

Teleologia e moralidade em Kant e Fichte

Hans Christian Klotz

Universidade Federal de Goiás

A relação entre a filosofia de Fichte e a *Crítica da faculdade do juízo* ainda não tem sido suficientemente esclarecida. Na versão da sua “Doutrina da ciência” de 1804, Fichte atribui à terceira Crítica de Kant um papel decisivo no surgimento do seu próprio projeto filosófico. No entanto, há dúvidas se a imagem traçada ali relate corretamente como o projeto da Doutrina da Ciência se originou. Pois parece que a primeira exposição dos fundamentos da Doutrina da Ciência surgiu mais a partir do contexto da discussão sobre a filosofia elementar de Reinhold e do ataque céptico a esta por Schulze-Enesidemo, do que a partir de uma leitura da terceira Crítica de Kant.¹ Enquanto que a questão do papel da terceira Crítica no processo da formação do projeto fichtiano de fundamentação tem que ficar então em aberto, pode-se mostrar que já cedo Fichte a associou à sua filosofia prática. Assim, numa carta a Kant de junho de 1794 Fichte escreve: “Descobri na sua *Crítica da faculdade do juízo* em particular uma harmonia com minhas convicções particulares sobre a parte prática da filosofia”.² No entanto, a afirmação de uma harmonia com as próprias convicções acerca da parte prática da filosofia também aponta para o fato de que Fichte entende a função sistemática da terceira Crítica diferentemente de Kant; pois este atribui a ela um status particular no sistema da Crítica que não permite identificá-la com a sua parte prática.

No que segue, pretende-se reconstruir a leitura fichtiana da *Crítica da faculdade do juízo* como uma contribuição para a filosofia prática. A obra de Fichte que estará em foco será *O Sistema da doutrina dos*

¹ Cf. Rolf – Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus* (Frankfurt: Hain, 1991), pp. 195 ss.

² J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962 ss.), vol. III/2, p. 138 (tradução do autor).

costumes, publicada quatro anos depois que Fichte escreveu a carta citada a Kant. Nela, isso será a tese principal a ser defendida, Fichte desenvolveu sua teoria da moral de modo tal que a ideia de uma harmonia entre ela e a terceira Crítica de Kant – e mais precisamente a crítica do juízo *teleológico* – recebe um conteúdo mais preciso, tornando-se um elemento importante da ética fichtiana. A exposição terá três partes: primeiro, lembrar-se-á algumas teses centrais sobre o juízo teleológico e a sua relação com o ponto de vista moral que se encontram na terceira Crítica de Kant e que serão importantes para entender a leitura da terceira Crítica feita por Fichte. Na segunda parte será reconstruída a dedução fichtiana da “realidade e aplicabilidade” da lei moral, a parte da *Doutrina dos costumes* de 1798 que mais explicitamente retoma conceitos da terceira Crítica. Na parte final, considerar-se-á o deslocamento sistemático na concepção da ética que subjaz à leitura fichtiana da terceira Crítica, fazendo com que Fichte transformasse princípios da “faculdade do juízo”, no sentido kantiano, em princípios constitutivos da razão prática.

1. Teleologia e moralidade na *Crítica da faculdade do juízo*

A concepção kantiana da relação entre teleologia e moral está intrinsecamente ligada à ideia, formulada nas introduções da obra, de que deve haver uma “passagem” do conceito de natureza para o da liberdade para que a realização de fins morais no mundo possa ser concebida como possível.³ A faculdade de juízo, sendo já sob o aspecto da sua função lógica uma faculdade mediadora entre o entendimento e a razão, parece a candidata apropriada para fornecer os princípios que possibilitam tal passagem. No entanto, ela não pode dar origem a tais princípios enquanto juízo determinante, subsumindo fenômenos sob conceitos já disponíveis, mas só como juízo reflexionante, buscando conceitos para fenômenos ainda não compreendidos. Pois é só nesta função que ela fornece um princípio que possui o status de nem pertencer à legislação teórica do entendimento, nem à legislação moral da razão, e que está ao mesmo tempo positivamente relacionado às duas. À primeira, o princípio do juízo reflexionante está relacionado por ser uma pressuposição necessária do nosso pensamento teórico sobre a estrutura empírica da natureza; e à segunda, ele está relacionado pela possibilidade de entrar, a partir

³ Ver *Crítica da faculdade do juízo*, tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002) (doravante: *CFJ*), p. 20; cf. *Primeira Introdução à Crítica do juízo*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (São Paulo: Abril Cultural, 1980), p. 200.

dele, numa reflexão sobre a natureza que corresponde ao ponto de vista moral, concebendo esta como se estivesse feita para a realização de fins morais.

Como se sabe, Kant denominou o princípio da faculdade do juízo que possui um tal caráter mediador de princípio da “conformidade a fins” da natureza.⁴ No entanto, Kant especificou este princípio de vários modos diferentes: A faculdade do juízo enquanto faculdade necessária para a construção de um conhecimento sistemático da natureza pressupõe implicitamente a conformidade a fins “lógica” da natureza como um todo. Mas além disso, ela concebe objetos particulares como conforme a fins de modo tal que isso possibilita específicos tipos de juízos, a saber, o juízo de gosto e o juízo teleológico. Estes estão em foco na terceira Crítica, pois é neles que a faculdade do juízo se manifesta como origem de juízos que não são redutíveis nem a juízos teóricos, nem práticos. O juízo estético e o juízo teleológico. No que segue, veremos como Kant concretiza a ideia da “passagem” em relação ao segundo tipo de juízo, o juízo teleológico.

Segundo Kant, juízos teleológicos são indispensáveis em virtude do fato empírico de que alguns objetos exibem uma estrutura que só podemos compreender ao concebermos suas partes como feitas para o fim da preservação do todo. Que a característica de organismos, a saber, o primado do todo em relação às partes, explica-se pelo conceito de conformidade a fins, segundo Kant não é um fato objetivo, mas deve-se aos limites do nosso entendimento, que não é capaz de explicar as partes como efeito causal do todo existente (mas só do *conceito* do todo, isto é, do todo como fim). Assim, o juízo teleológico não é um juízo objetivamente válido, mas um modo de julgar subjetivamente necessário para a compreensão de estruturas empiricamente dadas, pertencendo à faculdade do juízo, e não ao entendimento ou à razão.⁵

Com o juízo teleológico surge uma perspectiva acerca da natureza que, segundo Kant, torna inevitável levantar a questão de um fim terminal da natureza como um todo. Pois se a existência das partes de um organismo tem um fim, parece plausível também que a existência do todo do qual fazem parte tenha um fim. No entanto, à questão levantada por ele mesmo: Qual é o fim da existência dos objetos da natureza?, o pensamento teleológico não pode responder. Pois não há nada na natureza, no domínio próprio do pensamento teleológico, que pode ser considerado um fim terminal. Nem a ideia de um fim terminal da natureza, nem

⁴ Ver *CFJ*, pp. 25 ss.

⁵ Ver *CFJ*, em particular, pp. 25 ss., pp. 218/19 e 239-46.

a de um criador racional que construiu o mundo para efetuar um fim último, podem ser positivamente determinadas pelo pensamento teleológico, mesmo que este necessariamente levante a questão do fim terminal da natureza. A teologia física é uma tentativa mal orientada da teleologia de responder às perguntas geradas por ela mesma por seus próprios meios.⁶

É justamente a partir deste resultado que Kant atribuí ao pensamento teleológico a função de possibilitar a “passagem” da natureza para a liberdade. Pois Kant defende que as questões levantadas pela teleologia só podem ser respondidas do ponto de vista moral. Como fim terminal da natureza só pode ser concebido o homem – não o homem enquanto ser natural, mas enquanto sujeito moral que, à respeito do seu valor intrínseco, é um “fim em si mesmo”.⁷ De acordo com isso, a ideia de um criador racional da ordem conforme a fins da natureza tem que ser determinada a partir do ponto de vista moral – como ideia de um criador moral, que construiu a natureza para possibilitar a realização de fins morais. Assim, o pensamento teleológico, que surge na reflexão sobre a estrutura empírica de objetos da natureza, torna-se o ponto de partida para a concepção da natureza como uma ordem instaurada de acordo com fins morais. É em virtude da reflexão teleológica que o pensamento sobre a natureza pode passar da concepção da natureza originariamente cunhada pelo entendimento para uma imagem moral da natureza.

A imagem moral da natureza é indispensável para o ponto de vista moral, pois é só através dela que a realização do último fim moral no mundo pode ser concebida como possível. Assim, a “passagem” da natureza para a liberdade não é só um desiderato sistemático, mas sobretudo uma pressuposição da própria moralidade. No entanto, esta tese kantiana envolve uma especificação importante. Pois ela não quer dizer que o princípio moral como tal já pressupõe uma visão teleológica da natureza. O princípio exige incondicionalmente ações cujas máximas são universalizáveis, e com isso é independente da questão de quais são os fins que podem ou devem ser realizados através de tais ações. Portanto, no plano do princípio formal da razão prática pura ainda não se dá nenhuma perspectiva teleológica. Kant deixa este ponto muito claro na *Religião dentro dos limites da simples razão*. Ali, a necessidade da ideia de um fim último a ser realizado pelo agir moral é explicada a partir de uma das “delimitações inevitáveis do homem”, que consiste em não po-

⁶ Ver *Idem*, §§ 82-85, pp. 265 ss.

⁷ Ver *Idem*, p. 283.

der agir sem relacionar o seu agir a um “resultado” a ser efetuado.⁸ Assim, a questão do “para o quê” último do agir moral ainda não está presente no plano do princípio da razão prática pura, mas só entra no ponto de vista da moralidade *humana*. Como o juízo teleológico enquanto explicação teórica, também a teologia moral pertence essencialmente ao ponto de vista humano. É verdade que no princípio da moralidade a humanidade é concebida como “fim em si mesmo”; mas como “fim terminal” da natureza ela é só entendida numa reflexão teleológica que faz parte do ponto de vista da moralidade humana. Assim, a perspectiva teleológica não entra na filosofia prática mesma, na medida em que esta é uma “metafísica dos costumes”.

2. Fichte: A teleologia da natureza como condição da aplicabilidade da lei moral

Fichte denomina sua teoria da moral de “doutrina dos costumes” (*Sittenlehre*). Nesta denominação expressa-se uma diferença com o projeto kantiano de uma “metafísica dos costumes”. Em contraste com a última, enfatiza Fichte, a doutrina dos costumes é “real”.⁹ Isso significa que ela trata da questão da aplicabilidade da lei moral de um modo que não faz parte do projeto kantiano da metafísica dos costumes. A questão de como é possível orientar-se pelo princípio moral sob as condições às quais o agir humano está essencialmente submetido, torna-se nela uma parte integral da teoria da moral. Com isso, a doutrina dos costumes combina a ética com a teoria do agir. E ela faz isso de modo tal que leva em conta em particular as condições *naturais* do agir humano. No que segue, pretende-se mostrar que é justamente como consequência disso que Fichte inclui aspectos que Kant abordara na *Crítica da faculdade do juízo* na “parte prática” da sua filosofia.

A questão da possibilidade do agir moral, tal como ela é abordada por Fichte, leva diretamente à questão da possibilidade da consciência da liberdade. Pois, como Fichte defende em concordância com Kant, a consciência da lei moral e a consciência da liberdade estão intrinsecamente vinculadas. No entanto, a questão da possibilidade desta consciên-

⁸ Ver *A religião nos limites da simples razão*, tradução de Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1992), pp. 6/7, nota de rodapé.

⁹ *Sistema da doutrina dos costumes* (doravante: *SDC*), citado aqui segundo a edição em *Fichtes Werke*, org. por Immanuel Hermann Fichte (Berlim, 1845/46; reimpressão: Berlim: de Gruyter, 1971), vol. IV, p. 131. A tradução das citações do *SDC* neste artigo é do autor.

cia não deve ser entendida como exigindo inferir a consciência da liberdade de condições suficientes para ela e, com isso, explicá-la no sentido próprio. Em vez disso, a tarefa da doutrina dos costumes como teoria “real” da moral é abordar as condições necessárias sem as quais a consciência da liberdade não poderia se formar. É verdade, e Fichte o enfatiza, que a consciência da liberdade surge de um ato espontâneo de reflexão que não é dedutível de condições anteriores. Mas este ato não pode ser exercido num espaço vazio; ele pressupõe um contexto de condições externas e internas sem as quais ele não é possível, e é neste sentido que se pode falar de “condições” da consciência da liberdade.¹⁰

Na exposição fichtiana das condições da consciência da liberdade de uma diferenciação dentro do conceito de liberdade é de importância fundamental. Liberdade no sentido moral é a capacidade da vontade de por si gerar um fim. Fichte a denomina de liberdade “material”, porque ela consiste no fato de que a “matéria”, isto é, o fim da vontade, está posto só por ele mesmo. Mas o fim que se origina só da vontade mesma não pode ser algo diferente do que a autodeterminação da vontade. Assim, a vontade autônoma é caracterizada por visar a maximizar a autodeterminação; ela é um “impulso para a liberdade pela liberdade”.¹¹ No entanto, isso não é o único conceito de liberdade que se deve considerar numa teoria da moral. Há um conceito de liberdade mais fraco, que não diz respeito à capacidade de por si gerar um fim, mas à capacidade de escolher entre diferentes fins que estão dados como possibilidades. Porque a vontade livre, assim entendida, não gera o conceito de um fim puramente por si, mas o pressupõe como dado, Fichte denomina a liberdade no sentido aqui relevante de “liberdade formal”.¹² Obviamente, trata-se aqui justamente da liberdade da escolha, que Fichte – adotando a terminologia filosófica da sua época – chama também de liberdade do “arbítrio”.¹³ Ignorar a liberdade formal na teoria da moral em favor da liberdade moral, segundo Fichte seria um erro fatal. Pois ela é “a raiz de toda a liberdade”¹⁴ – só na medida em que ela está desenvolvida, a consciência da liberdade no sentido moral pode se constituir. Portanto, a questão de quais são as condições que possibilitam a consciência moral da liberdade, exige abordar primeiro a questão das condições que possibilitam a consciência da liberdade formal.

¹⁰ Ver *Idem*, pp. 76/77.

¹¹ *Idem*, p. 139.

¹² *Idem*, p. 135.

¹³ *Idem*, p. 159.

¹⁴ *Idem*, p. 135.

Esta questão envolve um problema que segundo Fichte é decisivo para a teoria do agir. Como toda consciência de uma capacidade, a consciência da liberdade no sentido da capacidade de escolher é possibilitada pela experiência do exercício atual da capacidade. Uma capacidade é concebida numa reflexão voltada para o fundamento de um exercício experienciado. Isso significa que a consciência da liberdade da escolha como faculdade pressupõe uma experiência anterior ao próprio agir. Mas como é possível um agir que antecede à nossa consciência da liberdade? A resposta fichtiana a esta pergunta introduz a concepção do *impulso* (“Trieb”) como condição necessária do agir.¹⁵ Um impulso é uma tendência para efetuar um determinado efeito, fundada na instância efetiva mesma. Na medida em que ela se baseia num impulso, a causalidade de um objeto não é evocada pelo impacto de algum outro objeto; em vez disso, ela está fundada na causa mesma – ela explica-se pelo fato de que a instância efetiva visa a ter um determinado efeito em virtude da sua constituição intrínseca. A determinação e finalidade do agir na sua forma originária baseia-se, segundo Fichte, no fato de que este é dirigido para satisfazer um impulso. O “agir primeiro”, diz Fichte, é satisfação de um impulso.¹⁶

No entanto, isso não significa que o agir originariamente é, por assim dizer, um efeito cego do impulso. A causalidade determinada pelo impulso só pode ser entendida como *agir* na medida em que ela está consciente como “a minha” causalidade. É exatamente isso o que explica porque a consciência originária do agir tem que dar origem à consciência da própria liberdade da escolha. Pois a reflexão que no agir se vincula com a satisfação do impulso tem que incluir a consciência de si como um sujeito pensante e espontâneo. Por isso, ela vai conceber a satisfação do impulso como um fim que também poderia não ter sido adotado. Só assim o sujeito pode relacionar-se com a satisfação do impulso de modo tal que sua própria espontaneidade seja feita valer. É pela consciência da liberdade da escolha que o sujeito se relaciona com sua causalidade, baseada no impulso, de uma maneira que possibilita entendê-la como agir *próprio*. Esta consciência estando formada, também a escolha consciente é possível, isto é, a decisão entre alternativas explicitamente consideradas. Mas isso já pressupõe a consciência da própria liberdade no sentido da faculdade de escolher, que originariamente surge na consciên-

¹⁵ Ver *Idem*, p. 105.

¹⁶ *Idem*, p. 107.

cia da satisfação de um impulso, pelo pensamento contra-factual “Eu também poderia não ter feito isso”.¹⁷

Com o impulso é estabelecida uma condição do agir que se apresenta para a consciência como algo *dado*. É verdade que podemos decidir quais dos nossos impulsos queremos satisfazer; mas não podemos decidir que impulsos temos. Assim, pode-se dizer que impulsos fazem parte da “natureza” no sentido de algo que está “determinado independentemente da nossa liberdade”. Com isso, Fichte concebe a natureza como uma condição do agir, entendendo esta inicialmente como “a minha natureza” no sentido da totalidade dos próprios impulsos.¹⁸ O fato de que o conceito de natureza é originariamente explicitado através do conceito de impulso tem uma consequência importante: Segundo Fichte, a causalidade baseada no impulso não pode ser concebida de acordo com o princípio do “mecanismo da natureza”. Pois ela envolve que a causa esteja dirigida para um determinado efeito em virtude da sua constituição intrínseca; a causalidade aqui não pode ser entendida como simples efeito da causalidade anterior de algum outro objeto. Como diria Kant, a causa aqui não é “determinada para a causalidade” por uma causa anterior – como no exemplo humiano das duas bolas de bilhar –, mas por sua própria essência.

Na medida em que o conceito de impulso é fundamental para entender a sua causalidade, o agente tem que conceber a si mesmo enquanto “todo real” de uma maneira não mecanicista, a saber, como um todo de partes que por si – por seu “impulso de formação” – estão dirigidas para unir-se com as outras. Na medida em que as partes por si estão dirigidas à preservação da sua ligação com as outras, pode-se falar, em relação ao todo, de um “impulso de autoconservação”. Assim, o todo real, como o qual o agente tem que se conceber na medida em que ele é natureza, é um “todo orgânico”.¹⁹ Se Fichte nesta argumentação atribuir a imagem não-mecanicista da própria natureza à faculdade do “juízo reflexionante”,²⁰ fica explícito que Fichte retoma conceitos da *Crítica da faculdade do juízo* já no contexto do desdobramento das condições necessárias do agir.

No entanto, com isso ainda não ficou claro em que medida a exposição fichtiana das condições da consciência da liberdade também traz a ideia de uma conformidade a fins *morais* da natureza, para a qual a

¹⁷ Ver *Idem*, p. 108.

¹⁸ *Idem*, pp. 109/10.

¹⁹ *Idem*, pp. 114/15.

²⁰ *Idem*, p. 117.

teoria kantiana do juízo teleológico finalmente passa. Nos passos da análise fichtiana considerados até agora, o conceito de uma conformidade a fins morais ainda não podia ser introduzido. Pois neles a natureza do agente, dada com a totalidade dos seus impulsos, é estabelecida como condição da “liberdade formal”, isto é, da liberdade da escolha, e com isso num plano de análise anterior à tematização da liberdade moral. Assim, levanta-se a pergunta de como na argumentação fichtiana a possibilidade da liberdade moral é explicada a partir da liberdade formal, e como, segundo esta argumentação, a consciência moral se relaciona com a natureza.

No exercício da liberdade de escolha, a consciência está sempre voltada para a satisfação possível de impulsos. Ela pode decidir-se em favor de uma das possibilidades, e assim torná-la um fim do seu agir. No entanto, tal relacionar-se com opções dadas ainda não envolve que o agente tenha uma consciência reflexiva de si mesmo como aquela instância que essencialmente se relaciona, por decisões próprias, com seus impulsos. Nas palavras de Fichte: “Segundo o que foi exposto acima, eu sou livre, mas não me ponho como livre; sou livre para uma inteligência fora de mim, mas não para mim mesmo”.²¹ Este ponto é decisivo para a compreensão da diferença entre a liberdade “formal” – a liberdade do arbítrio – e a liberdade “material”, isto é, a autonomia moral. Pois na medida em que uma tal reflexão é feita, o agente torna-se consciente da espontaneidade que ele exerce nas suas escolhas. Ele não vai mais entender a si mesmo como um ser caracterizado por impulsos, mas como um sujeito que se relaciona com seus impulsos de um modo autodeterminado e espontâneo. Com isso, ele vai considerar sua espontaneidade como sua característica principal. Assim, através da reflexão sobre a espontaneidade exercida na satisfação consciente de impulsos, o sujeito alcança uma autoconcepção transformada, distanciada da sua constituição natural.²²

A autoconcepção oriunda da reflexão sobre a liberdade formal transforma também o querer do sujeito. Em virtude dela, ele vai pretender fazer da espontaneidade – pela qual ele se considera essencialmente caracterizado – o *princípio* do seu agir. Neste contexto Fichte também fala de um “impulso”; no entanto, agora não se trata mais de um impulso

²¹ *Idem*, p. 136.

²² Ver *Idem*, pp. 140 ss. Fichte busca então resolver o problema da relação entre a liberdade do arbítrio e a autonomia moral pela concepção da reflexão como ato transformador (cf. Wilhelm Metz, “Freiheit und Reflexion in Fichtes Sittenlehre von 1798”, in: Christoph Asmuth e Wilhelm Metz (org.), *Die Sittenlehre J. G. Fichtes* (= *Fichte-Studien*, vol. 27) (Amsterdam/New York, 2006), pp. 23-35).

natural, mas de um impulso “puro”, baseado na consciência da liberdade. Com este, a autodeterminação espontânea torna-se o fim próprio do agir, e é justamente isso o que constitui a liberdade “material”, especificadamente moral.²³ Cabe agora esclarecer como é respondida na análise fichtiana a questão da relação entre a natureza, concebida como orgânica e determinada por estímulos, e o ponto de vista moral.

Esta questão torna-se central na abordagem fichtiana porque a Doutrina dos Costumes é concebida como “real”, isto é, como uma teoria que explicita as condições da aplicabilidade do princípio da moral. Para isso é preciso esclarecer como é possível intervir no agir a partir do ponto de vista moral e dirigir o agir para a maximização da autodeterminação. A análise fichtiana das condições do agir, exposta acima, submete a solução deste problema a uma condição importante. Pois Fichte sempre mantém o resultado de que os nossos conceitos concretos de fins sempre se baseiam nos impulsos dados, e com isso em nossa “natureza”: “Cada conceito de um fim possível ... refere-se a satisfação de um impulso natural. Todo o querer real é empírico”.²⁴ Mas isso não significa que a ideia de um querer autodeterminado não possa se efetuar, e que nem é possível aproximar-se dele? Segundo Fichte, isso não se segue. Pois um impulso “misto” é possível, isto é, um esforço para adotar os fins exigidos por impulsos naturais de tal maneira que se alcança com isso uma aproximação do fim moral, isto é, da autodeterminação racional. Fichte chama a este o impulso propriamente “moral”, pois ao unir os impulsos naturais e o impulso puro ele possibilita a efetivação da moralidade.²⁵ Ele escolhe entre os fins possíveis, dados pelos estímulos naturais, aqueles que correspondem a um fim determinado pela razão.

Portanto, o agir moral só pode se realizar de modo tal que impulsos naturais sejam postos a serviço de uma intenção moral, sendo esta de ordem superior. Para dar um exemplo: O desejo de conviver com outros em confiança e sinceridade seria um impulso que corresponde a exigências morais (como a de que não se deve mentir). O querer moral consiste em tornar este impulso efetivo no seu agir, e não os impulsos também presentes que se opõem a ele. É importante ver que esta concepção não reduz a moralidade a um agir meramente legal, que é conforme a regras morais mas não moralmente motivado. Pois na concepção de Fichte, a

²³ Não se pretende discutir aqui a questão de se a concepção da autodeterminação como fim último do agir é apropriada e suficiente para compreender o caráter do querer moral, que seria central numa abordagem sobre a contribuição fichtiana para a fundamentação da ética.

²⁴ *SDC*, p. 148.

²⁵ Ver *Idem*, p. 152.

razão pela qual são adotados fins dados por impulsos naturais (isto é, “inclinações”) é a sua correspondência a exigências morais, e com isso uma razão *moral*, e não pragmática. A moralidade consiste então num querer de segunda ordem, que orienta a escolha entre motivos empíricos, e não na substituição de motivos empíricos por motivos puramente racionais de primeira ordem.

Uma consequência da concepção fichtiana do querer moral como impulso “misto” é que o agir moral só seja possível na medida em que existem motivos naturais que correspondem a exigências morais. Onde não há nenhum impulso natural, não se pode querer nada; e opor-se a um impulso que é contra a razão só é possível na medida em que há um impulso oposto a este que é também natural, concordando com a exigência racional. Assim, o agir moral só é possível quando há uma correspondência parcial entre a totalidade dos impulsos naturais e as exigências da moral, de modo tal que sempre existe uma motivação empírica que está conforme à exigência moral relevante na situação dada: “Em cada momento há algo exigido por nosso destino moral; o mesmo é exigido também pelo impulso natural (na medida em que este é natural, e não distorcido por uma imaginação corrupta) ...”.²⁶ Fica claro neste ponto que na ética de Fichte a conformidade a fins morais da natureza, e mais precisamente da própria natureza de cada um, é estabelecida como uma condição necessária do agir moral. Conceber a própria natureza como sendo intrinsecamente relacionada a fins morais, é constitutivo do querer moral como tal. Com isso, a reconstrução da posição ética de Fichte chegou a um ponto ao qual é possível esclarecer sua relação com a terceira Crítica de Kant.

3. Conclusão: A transformação da filosofia kantiana na ética de Fichte

Como se mostrou, Fichte introduz elementos centrais da *Crítica da faculdade do juízo* na sua “Doutrina dos Costumes” e, com isso, dentro da própria fundamentação da ética: A necessidade de um pensamento não-mecanicista sobre a natureza, e a concepção de uma teleologia moral da natureza possibilitada por este. A mudança na localização sistemática destes elementos está estreitamente ligada à concepção fichtiana de uma teoria da moral que é “real”, não sendo apenas uma doutrina acerca do princípio da moral, mas também acerca das condições sob as quais o querer moral se pode efetuar. Pois na medida em que o agir moral é um

²⁶ *Idem*, p. 151.

relacionar-se com a própria determinação natural, orientado pela ideia da autodeterminação, o ponto de vista moral pressupõe uma determinada imagem da natureza sem a qual ele não poderia conceber sua efetuação como possível. Portanto, explicitar esta imagem da natureza é uma das tarefas de uma teoria da moral que aborda as condições da “realidade e aplicabilidade” da lei moral. Sob esta perspectiva, Fichte não leu a crítica kantiana do juízo teleológico como terceira parte de um sistema de fundamentação – do sistema da “crítica” –, mas como contribuição para uma ética “real”, que ultrapassa o quadro de uma “metafísica dos costumes” abstrata e, com isso, a concepção da teoria da moral adotada pelo próprio Kant.

No entanto, a Doutrina dos Costumes não envolve só uma ampliação do projeto ético em relação a Kant, mas também uma transformação do conteúdo da filosofia kantiana. Cabe aqui destacar dois pontos. Em primeiro lugar, como consequência da sua teoria do agir, Fichte busca reconciliar a ideia da moralidade com uma concepção do agir surpreendentemente naturalista. Os motivos de primeira ordem são sempre naturais – o agir é essencialmente satisfação de impulsos dados independentemente da vontade. Assim, temos que entender a moralidade como um querer de segunda ordem que utiliza em seu favor a motivação natural.²⁷ Com isso, Fichte rejeita a sugestão adotada por Kant para entender a possibilidade da liberdade – a saber, a tese de que, enquanto que o agir como fenômeno é um evento temporal, submetido a condições psicológico-naturais, a causalidade da vontade enquanto “inteligível” é livre. Para Fichte, a liberdade tem que efetivar-se dentro da natureza, pela escolha de impulsos naturais que correspondem a exigências morais. Não há mais uma “passagem” de uma esfera para a outra.

Em segundo lugar, a transformação fichtiana da concepção kantiana também diz respeito ao status do conceito de natureza. Segundo Kant, o pensamento não-mecanicista acerca da natureza surge numa reflexão teórica que ultrapassa as características estruturais constitutivas para o objeto como tal, e que por isso não pode ser objetiva. Em contraste com isso, Fichte concebe a reflexão não-mecanicista sobre a natureza

²⁷ No entanto, o naturalismo de Fichte é relativizado pelo fato de que Fichte concebe os impulsos naturais monisticamente como objetivação da egoidade, isto é, do caráter autoconstituente do sujeito. Para uma discussão interessante das semelhanças e diferenças entre a posição de Fichte e a de Spinoza – outro representante de uma concepção “naturalista” da liberdade baseada num monismo –, ver Jacob Kloc-Kondolowicz, “Der Kantische Spinozismus. Die Gegenwart Spinozas in der Sittenlehre Fichtes”, in: Christoph Almuth e Wilhelm Metz (orgs.), *Die Sittenlehre Fichtes* (cf. nota de rodapé 22), pp. 37-54.

diretamente como sendo prático-moral, isto é, como condição da própria consciência moral. E ele considera tal concepção da natureza como *constitutiva* para o conceito de natureza, a qual, desde o início, não é concebida só do ponto de vista teórico. Com isso, não se encontra mais em Fichte a caracterização do juízo teleológico como “subjetivo”, à diferença da determinação propriamente objetiva da natureza pelo entendimento. Assim, a doutrina dos costumes de Fichte finalmente abandona a distinção kantiana entre os campos do conhecimento teórico e prático, que subjaz ao projeto da terceira Crítica de Kant. Do ponto de vista kantiano, isso parece uma falta de cuidado e diferenciação. No entanto, independentemente disso a insistência de Fichte na necessidade de abordar as condições naturais do agir moral dentro da ética é um desafio que não pode ser ignorado, se uma teoria da moral não deve envolver apenas uma doutrina sobre o princípio, mas também uma explicação das condições da efetivação de exigências morais.

Resumo: O artigo visa reconstruir a transformação da teoria kantiana do juízo teleológico na *Doutrina dos costumes* de Fichte. Pretende-se mostrar que Fichte leu a doutrina kantiana acerca do juízo teleológico e da teleologia moral da natureza como contribuição para uma ética que aborda não só o princípio da razão prática pura e a questão da sua validade, mas também as condições da aplicabilidade do princípio. Assim, Fichte incorpora a teoria do juízo reflexionante à filosofia prática. Na primeira parte do trabalho são lembrados os elementos principais da concepção kantiana do juízo teleológico na terceira *Crítica*. A segunda parte expõe a “dedução da realidade e aplicabilidade da lei moral” na segunda parte da *Doutrina dos costumes* de Fichte, com o fim de mostrar que Fichte retoma conceitos centrais da teoria kantiana do juízo teleológico para explicitar pressupostos necessários do agir moral. Na parte final mostrar-se-á que a teoria fichtiana acerca das condições da aplicabilidade da lei moral não envolve só um deslocamento na concepção do lugar sistemático da teleologia, mas transforma também a concepção kantiana da natureza e da relação entre liberdade e natureza.

Palavras-chave: teoria kantiana do juízo teleológico, *Doutrina dos costumes* de Fichte, incorporação da teleologia na filosofia prática, aplicabilidade da lei moral, relação entre liberdade e natureza

Abstract: The present article aims at reconstructing the transformation of Kant’s theory of teleological judgment in Fichte’s *Doctrine of ethics*.

As will be shown, Fichte read the Kantian doctrine about teleological judgment and moral teleology as a contribution to an ethical theory which does not only investigate the principle of pure practical reason and the question of its validity, but also the conditions of the applicability of the principle. Thus, Fichte incorporates the theory of reflective judgment into practical philosophy. In the first part of the article, the principal elements of Kant's conception of teleological judgment in the third Critique will be remembered. The second part expounds the "deduction of the reality and applicability of the principle of morality" in the second part of Fichte's *Doctrine of ethics*, showing that Fichte there adopts central concepts of the Kantian theory of reflective judgment, in order to make explicit necessary presuppositions of moral acting. The final part argues that the Fichtean theory of the conditions of the applicability of the moral law does not only include a new systematic localization of teleology, but also transforms the Kantian conception of nature and of the relation between nature and freedom.

Keywords: Kantian doctrine about teleological judgment, Fichte's *Doctrine of ethics*, incorporation of the theory of reflective judgment into practical philosophy, applicability of the moral law, relation between nature and freedom