
O especulativo contra o transcendental: Hegel crítico de Fichte

Jean-Louis Vieillard-Baron*

A oposição de Fichte e de Hegel não se resume àquela de uma filosofia da liberdade e de uma filosofia da totalidade ou da necessidade; o estudo sistemático da relação de Hegel a Fichte permanece por ser feito em sua maior parte. Os dois clichês tradicionais devem ser revisados. Para fazê-lo, é preciso reler o único texto em que Hegel analisa a filosofia de Fichte em detalhe, que é o *Differenzschrift der Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*¹, primeiro texto publicado por Hegel em seu próprio nome. Ele se coloca de um ponto de vista schellingniano e prova o abandono do transcendental, de sorte que se pode seguir a tese de Lauth² de que o idealismo alemão não tem uma unidade, mas é dividido entre filosofias transcendentais (Kant e Fichte) e dogmatismos absolutistas (Schelling e Hegel). Se o termo <idealismo alemão> guarda um sentido histórico, é porque a discussão permanece constante, explícita inicialmente, depois implícita, entre os diferentes filósofos.

O que desejaria mostrar é que Hegel, mesmo tomando sua distância, permanece muito marcado pela influência de Schelling, e que é preciso ler a

* Professor da Universidade de Poitiers. Tradução: Agemir Bavaresco (PUCRS), Danilo Vaz-Curado R.M. Costa (UNICAP), Paulo Roberto Konzen (UNIR) e Greice Ane Barbieri (UFRGS). NT.: O presente texto apareceu pela primeira vez, sob o título de *Remarques sur la critique hégélienne de Fichte*, in *Cahiers de philosophie*, primavera de 1995, p. 313-323, e em seguida o texto reapareceu re-elaborado em *Hegel et l'idealisme allemand*, Paris: Vrin, p. 89-98, sob o título *Le spéculatif contre le transcendental: Hegel critique de Fichte*, versão da qual elaborou-se a presente tradução.

¹ GW, 4,1-92; tradução francesa de Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1990.

² *Hegel crítico da Doutrina da Ciência de Fichte*, traduzido por R. P. Régnier e X. Tilliette, 1987, em particular, p. 11-82; Reinhard Lauth trata, com um pouco de exagero, o termo <idealismo alemão> de <termo filosoficamente insignificante>; parece que o espaço conceitual comum, mesmo implicando mal-entendidos e incompreensões, não é totalmente insignificante. Cf. abaixo, p. 15-16.

Fenomenologia do Espírito (1807) como o resultado da reflexão realizada em Iena (nos *Systementwürfe*). Certamente, este resultado é uma *despedida*. Mas Hegel guardará até o fim a ideia de que a filosofia da natureza é uma ciência filosófica, a qual deve construir o absoluto a partir de seus fragmentos divididos e dispersos. Até o fim, ele guardará a ideia de que o absoluto se dá no discurso filosófico (recusando que isso seja pela intuição intelectual) – porque o pensamento, em seu próprio jogo, é o autodesenvolvimento do *Logos* absoluto. Segundo a doutrina schellingniana da natureza como manifestação da divindade do todo, e da unitotalidade³, a natureza não é de modo algum o espelho transcendental do espírito, mas o absoluto se dando sob uma forma misteriosa, de tal sorte que é preciso levantar o véu de Ísis⁴, o que é feito pelo estudo do jogo de forças agindo no fenômeno, e por uma combinação específica de intuições místicas e de análise rigorosa das experiências científicas do tempo⁵. Contrariamente ao que se passava nos *Primeiros princípios metafísicos de uma ciência da natureza* de Kant, esta nova filosofia da natureza rompe com o quadro da filosofia crítica, e renova com o espinosismo, até mesmo com a teoria da correspondência entre microcosmo e macrocosmo. A refutação do transcendental é, portanto, manifesta, e importa examinar cuidadosamente. Isso retoma os traços, uma vez mais, de Reinhard Lauth⁶.

O abandono do transcendental

O princípio hegeliano da afirmação da *identidade da identidade e da diferença* está presente desde o *Differenzschrift*, em que a superioridade do sistema schellingniano vem do fato de que ele põe o princípio da identidade como princípio absoluto, unificando a identidade e a diferença, a filosofia e o

³ *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature* (1805), SW, VII, 140; tradução [francesa] Courtine e Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 23.

⁴ Segundo a feliz expressão do Pe. Xavier Tilliette, in: *Schelling, une philosophie en devenir*, tomo I, *Le système vivant*, p. 127.

⁵ Por exemplo, na *Weltseele* (alma do mundo), que eu já comentei acerca da inspiração platônica, conferindo o quadro conceitual para interpretar os dados científicos, em *Platon et l'idéalisme allemand* (1770-1830), *op. cit.*, p. 147-206.

⁶ No comentário às *Conferências sobre a destinação do sábio* (1794) (reedição Paris, Vrin, BTP, 1994, sob o título *A destinação do sábio*), eu explorei as sugestões do grande artigo sobre a <Interpersonalidade em Fichte>; depois apareceu o livro citado *Hegel crítico da Doutrina da Ciência de Fichte*, que já explorei aqui.

sistema⁷. E deve-se demarcar a referência a Platão no primeiro Hegel, referência que ele manterá durante sua vida: <Platão expressa a oposição real pela absoluta identidade: o vínculo verdadeiramente belo é aquele que apenas faz um de si mesmo e disso que ele vincula>⁸. Ele funda uma dialética metafísica e se opõe à filosofia das condições de possibilidade do saber, assim como à oposição radical entre um *a priori* e um *a posteriori*.

Para dizer a verdade, o *Vom Ich* de Schelling é a fonte das mais graves confusões e pode-se aí ler explicitamente o abandono do transcendental sob a forma de um desvio radical do sentido da síntese transcendental⁹. O texto, a meu ver, mais significativo é aquele do § 15 do *Vom Ich*. Schelling sustenta que:

1. – O Eu é incondicionado, sua forma originária é aquela do ser *puro* e *eterno*. Aqui aparece de uma vez a tendência a platonisar o pensamento de Fichte, até a <espinosizar>, Espinosa tornando-se emblematicamente o filósofo da ciência eterna e divina¹⁰. A invocação a Platão é célebre, mais lírica do que teórica: <Eu desejaria possuir a língua de Platão ou aquela de seu filho espiritual, Jacobi, a fim de poder assinalar a distinção entre o ser absoluto, imutável, e toda existência condicionada e mutável>¹¹. Se Schelling compreende bem a autoposição do Eu como princípio incondicionado, ele adiciona uma nuance platônica, até estranha à filosofia de Fichte.

2. – A forma de sua intuição intelectual é a *eternidade*. O Eu é, então, Deus se apreendendo eternamente a si mesmo pela intuição intelectual. Aqui nós deixamos deliberadamente o primeiro *Princípio*, a saber, o Eu que se põe a si mesmo como razão universal em cada um.

3. – A exposição da eternidade tem de fato um <*Aeternitas*>, dito de outro modo uma eternidade de duração; ora, Schelling pensa que é preciso a compreender como <o ser em nenhum tempo>. Isto vem radicalmente, e não marginalmente, com o que Fichte diz da eternidade nas *Conferências sobre a destinação do sábio* (1794), a saber, que a eternidade não é nada mais do que a

⁷ GW, 4, 63.

⁸ GW, 4, 64, nota 1, linhas 31-32.

⁹ Tradução francesa em *Primeiros Escritos* (1794-1795), de Jean-François Courtine, Paris, PUF, 1987, p. 45-148; § 15, p. 107-121. Sobre a síntese transcendental em Kant, ver Manfred Baum, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*, Königstein/Ts, Hain Verlag bei Athenäum, 1986.

¹⁰ Cf. Tilliette, *op. cit.*, T. I, p. 73: <Ele se esforça em compreender Fichte com a ajuda de Espinosa, e acessoriamente ou por repercussão, interpretar Espinosa a partir de Fichte>.

¹¹ SW, I, 216, trad. citada, p. 120.

vitória sobre a morte daqueles que trabalham para o progresso da cultura da humanidade: <O que se chama morte não pode suprimir minha obra, pois minha obra deve ser concluída, e como ela não pode ser concluída em tempo algum, não está fixado o tempo de minha existência, – e eu sou *eterno*. Empreendendo esta grande tarefa, eu extraí do eu a *eternidade*.>¹²

4. – O Não-Eu é temporal e determinado e a imaginação transcendental deve conciliar na representação a eternidade do Eu e a temporalidade do Não-Eu¹³.

A primeira observação que se impõe aqui é que Schelling *platonizou* inteiramente o pensamento da WL. Nós nos encontramos na oposição entre *νοητά* e *αίσθητά* tal como Platão a apresenta no fim do livro VI da *República*. Seguramente, Kant guardou sempre um elemento de platonismo, posto de um modo muito platônico na *Dissertatio de mundo sensibili et intelligibili* de 1770, § 3: *Sensualitas é receptivitas subjecti*, possibilidade de conhecer um objeto presente: *intelligentia é facultas subjecti*, possibilidade de se representar as coisas que não podem cair sob o sentido. Mais adiante Kant precisa que a *sensualitas* corresponde ao conhecimento dos fenômenos, e à *intelligentia* corresponde aquela dos *noumenos*. Esta forma de dualismo estrito do sensível e do inteligível será sempre mantida por Kant, contra o ensinamento leibniziano-wolffiano, que fazia o sensível a partir do inteligível degradado.

Mas a *síntese*, na dedução kantiana das categorias, é o meio de associar o sensível e o inteligível, a intuição e o conceito, no *saber*. Ora, Schelling precisamente permanece ao nível da *Dissertatio* de 1770. Ele desconhece absolutamente a significação da síntese, que é portanto capital e mesmo fundadora, na filosofia crítica kantiana. A nota do § 15 é particularmente nelvrágica a este respeito. O ato de síntese consistiria em pôr uma *eternidade empírica*. Esta afirmação se desenvolve em três momentos. Antes da síntese, o Não-Eu é contradição; sendo posto como incondicionado (todo Não-Eu é por definição condicionado), ele se anula [isso é estritamente fichteano; para

¹² Tradução citada, p. 66; toda a peroração desta terceira conferência é um soberbo instante de eloquência que justifica a interpretação dada por Jean-Christophe Goddard, a saber, de que a filosofia de Fichte é *doutrina* da ciência enquanto *predicação*.

¹³ Sobre as modalidades propriamente românticas de interpretação das relações entre temporalidade, consciência do tempo, e intemporalidade na discussão de Fichte, em particular com Friedrich Schlegel e Solger, ver o belo livro de Manfred Frank, *Das Problem >Zeit< in der deutschen Romantik*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1972.

Fichte, a ideia do Não-Eu absoluto é insustentável]. O segundo momento é o seguinte: para a síntese, o Não-Eu recebe sua *realidade*; ele torna-se realidade condicionada. Isto que é precisamente perder o sentido kantiano do *real*, que é definido por Kant como o que não resulta do conceito, nem do raciocínio, o que é para si indedutível, de sorte que nenhum pensamento jamais poderia deduzir pelo raciocínio isso que é o real. Enfim – e isso é o último momento – a eternidade absoluta do Eu torna-se realidade empírica, eternidade empírica no Não-Eu.

A síntese é, assim, reinterpretada como o devir dialético, pelo qual, de sua eternidade, o Eu absoluto, cai na empiricidade eterna do Não-Eu. De fato, está-se mais próximo do Platão do *Fedro* e do *Timeu*, do que de Kant e Fichte. Pois, o *Fedro* nos mostra como do divino simbolizado pelo cortejo dos deuses, a alma cai no relativo, no mundo dos homens; e o *Timeu*, no caminho inverso, mostra como se pode <salvar os fenômenos>, liberando as regularidades que eles comportam e que simbolizam a eternidade.

O que dizia Kant acerca da síntese (*Crítica da Razão Pura*, § 10 da analítica transcendental)? Eu nomeio síntese, diz Kant, esta <ação da espontaneidade> resultante do fato de que em seu conteúdo nenhum conceito possa surgir de modo analítico.

A síntese de um diverso (seja empírico ou dado *a priori*) cria de início um conhecimento, que, em seu começo, pode bem ser ainda grosseiro e errôneo, e tem também necessidade de análise; somente (*allein*) a síntese é apesar de tudo o que, propriamente falando, reúne os elementos nos conhecimentos, e os unifica num certo conteúdo...¹⁴.

Em seguida, a síntese é referida à <função da alma, cega mas indispensável>, que é a imaginação. Nos conhecimentos científicos particulares existem as sínteses empíricas, mas há também as sínteses puras: <A pura síntese, *geralmente representada*, confere agora o puro conceito do entendimento>. <Mas, eu compreendo por esta síntese aquilo que repousa *a priori* sobre um fundamento da unidade sintética>. E Kant designa isto pelas categorias do entendimento e o poder de dizer <eu penso>, como o fio diretor acompanhando todos os juízos. Por consequência, o problema da síntese kantiana é o de fundar o conhecimento pela *ligação* entre o sensível e o inteligível, entre o diverso empírico e a unidade do conceito.

¹⁴ I, 127 XX. Cf. Jocelyn Benoist, *Kant e les limites de la synthèse*, Paris, PUF, 1997.

A problemática transcendental é a seguinte: como a ciência, como a ação justa são possíveis <para nós, homens>, a saber, no quadro da finitude humana. Fichte diz claramente¹⁵: <Para Deus, isto é, para uma consciência na qual tudo seria posto apenas por uma posição do Eu (o conceito de uma tal consciência é para nós impensável), nossa WL não teria nenhum conteúdo>¹⁶. Nossas contradições vêm da finitude humana e do fato de que nós não somos Deus, e de que nós não podemos igualmente o pensar. A questão fichteana é aquela da contradição entre o Eu absoluto ilimitado e infinito e o Eu que se opõe um Não-Eu e é, pois, autolimitado e finito.

Ao contrário, a questão do idealismo metafísico de Schelling, desde o início, é: Como não é tudo absoluto no absoluto? Dito de outro modo, o problema é significar como o Eu absoluto desce de sua autocontemplação eterna para tornar-se eternidade empírica, para se finitizar. Partindo do absoluto, é preciso justificar o finito. Inversamente, a filosofia transcendental parte do finito opondo-se a um Deus impensável (puro limite teórico, termo antético pensado como na teologia negativa), e ensaia justificar as condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro e de uma ação justa.

O texto do *Differenzschrift* sobre Fichte começa por um contrassenso (frequente) e o desenvolve: <O sistema de Fichte se funda sobre a intuição intelectual, o pensamento puro de si mesmo, a consciência de si pura, o Eu=Eu, eu sou; o absoluto é sujeito-objeto; o eu é a identidade do sujeito e do objeto>¹⁷. Não retornarei às páginas magistrais de Reinhard Lauth sobre este assunto. Hegel leu Fichte com as lentes de Schelling. Ademais, existe uma extrema malevolência e uma vontade fixa de *não* compreender.

Entretanto, Hegel viu bem uma dificuldade do transcendentalismo fichteano. É o seguinte: em Fichte, os princípios não poderiam ser objetos imediatos da consciência. Eu não tenho consciência da liberdade, nem do Eu puro. Eles estão implicados nos atos particulares da consciência e somente a intuição intelectual que eu possa ter, desenvolvida mais adiante na seção V da *Segunda Introdução* a WL (mesmo se ela estava destinada a uma nova formação e não de introduzir aquela de 1794), é a intuição intelectual *da lei moral*. É, pois,

¹⁵ *Grundlage der Wissenschaftslehre*, III, § 5 fim da seção I.

¹⁶ *Oeuvres choisies de philosophie première* (= OCPP), trad. Philonenko, p. 128.

¹⁷ GW, 4, 34; trad. Gilson, p. 135.

um outro modo de dizer o que Kant chamou *respeito à lei moral*. E aqui, Hegel parece ter melhor compreendido Fichte do que Schelling. Ele viu a dificuldade da concepção *fichteana* da *Reflexão*. Em uma filosofia transcendental, a reflexão é sem poder; ela tem por tarefa elucidar (*erklären*) o que já está aí, e em particular as categorias. Kant dizia: <Eu nomeio reflexão transcendental a ação pela qual eu mantenho a comparação das representações com o poder de conhecer, pelo qual eu distingo se elas são comparadas entre si como relevante ao entendimento puro ou à intuição sensível>. A reflexão transcendental tem, então, uma função de atribuição, de discriminação; ela é uma tarefa de categorização: um/múltiplo; interior/exterior; acordo/conflicto; unidade/diferença, etc... Ela permite estabelecer uma lógica transcendental para evitar a anfibologia, a confusão entre filosofemas e categorias.

Bem entendido, era importante para Hegel estabelecer uma contradição entre o ponto de vista da reflexão e o ponto de vista transcendental. Pois este é o mesmo propósito de Fichte, no qual ele não repete Kant, ao fazer a gênese reflexiva das categorias, enquanto Kant fazendo a *Erklärung*, a exposição e a *deductio*, no sentido jurídico do termo, isto é, a exibição de direitos, a fundação (não genética) na razão. R. Lauth lembrou a concepção *romântica* e não *fichteana* que Hegel faz da *reflexão*, a partir de uma bela passagem do *Differenzschrift*:

*Die Spekulation fodert in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und des Bewußtlosen, auch die Vernichtung des Bewußtseins selbst, und die Vernunft versenkt damit – Das Reflektieren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst – in ihren eignen Abgrund, und in dieser Nacht der bloßen Reflexion und des rasonnirenden Verstandes, die der Mittag des Lebens ist, können sich beyde begegnen*¹⁸.

O texto pode ser traduzido e dissecado em três fases, que seguem:

- a. – A especulação exige ainda, em sua síntese suprema do consciente e do inconsciente, a negação da consciência mesma;
- b. – e a razão naufraga em seu próprio abismo: ela mesma, seu saber, e o ato pelo qual ela reflete a identidade absoluta;
- c. – e nesta noite da reflexão nua e do entendimento raciocinante, noite que é o meio-dia da vida, eles podem se reencontrar, os dois (reflexão e entendimento).

¹⁸ GW, 4, 23; citado em Lauth, *op. cit.*, p. 27.

O prova da razão é o de naufragar em seu próprio abismo; eis aí uma figura romântica da dúvida cartesiana, da ausência total de marcos, da vertigem da razão. Jamais Kant quis limitar o saber para dar lugar à crença, nem teria falado assim.

O forte poder trágico do negativo, o abismo da razão, a necessidade da ab-negação total são temas hegelianos que apenas podem fazer compreender <o trabalho e a dor do negativo> – e a conclusão de *Fé e Saber* sobre a *sexta-feira santa especulativa que outrora foi histórica*: a Paixão absoluta, que outrora foi *histórica*, é isso que vive o filósofo em seu exercício da reflexão nua, dita de outra forma, desnudada de tudo, que leva o homem ao abismo da razão e não sacrifica o intelecto.

A equivalência entre a noite da reflexão e o meio-dia da vida é propriamente hegeliano. Nem Fichte nem Schelling têm estes acentos trágicos da tarefa da filosofia. Em Schelling, a filosofia é triunfante: a autoreflexão do absoluto funda uma filosofia da natureza e uma filosofia da liberdade – sobre um percurso que é um verdadeiro tatear quanto às suas conclusões. Em Fichte, a discordância entre reflexão e razão não é pensada. Ela é apresentada como *tarefa infinita*: a oposição da luz e das trevas é dita infinita. Mas a luz da WL deve triunfar, nós o sabemos. E o trágico é ocultado: minha vontade flutua, audaz e calma, sobre as ruínas do universo, diz o filósofo ao fim da terceira das *Conferências sobre a destinação do sábio* (1794).

Os contrassensos de Hegel sobre Fichte são, certamente, numerosos: a redução do Eu puro à consciência pura de si tende a fazer do Eu um equivalente da consciência. Ora, o Eu puro é unidade, negação da diversidade. Mas Hegel ainda retém aqui a ideia schellingniana do absoluto como unidade originária, ideia estranha a Fichte. Através destes diversos contrassensos nós vemos emergir o pensamento de Hegel: a *especulação* (que Kant refutava) vai além da reflexão que ela engloba. Fichte permanece na reflexão, e por consequência na forma. Somente a especulação é conhecimento absoluto: o princípio do Eu absoluto deve ser desenvolvido especulativamente. Ora, é esta distinção entre especulação e reflexão que permitirá a Hegel distinguir

progressivamente a *Lógica* (ciência especulativa do absoluto) da metafísica (conhecimento reflexivo do absoluto)¹⁹.

A subjetividade moral

A historiografia francesa muito tem insistido sobre o modo que Hegel critica o mau infinito do *dever ser* (o *Sollen*) em Fichte, e também sua severa crítica do rigorismo kantiano em nome de eudaimonismo. A razão desta insistência está no fato de que Hegel sustenta – e a justo título, parece-me – que o sujeito moral é *ultrapassado*²⁰. É preciso, então, examinar de perto a questão da subjetividade moral. Pois, é toda a determinação restritiva do pensamento fichteano como idealismo subjetivo que dela depende.

Uma primeira observação se impõe: Hegel apenas critica secundariamente o infinito do *Sollen* e seu problema é bem mais o de mostrar que a filosofia de Fichte não consegue ultrapassar a oposição do sujeito e do objeto. Para ultrapassá-la, é preciso com efeito esta postulação metafísica, originada em Platão, de que a ordem da natureza e a ordem das ideias é apenas uma. *Glauben und Wissen* cita (muito aproximadamente, como o faz frequentemente Hegel) a ideia de Platão de que o mundo foi <criado pela razão divina, tal um Deus bem-aventurado>²¹.

Uma segunda observação: a crítica do *Sollen* é uma consequência da crítica do *mau infinito*, vigorosamente conduzida, a propósito do *tempo*, que é o tema maior da reflexão hegeliana em Iena; o que Hegel critica é que a filosofia de Fichte se engaja numa via indefinida de aproximação do que ela visa: o que a razão teórica não pode realizar, a faculdade prática nem pode alcançar: atingir a intuição de si absoluta²², de sorte que a antinomia (entre Eu e Não-Eu) permanece e <se expressa numa tendência a agir, isto é, no dever como atividade>.

¹⁹ Sobre este ponto, ver o texto de Iena, *Lógica e Metafísica (Iena 1804-1805)*, traduzido por Denise Souche-Dague, Paris, Gallimard, 1980, sobre o texto da GW 7.

²⁰ Se encontrará a mesma afirmação em Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*, Livre de Poche Biblio, 1990, p. 186; a < religiosidade do si > significa que o sujeito não poderia ser outra coisa do que religioso.

²¹ <Was Plato von der Welt sagt, dass die Vernunft Gottes sie als einen seligen Gott geboren hat>. GW, 4, 407.

²² GW, 4, 46.

E toda a crítica hegeliana está aí: <Esta oposição deve ser, enquanto atividade, isto é, enquanto *esforço*, a síntese suprema, e a ideia de infinito deve permanecer uma ideia no sentido kantiano, a saber, no sentido em que ela é absolutamente oposta à intuição>.²³ A síntese, desde então, não é outra coisa do que uma <simples exigência de autodestruição> – <a saber, uma exigência de união, mas de uma união que não pode ter lugar>. Esta síntese se expressa, pois, num progresso infinito, processo que ele adquiriu desde o início, que é sem fim. Ora, entre a ideia infinita e o progresso temporal, há um *fosso* para Hegel: chegamos à eternidade da existência prolongada (*Das in die Ewigkeit verlängerte Dasein*), que é do lado do tempo, implicando a oposição, o diverso e excluindo a infinitude. Como o espaço, o tempo é extraposição; com a exterioridade, o pensamento puro está fora dele mesmo, sai da imanência e se perde. <Se o tempo deve ser totalidade, como tempo infinito, então o tempo ele mesmo é ultrapassado (*aufgehoben*)>, e então não era necessário falar do progresso ao infinito.

Ao contrário, para Hegel, <o verdadeiro ultrapassar do tempo é o presente intemporal, a saber, a eternidade>²⁴: *Das wahre Aufheben der Zeit ist zeitslose Gegenwart, d.i. Ewigkeit*; e na eternidade não há mais esforço (*Streben*). Roger Ayrault notou muito bem que num período que precede apenas a reflexão de Maine de Biran, Fichte tinha dado um sentido novo ao termo *Streben*²⁵. Igualmente é preciso notar que Hegel, quando quer, distingue perfeitamente: *Unendlichkeit* (infinitude) e *Endlosigkeit* (sem finitude). Mas sua habilidade (diabólica) é de mostrar na infinitude do progresso fichteano uma sem finitude, dito de outro modo, uma ausência de solução indefinidamente prolongada.

A partir daí como se diz, a comunidade dos homens e o Estado fichteano aparecem a Hegel como quimeras insuportáveis e inúteis. O resultado de um tal sistema é o de suprimir a vida dos indivíduos em nome da regra (*Fiat justitia, pereat mundus*). Mas inversamente, a filosofia perde seu sentido:<*Die Transcendentalität geht in der Erscheinung, und ihrem Vermögen, dem*

²³ GW, 4, 46, linhas 23-26.

²⁴ GW, 4, 47.

²⁵ *A gênese do romantismo alemão*, Paris, Aubier, 4 volumes, em particular, a síntese sobre o <espírito de Iena>, t. 3, p. 11-92.

Verstand völlig verloren>²⁶. Notemos a extrema má fé de Hegel. Ele tem com efeito denunciado a perspectiva transcendental como ilusória: Kant não faz melhor do que Locke; Fichte cai na contradição sem fim. E agora ele lhes retruca de não se manter na estrita transcendentalidade! Todas as críticas são boas, desde que esmaguem o adversário.

A crítica da subjetividade moral nos *Princípios da Filosofia do Direito* é muito menos radical do que se tem dito. Bem entendido, deve-se concordar com Cesa²⁷, para quem <Uma religião da aurora... tornava caduca a distinção entre legalidade e moralidade, distinção que, em Kant, mas também no primeiro Fichte, não tinha para si nenhuma conotação negativa, era um agir segundo o direito e um agir segundo a moral>. Ademais, a oposição de Hegel ao primado da razão prática não deve ser esquecida. Tudo isto está presente nos textos de Iena.

O conjunto das críticas endereçadas por Hegel a Fichte, às vezes perspicazes, às vezes caricaturais, não devem fazer esquecer que o que Hegel reteve de essencial de Fichte é a noção de <ciência>, da *Wissenschaft*, aplicada à filosofia. Esta ideia da filosofia como ciência e como ciência verdadeira será ainda a ideia de Husserl em *A filosofia como ciência rigorosa*; esta concepção de filosofia como o verdadeiro saber é o que Hegel chamava o saber absoluto. Ao lado das ciências positivas, e acima das ciências positivas, ditas ciências exatas, encontra-se, como em Platão, acima da *διάνοια*, o saber mais verdadeiro, que é aquele das ciências filosóficas. A audácia de Fichte, retomada por Hegel de um modo mais organizado e sistemático, teve, no curso do século XIX, um curioso destino: é que as ciências do Espírito, renunciando a ser o saber metafísico absoluto, tornaram-se, na universidade alemã, ciências históricas e filológicas²⁸. Uma vez perdida a dimensão especulativa, não restava mais do que a erudição sem fim, tanto mais infinita quanto seu fim é mal definido. Mas isto é uma outra história, uma história que Hegel não teria nem quisto nem desejado.

²⁶ GW, 4, 60, linhas 21 e s.

²⁷ *Tra Moralität e Sittlichkeit*, in *Hegel interpreté di Kant* (org. de Valério Verra), p. 156. Cesa segue todo o tema da *Gesinnung* através de sua progressiva elaboração em Hegel. <Una religione dell'aurora... faceva cadere la distinzione tra legalità e moralità; distinzione che in Kant, ma anche nel primo Fichte, non aveva di per sé alcun connotato negativo: c'era un agire secondo il diritto ed un agire secondo la morale>.

²⁸ Ver *abaixo* o capítulo sobre Eduard Zeller, p. 325-344 [intitulado *Do idealismo ao historicismo: Zeller intérprete de Platão*, in: *Hegel et l'idealismo allemand*].

Data de Recebimento: 05 de janeiro de 2014;
Data de Aceite para Publicação: 10 de janeiro de 2014.