em Kiel. Kiel.
- Torres Filho, R. (1970). Nota sobre Fichte leitor. *Discurso*, 1(1), 9-18.
- Trousseau, R. (1969). Jean-Jacques Rousseau dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800. *Dix-huitième siècle*, 1, 289-310.

Recebido em: 15.04.2020

Aceito em: 15.06.2020

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilha Igual 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

