

SÉRGIO LUIS TOMIOKA

Origens da lógica especulativa de Hegel

Dissertação de mestrado
apresentada ao Departamento
de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. Marcos Lutz Müller.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
.../.../2000

BANCA

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller – DF/IFCH - Orientador

Prof. Dr. José Arthur Giannotti – DF/USP

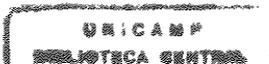
Prof. Dr. Mácio Suzuki – DF/USP

27/08/2000
J. Arthur Giannotti
Mácio Suzuki

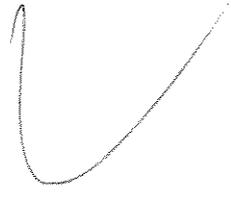
UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Agosto/2000

2006/17504



UNIDADE BC
N.º CHAMADA:
T/UNICAMP
T5950
V. _____ Ex. _____
TOMBO BC/ 43082
PROC. 16.278/00
C D
PREC. 13.11,00
DATA 14/3/00
N.º CPD _____



CM-00153329-9

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

T5950 Tomioka, Sérgio Luis
Origens da lógica especulativa de Hegel / Sérgio Luis
Tomioka. -- Campinas, SP : [s.n.], 2000.

Orientador: Marcos Lutz Müller.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Fichte,
Johann Gottlieb, 1762-1814. 3. Idealismo alemão. 4. Dialética.
5. Linguagem e lógica. I. Müller, Marcos Lutz. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

Resumo

Essa dissertação tem como tema a questão do princípio da ciência filosófica na obra hegeliana. O intuito da dissertação é mostrar que esse problema é uma preocupação perene na obra madura de Hegel, desde o período em que o autor ministrava aulas na Universidade de Iena, nos inícios do século dezenove, até as últimas formulações do sistema, trinta anos depois. Esse problema é retomado nas interpretações do sistema hegeliano, tanto nas mais recentes como naquelas de seus discípulos e adversários, durante todo o século dezenove.

Para mostrar como esse problema é tratado no período ienense, analisa-se um texto de 1801, *A Diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e de Schelling*, procurando por um lado relacioná-lo com as questões pós-kantianas da época, bem como com suas relações com o resto do sistema hegeliano posterior.

Abstract

This dissertation focuses the problem of the beginning of Science, considered from a hegelian point of view, that means, from a logic-speculative point of view. The intention is to show that this question is a long-term preoccupation in Hegel's work. From his Iena-period until the last formulations of his system, the question of how to make the beginning of the philosophy appear. The critics and disciples contemporary to him and his modern commentators debate this theme of Hegel's work, as well. The problem has two main sides, one is to know how one conscience can approach that speculative (philosophical) point of view, and the other to know how do the speculative Science must begin.

To present this aspects of the so called Iena-period of Hegel, is our intention to analyse the *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (The difference between the systems of philosophy of Fichte and of Schelling) and to connect it with the pos-kantian discussion of the beginning of the XIXth century, as with the rest of Hegel's philosophical System.

“Eu sou aquele que sou [...]. Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou até vós.”

“Mas o conhecimento das verdades necessárias e eternas é o que nos distingue dos simples animais e nos faz ter a razão e as ciências, nos elevando à consciência de nós mesmos e de Deus; e é isto o que chamamos em nós, alma racional ou espírito.”

Leibniz, Monadologia, 29

A meus pais e à memória de
Joaquim P. Dutra da Silva.

Esse trabalho contou com o financiamento do CNPq.

Índice

ÍNDICE	1
APRESENTAÇÃO	2
I. PREFÁCIO	5
1. COM O QUÊ FAZER O COMEÇO DA CIÊNCIA?	5
II. O COMEÇO DA CIÊNCIA	9
1. O DIFFERENZSCHRIFT E O PREFÁCIO À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO	9
1.1 <i>O prefácio à Fenomenologia do Espírito</i>	10
III. SOB O DOMÍNIO DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL.	33
1. O DIFFERENZ E O PÓS-KANTISMO.	33
2. A HERANÇA TRANSCENDENTAL	36
2.1 <i>O recuo indefinido à primeira das causas</i>	40
3. A DEFESA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL	42
3.1 <i>A pena de escrever do Senhor Krug</i>	42
3.1.1 Os escritos do Senhor Krug	42
3.1.2 Uma frente comum idealista	47
3.1.3 A defesa do idealismo recentíssimo	60
3.2 <i>Reinhold e o fim da revolução</i>	67
3.3 <i>O Differenzschrift e a defesa do argumento idealista</i>	79
IV. A RELAÇÃO ENTRE FINITO E INFINITO	83
1. A LÓGICA E A LÓGICA ESPECULATIVA	83
1.1 <i>Lógica geral e lógica transcendental</i>	84
1.2 <i>Lógica especulativa: contradição e identidade.</i>	89
2. O FIO DA MEADA: A DOCTRINA-DA-CIÊNCIA SEGUNDO HEGEL.	92
2.1 <i>A interpretação crítica da Crítica da Razão Pura</i>	92
2.2 <i>O princípio como sujeito-objetividade</i>	95
2.3 <i>O começo da ciência na Grundlage</i>	98
2.4 <i>O começo real</i>	101
2.5 <i>Fichte insuficiente</i>	106
3. A RAZÃO COMO DESVELAR DA APARIÇÃO	109
3.1 <i>A filosofia como necessidade</i>	110
3.2 <i>Pensar como abstração</i>	113
3.3 <i>O limite da Grundlage</i>	119
3.4 <i>Insuficiência de Fichte. Insuficiência de Hegel?</i>	122
4. A MATRIZ DA CRÍTICA A FICHTE	125
APÊNDICE: A LÓGICA DE IENA	135
CONCLUSÃO	150
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	155

Apresentação

Essa dissertação tem como tema a questão do princípio da ciência filosófica em Hegel. O problema pode ser considerado de duas perspectivas. De um lado como sendo a questão sobre o melhor meio de apresentar o começo da filosofia. De outro lado, poder-se-ia considerá-lo de um ponto de vista filosófico mesmo, perguntando-se sobre o que deve ser o princípio da filosofia. O problema da questão em Hegel, assim como no idealismo alemão está em que neles esses dois pontos de vista estão imbricados. Talvez daí a aversão de Hegel por introduções e apresentações externas ao próprio sistema exposto.

O intuito dessa dissertação é mostrar que esse problema é uma preocupação muitas vezes retomada na obra hegeliana, desde o período de Iena, no início do século XIX, até as últimas formulações do sistema da ciência, na década de trinta do mesmo século. Mais do que isso, o problema volta a reaparecer nas interpretações de Hegel, desde as que se seguiram a sua morte, até as mais recentes. Para tanto, analisar-se-á um texto do período ienense de Hegel, a *Diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e de Schelling, a respeito do primeiro caderno das 'Contribuições para uma visão de conjunto mais clara do estado da filosofia nos inícios do século XIX', de Reinhold* mostrando como o problema do começo da ciência articula sua argumentação.

De fato, esse tema do começo da ciência, que esse artigo hegeliano evoca, serão motivo de diversas polêmicas, discussões e reformulações, seja para o próprio Hegel seja para a literatura crítica a seu respeito. Analisando retrospectivamente, podemos avaliar esse escrito justamente pelos problemas lógico-ontológicos que o fundamentam e que serão recorrentes na obra hegeliana. Ao mesmo tempo, não se pode perder de vista a discussão da época, e por isso além desse texto, alguns outros textos são analisados na dissertação. O início da “Doutrina-da-Ciência de 1794”, de Fichte, o início da “Lógica de Iena”, de Hegel além de outro opúsculo hegeliano publicado no período de Iena, intitulado “Como o senso comum entende a filosofia? A propósito da obra do Sr. Krug” serão utilizados para esclarecer a interpretação do “Escrito sobre a Diferença”, como é conhecido o texto que trata dos sistemas de Schelling e de Fichte.

A tentativa será mostrar, por um lado, o quanto o projeto hegeliano ali exposto é tributário da interpretação fichtiana da “Crítica da Razão Pura”, de Kant, e por outro lado, como a questão do começo da ciência permite articular os temas lógicos tratados por esses

autores do assim chamado idealismo alemão. Todo problema surge com a revolução copernicana anunciada por Kant e interpretada por Fichte. Ao julgar que havia que se separar o espírito do criticismo kantiano de sua letra, Fichte instaura uma interpretação da obra kantiana que põe entre parênteses os preceitos rigoristas de nós devemos manter-nos dentro dos limites da experiência possível, e que evoca as questões (resolvidas ou não) lógico-transcendentais formuladas por Kant.

Ao adotar essa interpretação, a reflexão da época é levada a um novo patamar, a uma discussão não apenas sobre as ciências (positivas, diríamos hoje), mas sobre a ciência filosófica, sobre a moral e sobre os princípios não representativos que estão por trás de toda linguagem. De fato, Hegel, e Fichte, e Schelling, distinguem um domínio antepredicativo indispensável para Filosofia, para a Moral, para a Arte. A questão de saber o que instaura essa divisão (e como seria possível relacioná-las) é tema para o idealismo alemão e exprime-se em Hegel na questão do começo da ciência filosófica.

Um longo percurso separa a concepção dessa dissertação e sua realização final. Não há como deixar de lembrar as pessoas que fizeram parte, em algum momento, do processo de sua elaboração, algumas diretamente outras indiretamente. Antes de mais nada, agradeço a Marcos Müller, além de leitor cuidadoso e de muito ter me ajudado nas traduções do alemão foi um orientador paciente; também pela paciência agradeço aos funcionários da secretaria de pós-graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, particularmente, a Lurdinha, Solange e Gilvani. Agradeço também a Andréa Loparic, grande responsável por minha formação e por meu gosto pela lógica.

Márcio Suzuki, além de ter contribuído muito com esse trabalho por suas inestimáveis observações no exame de qualificação, foi inestimável por suas observações durante a elaboração das diversas redações do texto, além de ter contribuído para algumas das traduções; também agradeço a Jamil Félix, Flávia M. Oide, Maria Lúcia Cacciola e Marta Kawano, pela melhora dos ininteligíveis textos traduzidos por mim do alemão e discutidos em nosso grupo. Marta Kawano, foi ainda, várias vezes, ouvinte atenta de meus argumentos.

Àqueles que me permitiram escolher, com toda a liberdade possível, o caminho tortuoso da filosofia, Maria Salete Dutra da Silva Tomioka e Teiji Tomioka, meus pais, mais do que o meu agradecimento. Ana Beatriz Tomioka, Carolina Tarrío, Rafael Oliva

Augusto, Maria Rita Pameira, Elsie Barker, Marcelo Tomioka, Maria das Dores Tiago, que foram, em distintos momentos, a sustentação anímica de que precisei, assim como o foi Liriam J. Stephano, responsável em grande medida por essa empresa. A Maria Fernanda Cardoso de Mello e Marina Magalhães agradeço a necessária acolhida campineira. Angela Alonso, André Pinto Pacheco, Ronaldo de Almeida, Samuel Titan Jr., Piero Lerner, Fernando Pinheiro, Luis Jackson, Luiz Henrique de Toledo sempre estiveram próximos e aguçaram as minhas reflexões.

Por fim foi essencial para essa dissertação a intervenção de José Arthur Giannotti, a quem faço o agradecimento não apenas por ter participado com muitas observações pertinentes do exame de qualificação, mas a quem devo minha formação, seja nas discussões sobre a minha dissertação, seja nas discussões do Grupo de Lógica e Filosofia Política do Cebrap.

I. Prefácio

1. Com o quê fazer o começo da ciência?

Com quê se tem de fazer o começo da ciência (*Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden*)¹? Com essa pergunta Hegel inicia em 1812 a sua *Ciência da Lógica* associando-a à consideração de que somente entre os seus contemporâneos surgira a consciência “de que é difícil achar um começo para a filosofia”. Indicava com isso o quanto suas reflexões são tributárias do amplo debate que a época consagrava à questão. Mesmo se enxergada tendo como pano de fundo o conjunto da filosofia hegeliana, essa preocupação está longe de ser pontual ou restrita a um ponto de vista lógico. Ao contrário há ramificações que a entrelaçam outro gênero de problemas, tanto para os intérpretes quanto para os filósofos.

Nicolao Merker, comentador italiano, em seu livro sobre a origem da lógica hegeliana nota que há que considerar, além das questões lógicas envolvidas com o começo da ciência lógica, questões que dizem respeito à história (ou de metahistória, nas palavras do intérprete) e que acabam por definir a interpretação da obra de Hegel, tanto no que diz respeito à relação entre o Hegel ‘jovem’ (antes de Iena) e o Hegel maduro (a partir de Iena), quanto à relação entre a época (*Not der Zeit!*)² vivida por Hegel e sua produção filosófica³. Merker observa que há em Hegel uma problemática metahistórica e entre os intérpretes a tendência de achar a confirmação histórica da construção especulativa do espírito. Para Merker, entretanto, a interpretação das posições de pensamento dependem da natureza do critério e de seu processo de constituição; para Merker só o princípio dialético instituiria uma relação entre o sistema e as posições históricas precedentes⁴ e a problemática metahistórica não pode ser tomada como a responsável pela gênese da formulação da

¹ Hegel, G. W. F., “Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?”, in *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, Gesammelte Werke, Band 21, Felix Meiner, 1985, p. 55.

² Estado de penúria da época, que indica a crise na filosofia do período. Entretanto essa tradução deixa de lado que esse estado de mendicância intelectual é também o motor de uma mudança no panorama filosófico do período, mudança protagonizada, principalmente, por Fichte, Schelling e... pelo próprio Hegel!

³ Merker, Nicolao, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Iena)*, Feltrinelli, Milão, 1960.

⁴ Merker, Nicolao, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Iena)*, Feltrinelli, Milão, 1960, p. 41 e ss.

dialética. De fato, esse é o caminho que trilho. Não há como explicar o problema do começo da ciência filosófica sem mostrar, ao mesmo tempo, como surge esse problema para o sistema, e o lugar dele no sistema.

Para mostrar como a idéia de começo é problemática na obra hegeliana, Fulda, em seu livro sobre a introdução do sistema hegeliano aponta o caráter polissêmico dessa noção. A referência de Fulda é Glockner que classifica os modos de se interpretar o começo do sistema. Seriam, segundo ele, quatro tipos principais: além de um começo lógico e de outro fenomenológico, seria possível notar “ainda o começo histórico, que intervém na filosofia de Hegel através de uma consideração histórica, e um começo ‘livre’, para o qual Glöckner toma como modelo as doutrinas da religião, do direito, do dever (*Pflicht*) da propedêutica de Hegel”⁵. Fulda mostra que há duas questões entremeadas com o problema do começo da filosofia; a primeira delas diz respeito ao início sistemático do sistema e outra que diz respeito à disciplina que deveria nos introduzir ao sistema. Analisar-se-á, em primeiro lugar, a relação entre a idéia de um começo lógico e as relações (também lógicas) com as discussões sobre um começo absoluto que faz a filosofia pós-kantiana contemporânea a Hegel.

Henrich⁶, em seu artigo sobre o sentido do começo da *Ciência da Lógica*, classifica as diversas releituras do tema hegeliano do começo da ciência lógica através das possíveis críticas a esse começo. Haveria, em primeiro lugar uma crítica com intenção negativa e outra com intenção positiva. A primeira procura mostrar que a dialética especulativa não é um método consistente; a segunda considera que, para salvar a consistência do sistema seria preciso renunciar à dialética do começo, tal como formulado por Hegel.

A primeira perspectiva, que tem como expoente Trendelenburg, tenta diferenciar as primeiras figuras lógicas⁷, como se fossem oposições (Ser, Nada) dentro do pensamento de uma ‘imediatidade indeterminada’, para depois uni-las novamente; as três hipóteses possíveis são uni-las como aspectos da coisa e a coisa mesma, ou como conceito e o caso

⁵ Glockner apud Fulda, H. F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt. a. M., Vittorio Klostermann, 1975, p. 2, nota 7.

⁶ Henrich, Dieter, “Comienzo y método de la lógica”, in Hegel en su contexto, Caracas, Monte Avila. 1987.

⁷ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke. Band 21. Felix Meiner, 1985, p. 71 e ss.

de sua aplicação, ou como palavras e sua aplicação. A segunda perspectiva, de intenção positiva (presente nas obras de todos os discípulos de Hegel) aceita como irrefutável a afirmação de que o começo da *Ciência da Lógica* não pode ser imediato. Consideram o começo como o princípio do Todo (que, portanto, não é o mais pobre). Ou o consideram o ser como um pensamento e a dialética do começo como o desenvolvimento de determinações-do-pensamento. Por fim, há os que consideram o começo pelo ser como sendo a cópula no juízo, ou como a abstração de todos os entes.⁸ O que essa classificação de Henrich permite notar é que em todos os tipos de interpretação o conceito só pode ser definido plenamente a partir de uma referência ao ato de pensar anterior a eles; como se pairasse no ar a objeção do Schelling maduro, de que Hegel retornara ao seio do fichtianismo.

No texto da *Ciência da Lógica* propriamente dito, ao responder a questão proposta por sua abertura (*Com quê se tem de fazer o começo da ciência?*), Hegel afirma que na lógica, o ser é o que começa. Na *Ciência da Lógica*, o ser é “apresentado como surgido da mediação [...] e se apresenta com a pressuposição do saber puro concebido como o resultado do saber finito, ou seja, da consciência”⁹. Nessa resposta de Hegel à sua pergunta-título fica evidente uma elaboração da ciência filosófica que, já fora anunciada em sua estadia em Iena, com a idéia de que haveria uma distinção entre um ponto de vista da mera reflexão e outro da ciência lógica propriamente dita.

Nesse período, o problema que será tema da apresentação da *Ciência da Lógica*, a saber, a questão do começo da ciência, é o ponto de fuga em torno do qual se organizam as principais formulações contemporâneas que discutem a herança do sistema crítico kantiano. Sua genealogia lógica pode ser traçada a partir dessas discussões. Várias passagens dos textos publicados em Iena denotam a atenção que Hegel dispensa às discussões idealistas, particularmente àquelas formuladas por Fichte e por Schelling. O próprio autor designará, em sua *História da Filosofia*, a importância das posições desses autores, às quais todas as posições filosóficas da época poderiam ser resumidas. Essa afirmação parece deixar claro que Hegel reduz os termos de uma posição filosófica à sua ossatura lógico-ontológica. Só

⁸ Henrich, Dieter, “Comienzo y método de la lógica”, in Hegel en su contexto, Caracas, Monte Avila. 1987.

⁹ Hegel, G. W. F., “Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?”, in *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Felix Meiner, 1985, p. 56.

através dessa premissa pode-se compreender que Hegel reduza todas as posições pós-kantianas ao esquema (onto)lógico apresentado pela *Doutrina-da-Ciência* e pela Filosofia da Identidade.

O estatuto da *Fenomenologia do Espírito* também é tema da apresentação do problema do começo, pois ao discutir as diversas possibilidades de começar a ciência, detém-se no começo, “que se fez célebre nos últimos tempos”¹⁰, pelo Eu. Esse começo, diz Hegel, leva normalmente a mal-entendidos pois julgamos que o conhecemos, quando, se o tomamos como o começo absoluto, pouco sabemos dele¹¹. O puro saber (tomado como Eu) sempre mantém uma lembrança de seu eu subjetivo, sendo que suas limitações são justamente o que precisa ser esquecido; o saber puro relega ao subjetivo as limitações do Eu. Ora, não é tarefa da *Fenomenologia do Espírito* justamente fazer da consciência subjetiva puro saber, através do contínuo abandono dessas limitações da consciência comum? Desse modo o problema de um começo sistemático da ciência, tal como é tematizado no escrito do período ienense de Hegel sobre a diferença das filosofias de Fichte e Schelling, tem que ser tratado à luz dos desenvolvimentos futuros da questão no sistema.

¹⁰ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21. Felix Meiner, 1985, p. 65.

¹¹ “Aquele puro Eu é antes, em sua essencialidade abstrata o mais desconhecido para a consciência comum, algo que não se encontra frente a ela; com isso surge antes a desvantagem do engano de que se deve tratar de algo conhecido, o Eu da consciência empírica, enquanto, de fato, trata-se de algo distante dessa consciência.” Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Felix Meiner, 1985, p. 66.

II. O começo da ciência

1. O *Differenzschrift* e o prefácio à *Fenomenologia do Espírito*

A novidade que aparece no percurso entre o primeiro texto de maturidade (o escrito sobre a diferença dos sistemas de filosofia de Fichte e de Schelling) e a apresentação da *Ciência da Lógica* de 1812 é a mediação inovadora que a *Fenomenologia do Espírito* representaria e que traria uma nova perspectiva a respeito do problema do começo da filosofia. Há alguma relação (interpretada equivocadamente pela fortuna crítica) entre o início lógico e o percurso das experiências pelas quais a consciência passa na *Fenomenologia*. É preciso, entretanto, ter sempre presente o caráter problemático dessa introdução. Apesar da viravolta que a *Fenomenologia* instaura no pensamento hegeliano, a *Ciência da Lógica* já expõe uma questão lógica e independente que se prefigurava no *Differenz des Ficht'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (conhecido e tratado a partir daqui como *Differenzschrift*), a saber, a que interroga o estatuto de um começo lógico sem pressuposições, no horizonte de uma perspectiva transcendental, questão que também habita as interpretações pós-kantianas da época.

A afirmação de que a lógica *suporia* o percurso fenomenológico deve ser considerada ambigüamente, com a mesma ambigüidade que Hegel e, depois, os seus intérpretes a expõem. Se a *Fenomenologia* é introdução à *Ciência*, do ponto de vista do sistema lógico essa suposição é apenas imprecisão lingüística. Hegel indica que o movimento pelo qual a consciência avança repousa sobre “a natureza das essencialidades puras que constituem o conteúdo da lógica”¹², concluindo que “se não se deve fazer nenhuma pressuposição e se o começo mesmo tem que ser tomado por imediato, então [ele] se determina só em que deve ser o começo da lógica, do pensamento por si”¹³, sem nunca esquecer-se que o começo é lógico pois “deve efetuar-se no elemento do pensamento livre, por si existente, [...] no puro saber”¹⁴.

¹² Longuenesse, B., *Hegel et la critique de la metaphisique*, Paris, J. Vrin, 1981, p. 14 – 15.

¹³ Hegel, G. W. F., “Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?”, in *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Felix Meiner, 1985, p. 58.

¹⁴ Hegel, G. W. F., “Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?”, in *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Felix Meiner, 1985, p. 57; Sobre a necessidade de

1.1 O prefácio à *Fenomenologia do Espírito*

O significado do prefácio à *Fenomenologia do Espírito* não tem como limite último o texto que o segue, mas indica as relações desse com o sistema da Ciência, do qual a *Fenomenologia* chegou a ser considerada a primeira parte. Isso, por si já indica uma questão bastante debatida neste último século de crítica hegeliana. Desde o aparecimento dos manuscritos de juventude, no início do século XX, os intérpretes debatem os problemas relativos à integridade da *Fenomenologia*, suas relações com a *Ciência da Lógica* e sua posição no todo do sistema da ciência hegeliana. Th. Haering acentua em 1933 o caráter dúbio da *Fenomenologia* (divisão marcada pelo fim da seção 'Razão'), que teria duas partes desiguais que tomariam perspectivas de análise completamente diversas. Esse ponto de vista foi costurado, segundo Labarrière, a partir da resposta a outra importante questão que paira, antes como hoje, sobre a obra de Hegel. À questão sobre se a *Fenomenologia* seria uma introdução ao Saber ou um primeiro desenvolvimento do universo filosófico propriamente dito, Haering teve a originalidade de responder negando a própria alternativa posta e afirmando que se trata ao mesmo tempo de uma preparação ao sistema e de uma exposição da Filosofia do Espírito¹⁵. Haering propõe que Hegel teria o desígnio de escrever uma introdução modesta, que no entanto se teria inflado muito durante a sua composição, ao ponto de fazê-lo perder, na última parte da obra, a perspectiva adotada até ali.

O problema com o qual os intérpretes tem que se haver, diz Labarrière, está na idéia de que Hegel teria tentado fazer, contra os seus próprios princípios metodológicos expressos, uma introdução ao sistema da ciência, sistema que, naquela época, já tinha sua publicação prevista pelo autor. A razão para isso estaria na própria *Fenomenologia* (tanto no prefácio como na introdução): para Hegel, uma ciência que feche os seus olhos ao saber comum, avessa à sua vulgaridade, não tem onde sustentar sua validade senão no dogmatismo de sua própria afirmação. De mais a mais, o ser do conhecimento não-verdadeiro é afirmado do mesmo modo que o ser de uma ciência que se pretende melhor que ele. "É por esta razão que se deve tomar aqui a empresa da apresentação da

uma introdução cf. Fulda, H. F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt. a. M., Vittorio Klostermann, 1975.

manifestação do saber, ou do saber fenomênico.” Dessa perspectiva, impõe-se um “saber fenomênico que seria ‘como o caminho da consciência natural que penetra até o verdadeiro saber’”¹⁶.

Para Haering, esse caminho da consciência comum à ciência é mais do que uma mera introdução. Esse percurso fenomenológico já é parte da ciência mesma, mas enquanto apresentação da experiência da consciência, ciência do espírito¹⁷. Nessa coincidência de introdução e sistema reside não só a originalidade de Haering, como a possibilidade de melhor intelecção dos elementos que compõe o problema. É certo que a *Fenomenologia*, tomada como introdução, tem uma função pedagógica, entretanto, aponta Labarrière com justeza, ela deve ser a possibilidade de construção de um ponto de vista científico. deve ser necessária. O que mais importa na *Fenomenologia* não é a suposta diferença entre as suas partes, mas a unidade da obra¹⁸.

Afastando-se expressamente da análise de Haering e de Hyppolite, Labarrière ressalta a unidade da *Fenomenologia*, insistindo que sua característica principal reside em ser ela introdução. Haering indicara que Hegel teria perdido o controle notara que o desenvolvimento da *Fenomenologia do Espírito* sofre uma quebra em sua estrutura. que o intérprete localiza na parte que tratará da razão observadora. Essa quebra consiste numa mudança de ponto de vista: até então tratava-se da elevação da consciência ordinária através de graus sucessivos até a Razão. Depois disso, o texto se aproximaria de manuscritos anteriores sobre a Filosofia do Espírito, passando à análise da consciência ‘supra-individual’. Mas, lembra Labarrière, esse projeto só estaria terminado mais tarde com a publicação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, em 1817, momento no qual a

¹⁵ Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 21.

¹⁶ Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 23.

¹⁷ “A experiência que a consciência faz de si mesma não pode compreender nada menos do que o sistema total da consciência ou o reino total da verdade do espírito; entretanto, os momentos da verdade se apresentam aqui nessa determinidade particular: não são momentos abstratos e puros, mas são como eles são para a consciência, ou como essa consciência surge em sua relação a eles”. Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p. 77.

¹⁸ cf. Labarrière, Pierre-Jean, ‘A obra e sua unidade’, in *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

Fenomenologia não pode ser mais tomada como primeira parte do sistema. De fato a *Fenomenologia* faz e não faz parte do sistema. Segundo Labarrière, “ela é a revelação do Espírito absoluto, mas em uma consciência; ela retraza a experiência concreta do homem (e da humanidade), na sua marcha em direção à verdade. Nesse sentido, seu interesse mantém-se intacto, mesmo depois da publicação da ‘Enciclopédia’”¹⁹. Para o intérprete, então, pode-se supor uma mudança de perspectiva entre a primeira e a segunda parte da obra de Hegel, baseada no intervalo da redação entre as partes; Labarrière pode mesmo aceder à interpretação de que há uma distinção entre as duas partes da *Fenomenologia*, mas essa ‘distinção’, segundo ele, só garante a unidade da obra, e não traz para ela nenhuma contradição. “É a lógica própria do próprio desenvolvimento que constrangeu Hegel a ultrapassar os limites que ele poderia ter estabelecido no começo”²⁰.

Labarrière tem razão ao mostrar que essa duplicidade da *Fenomenologia* não implica em contradição do texto, nem dificulta a conexão dessa obra com o resto do sistema; pelo contrário, essa dubiedade que marca o texto hegeliano é o que permite a conexão lógica entre os propósitos e resultados conquistados anterior e posteriormente a 1807. Mas não é esse o percurso de Labarrière; sua pretensão é antes a de demonstrar que o ponto de vista mais profícuo de análise da *Fenomenologia do Espírito* é o que, apresentando a arquetônica do texto²¹, mostra que existe um movimento profundo do texto, além do desenvolvimento das figuras pela consciência, movimento lógico que ancora o texto²². “Sem esse movimento dialético único, que anima a pluralidade de suas estruturas, a *Fenomenologia* não seria mais do que uma construção fria, sem ligação com a experiência da qual ela tenciona manifestar a inteligibilidade”²³.

¹⁹ Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 24-5.

²⁰ Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 26.

²¹ Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 31-4.

²² Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 44-8.

²³ Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 44-5.

Heidegger caminha na mesma direção, mas enfatiza a diferença entre as duas diferentes funções da *Fenomenologia*. Não aceitaria, certamente, a interpretação segundo a qual existiria uma quebra efetiva nas perspectivas da primeira e da segunda partes da *Fenomenologia*. Para ele, Hegel teria provido, depois de 1812, uma mudança no teor do que seria o edifício de seu sistema filosófico, que antes era composto pela *Fenomenologia* como a primeira parte de um sistema que teria a Lógica como sua contraparte. (onde a Lógica seria entendida como ontologia²⁴ e a *Fenomenologia* deveria ser entendida como “reposição dos fundamentos, uma refundação como preparação do solo”²⁵. Posteriormente o sistema consistiria no sistema enciclopédico, no qual a Ciência do Espírito torna-se apenas “uma parte de parte da terceira parte”²⁶. Heidegger não trata a filosofia hegeliana como sendo dois sistemas diferentes, mas trata a mudança indicada como o abandono de um acesso necessário ao sistema, pois o sistema da ciência só pode permitir um começo sistemático. Entretanto, no sistema enciclopédico continua a haver lugar para a parte correspondente à *Fenomenologia*, a ciência do Espírito, posição, portanto muito próxima da de Labarrière.

Heidegger reafirma o caráter dúbio da *Fenomenologia do Espírito*, como parte do sistema e introdução ao sistema ao mesmo tempo (ainda que para Heidegger ser parte do sistema signifique tomar parte no sistema enciclopédico), ao contrário da tese de Haering, para quem essa dubiedade está no interior da própria *Fenomenologia*. Desse modo, entende-se por que para Haering, assim como para Hyppolite, o prefácio será utilizado por Hegel para explicar a razão da dubiedade inerente à *Fenomenologia*²⁷. Heidegger, com razão, procura nesse prefácio os indícios que o levam a essa dubiedade, mas que conectam

²⁴ Como *metaphysica generalis*, somada entretanto à teologia especulativa, i.e. o conceito da Lógica teria como seu objeto o *ens realissimum*, seria ontologia da mais alta efetividade como tal, ontologia que se confunde para Hegel com a questão do ser e do ente em geral. Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 30.

²⁵ Não no sentido de uma teoria do conhecimento ou de uma reflexão metodológica, mas como “prova da verdade do ponto de vista” da metafísica. Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 31.

²⁶ Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 36.

²⁷ Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*. Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 26.

a obra com o sistema, mostrando a necessidade dessa dubiedade para o próprio projeto hegeliano.

Para Heidegger essa dubiedade²⁸ só poderá ser explicada tendo em vista a tarefa da *Fenomenologia* com respeito à filosofia hegeliana e à sua exposição, isto é, ter a primeira parte do sistema da Ciência, ciência da experiência da consciência e também *Fenomenologia do Espírito*. A ciência é sistema ali onde ela é o saber mais alto, o saber verdadeiro; e ciência, segundo Heidegger, teria o mesmo sentido da *Doutrina-da-Ciência* de Fichte, doutrina que não trata das ciências mas do desenvolvimento da filosofia como saber absoluto; e Heidegger tem razão ao afirmar que o lema ‘filosofia como ciência’ deve ser entendido na continuação da tradição do idealismo alemão. “Para Hegel, não mais do que para os outros [pensadores do idealismo alemão], a filosofia não é a ciência porque a justificação última das ciências e de todo o saber deve cumprir-se nela, mas porque ela chega —e isso por motivos bem mais radicais do que a simples fundação do saber— a superar o saber finito conquistando o saber infinito”²⁹.

Colocar os fundamentos das outras ciências, assim como realizar a mais rigorosa idéia de cientificidade do saber e do conhecimento, isso é possível sem a necessidade de auto-desenvolvimento da filosofia como saber absoluto (própria desse idealismo). A filosofia não é saber absoluto por ser fundação das ciências; apesar disso ela só pode ser uma tal fundação na medida em que tenta fundar-se como saber absoluto. Mas a tarefa de fundar-se como saber absoluto não tem em si nada que ver com a tarefa de fundação das ciências. Segundo Heidegger, Sistema da Ciência significa sistema do saber absoluto. Saber absoluto, por sua vez, significa³⁰ saber não relativo e ao mesmo tempo saber não quantitativamente absoluto³¹.

²⁸ Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 38 ss.

²⁹ Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 41, grifo meu.

³⁰ Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 45 ss.

³¹ Saber quantitativamente absoluto seria aquele em que o todo poderia ser inferido pela soma das partes.

A fim de explicar a dubiedade da *Fenomenologia do Espírito*, Heidegger vai apontar em primeiro lugar o que significa dizer que o Sistema da Ciência exige uma ciência da experiência da consciência (ou *Fenomenologia do Espírito* como a sua primeira parte.

Experiência não é experiência no sentido kantiano (tudo o que pode ser conhecido), também não é experiência no sentido de encontrar uma intuição que confirme um fato ou um conhecimento (sentido presente, por exemplo, nas *Erfahrungswissenschaften*). Até porque a *Fenomenologia do Espírito* não é um saber de algo (ou sobre algo). Experiência seria para Hegel, segundo Heidegger, inspeção direta. “Fazer uma experiência com qualquer coisa — tanto no sentido negativo quanto no sentido positivo — de tal sorte que essa coisa qualquer verifica-se; experimentar que essa coisa não é tal qual ela parecia, mas na verdade outra”³². Mas de tal modo que não se rejeita aquilo que a coisa não é; esse aparecer faz parte da experiência e é o que enriquece a experiência. E essa experiência é experiência da consciência em dois sentidos, em primeiro lugar enquanto a consciência é sujeito dessa experiência, e em segundo lugar na medida em que a consciência é aquilo de que são feitas as experiências. “Experiência da consciência é então ‘a experiência que a consciência faz sobre si’”³³. Tal interpretação do que seja a experiência concorda com o que Labarrière, ao frisar a importância da unidade da obra, compreende como experiência: caminho de descoberta da verdade absoluta, acesso a essa verdade. “Experiência diz ao mesmo tempo a relação essencial do objeto considerado (aqui, da Ciência, quer dizer, do Verdadeiro em toda a sua extensão) com a consciência, e a ultrapassagem dela mesma que a consciência é levada a operar em função dessa relação”³⁴.

Na linha desse argumento, fica claro que a consciência só pode saber relativamente: na medida em que é saber de algo e que não pode ser saber absoluto, ela ainda não é caminho científico. O saber da consciência corresponde ao objeto em si transformado em ser-para-a-consciência, saber, mas saber relativo. Essa relatividade pertence ao fato da *Fenomenologia* ser, em um primeiro momento, saber da experiência. Nessa experiência.

³² Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 54-5.

³³ Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 55.

entretanto, no desvelamento do que está por trás do aparente, a consciência se enriquece; “assim a experiência que a consciência faz consigo produz um duplo resultado, negativo e positivo: na experiência que a consciência faz consigo, ela se torna, por si, um outro; mas precisamente esse tornar-se-um-outro-do-que-ela-mesma-por-si é um vir-a-si-mesma. [...] A experiência é um movimento, e Hegel diz expressamente na introdução que a consciência faz essa experiência, ‘exerce esse movimento sobre si mesma’. A experiência é aquela da consciência, ela só é possível se a consciência é o sujeito da experiência”³⁵.

Heidegger mostra assim como a característica principal da obra hegeliana de 1807 tem relação com a sua obra posterior, que tratará de armar o sistema hegeliano como um todo. E ele continua a desenvolver o argumento hegeliano; na experiência que a consciência faz consigo, ela deve necessariamente fazer uma experiência consigo (ela se experimenta como o que deve necessariamente fazer uma tal experiência consigo, i.e., como o que experimenta a necessidade de sua essência própria, e que necessariamente deve fazer essa experiência consigo). É necessário que ela faça essa experiência porque ela mesma, enquanto saber, é essencialmente não relativa, absoluta.

Essa experiência então é: que o saber relativo só é porque ele é absoluto. O saber absoluto (que se sabe ele mesmo puramente como saber e se sabe em sua ipsidade como o verdadeiro saber) é o espírito, pois o espírito é esse ser-junto-a-si-mesmo que vem a si mesmo em seu tornar-se outro. O espírito é a ‘inquietação absoluta’, mas a inquietação absoluta compreendida como aquilo pelo quê mais nada pode ‘se passar’. (Hegel chamará isso de negatividade absoluta, cujo desenvolvimento é necessário para a armação da afirmação infinita).

Desse modo o que aparece na experiência da consciência sobre si mesma é o espírito. Na experiência, como movimento da consciência, o espírito vem a aparecer, produz-se uma *Fenomenologia do Espírito*. Heidegger passa assim da primeira

³⁴ Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 36.

³⁵ Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l'esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 56-7. “É precisamente chamado experiência esse movimento no qual o imediato, o não-experimentado, isto é o abstrato [o relativo], quer se tratasse do ser sensível ou do simples somente pensado, se aliena, e retorna em seguida a si a partir dessa alienação, de tal sorte que doravante ele é apresentado pela primeira vez em sua efetividade e sua verdade, como propriedade da consciência”. Hegel, G. W. F. apud Heidegger, id. *ibid.*

característica da obra para a segunda, de uma experiência da consciência que só pode ser responsável por gerar um saber relativo, para uma *Fenomenologia do Espírito*, para uma ciência da aparição do espírito, de sua revelação.

A passagem de ciência da experiência da consciência para *Fenomenologia do Espírito* ocorre, segundo Heidegger, justamente pela construção no saber relativo, de uma negatividade absoluta. A ambigüidade da *Fenomenologia* é explicada como conexão interna entre momentos e passagem lógica. A consciência geradora de um saber abstrato, proveniente de sua experiência, só pode produzir um saber da consciência, saber relativo, saber para a consciência. Entretanto, se devemos adotar a acepção da *Fenomenologia do Espírito* da palavra ‘experiência’, como inspeção direta (positiva ou negativamente), como verificação da verdade presente em uma asseveração da consciência, esse saber relativo só é possível uma vez que a consciência é sujeito, i.e., sujeito da experiência, e, mais do que isso sujeito que se conhece. Assim, cada saber relativo produzido pela experiência da consciência é produto de um saber que se sabe como tal, ou pelo menos, que depois de cada experiência, passa a se saber como tal; porque ele se descobre como um saber relativo, existe um saber absoluto que lhe serve de parâmetro; e ao mesmo tempo, só porque ele é saber absoluto é que é saber relativo. Através disso a *Fenomenologia* é desde já ciência.

O vínculo desse argumento com a definição de experiência é imediato. Pois, se experiência for tomada como o conjunto do que se pode conhecer, a consciência só pode ‘experimentá-la’ (*erfahren*), aproximar-se dela, quantitativamente. E por contraste o saber absoluto é uma impossibilidade lógica ou deve ser considerado como a simples soma de toda a experiência possível e de cada ‘experiência da consciência’ (mesmo que transcendentalmente dada). Essa é a mudança lógica, que já aparecia por detrás dos enfoques hegelianos sobre a filosofia de Fichte, Reinhold, Jacobi e Kant, e que não muda na *Fenomenologia* e tampouco na *Lógica* ou na *Enciclopédia*. Para que isso fique claro, entretanto, é preciso que se ouça no *Differenzschrift*, os ecos da *Fenomenologia*, do *Sistema da Ciência* e da *Ciência da Lógica*. É preciso tomar a sutileza do argumento hegeliano, que ao contrário de destruir o sistema fichtiano, vê nele o mérito de ter exposto à crítica o edifício kantiano do saber.

Do *Differenzschrift* à *Fenomenologia* não há uma mudança completa de enfoque: Hegel não passa a se dedicar com mais afincamento à teoria do conhecimento, e a meu ver, não

aproxima o seu enfoque de um enfoque fichtiano, afastando-se, por oposição, de um enfoque mais aparentado ao de Schelling. Certamente Hegel se afasta de Schelling, e isso está expresso no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. Mas é preciso ver o que significa esse afastamento, que não significa recusa total das teses defendidas no *Differenzschrift*, que freqüentemente são consideradas schellingianas, sem mais. Os escritos de Iena devem ser considerados nessa trajetória, e a Lógica produzida nesse período já permite entrever a mudança expressa pela *Fenomenologia*. Há continuidade no projeto de maturidade de Hegel (se o período de Iena deve ser considerado o início de seu período de maturidade).

Hyppolite³⁶, aponta na *Fenomenologia* essa inflexão com respeito à obra anterior, baseando sua interpretação no caráter propedêutico e pedagógico da *Fenomenologia*. “Não há nenhuma dúvida que a crítica de Hegel aponta, nesse caso [da crítica de Hegel à entrega da consciência natural à ciência], para Schelling. Não é possível começar bruscamente pelo saber absoluto, recusando as diferentes posições e sem querer saber nada sobre elas”³⁷. Segundo o intérprete, o saber absoluto não fica abandonado, mas será o fim de um desenvolvimento próprio da consciência que aqui toma o lugar da filosofia crítica. Entretanto ao regressar ao ponto de vista da consciência (a uma espécie de teoria do conhecimento), Hegel não se limitaria a juntar uma propedêutica ao saber absoluto de Schelling; muda a concepção desse saber e desse absoluto. O absoluto não será só substância, mas também sujeito (e Hyppolite tem razão nisso). O absoluto não estará acima de todo saber, mas será saber de si mesmo no saber da consciência. O saber fenomênico será o saber progressivo que o Absoluto tem de si mesmo. Assim como para Heidegger, as manifestações (fenômenos) que são para a consciência não serão estranhas à essência, serão a revelação desta. Inversamente, a consciência do fenômeno se elevará à consciência do saber absoluto. Absoluto e reflexão não seguem separados, a reflexão torna-se momento do absoluto.

Segundo Hyppolite não haveria outro modo de superar o espinozismo de Schelling, senão voltar ao subjetivismo de Kant e Fichte. Hegel teria querido provar com essa reintegração do ponto de vista do Eu na filosofia do Absoluto de Schelling, que o idealismo

³⁶ Hyppolite, Jean, *Lógica e existência*, Universidad autonoma de Puebla, Puebla, 1987, p. 10 e ss.

³⁷ Hyppolite, Jean, *Lógica e existência*, Universidad autonoma de Puebla, Puebla, 1987, p. 10.

absoluto de Schelling era possível se se partisse não da natureza, mas da consciência. do Eu, aprofundando o subjetivismo de Fichte. Essa parte da interpretação, entretanto enfatiza excessivamente o caráter de retorno de Hegel ao seio da filosofia da consciência de Fichte, o que tem como consequência a idéia de que a *Fenomenologia do Espírito* advoga o primado da consciência, o que é compatível com a tese do intérprete de que ela é um processo pedagógico da consciência, ascese do sub-lunar ao eterno. O problema do começo reaparece aqui; a posição de Hyppolite é uma variação daquelas interpretações do discípulos de Hegel descritas por Henrich³⁸, que abdicam do começo sistemático para enfatizar por trás daquele começo uma posição primeira, da consciência.

Hegel teria retomado a filosofia da consciência, sem concordar, entretanto, nem com o modo exterior com o qual a reflexão é colada à consciência (como em Kant) nem com o modo com o qual Fichte e Schelling a introduzem na consciência (artificialmente). Segundo Hyppolite, em Schelling e em Fichte, “o que se toma em consideração não é a experiência da consciência comum, mas as reflexões necessárias, mediante as quais aquela deve elevar-se desde o que é em si até o que é para si. Ao contrário, Hegel trata muito mais de descrever do que de construir a consciência comum. [...] É realmente a própria consciência ingênua a que fará a sua experiência e dessa maneira verá transformar-se o seu objeto e a si mesma”³⁹.

Para Hyppolite o processo da *Fenomenologia do Espírito* poderia ser considerado um processo de descrição da história da consciência ingênua, e não um processo construtivo. “A fenomenologia hegeliana apresenta o desenvolvimento espontâneo de uma experiência tal como se dá na consciência”⁴⁰. Por ser o caminho desde a certeza sensível até o saber absoluto é que essa *Fenomenologia* que se apresenta como uma história da alma é diferente da dedução da representação de Fichte e do idealismo transcendental de Schelling. Assim o comentador afasta-se da idéia de que o desenvolvimento da *Fenomenologia* conduz ao saber absoluto, saber que não é simples *Ausbildung* de uma consciência ingênua, mas *Fenomenologia do Espírito*.

³⁸ Cf. supra, prefácio.

³⁹ Hyppolite, Jean, *Lógica e existência*, Universidad autonoma de Puebla, Puebla, 1987, p. 12.

⁴⁰ Hyppolite, Jean, *Lógica e existência*, Universidad autonoma de Puebla, Puebla, 1987, p. 12-3.

Hyppolite indica que o projeto de Hegel basear-se-ia, para além do projeto de Kant e de Fichte, na crítica pela consciência de seu próprio saber e na ampliação da noção de experiência⁴¹. “Em Kant a crítica do conhecimento era uma crítica efetuada pelo filósofo sobre a consciência comum e sobre a consciência científica,⁴² [...] Fichte, na parte de sua *Wissenschaftslehre* em que queria fazer uma ‘história pragmática do espírito humano’ e que se denomina *dedução da representação* [...] propõe-se a conduzir a consciência comum do saber sensível imediato à autoconsciência filosófica. O que o filósofo havia alcançado por meio de sua reflexão na primeira parte da *Doutrina-da-Ciência*, deve agora ser achado pela própria consciência em seu desenvolvimento”⁴³.

Se a diferença entre Hegel e Kant decorre da ampliação do sentido de experiência, a diferença a Fichte fica reduzida à transformação da referida dedução da representação em um desenvolvimento da consciência. Fica suposto que a posição de Hegel no *Differenzschrift* teria sido substituída por esse fichtianismo sem autor, nessa pura história da consciência, nos moldes da história pragmática do espírito humano⁴⁴, mas sem a pressuposição da autoconsciência como primeiro princípio a ser construído pela consciência ingênua. Está claro que Hegel vê como necessária a independência entre ciência e saber comum, bem como a construção de vínculo entre esses dois domínios. Entretanto, o que está por trás dessa distinção, que equívale ao que Hyppolite considera a função pedagógica da *Fenomenologia*, é a passagem de um saber representativo a uma posição unipolar, um saber absoluto, à ciência da verdade. Para a construção desse vínculo, não importa a ampliação do sentido de experiência, mas, sobretudo, a redução a zero da

⁴¹ Para Hyppolite trata-se “de considerar a vida da consciência igualmente quando se conhece o mundo como objeto da ciência e quando se conhece a si mesmo como vida ou quando se propõe um objetivo.” Obviamente ciência aqui é tomada em sua acepção objetiva. “O problema de Kant —‘Como é possível a experiência?’— acha-se agora considerado de forma mais geral” Hyppolite, Jean, *Lógica e existência*. Universidad autonoma de Puebla, Puebla, 1987, p. 13.

⁴² Segue Hyppolite: “no sentido de que a ciência não era mais do que uma ciência fenomênica. [...] O entendimento fenomênico, oposto à natureza, era conduzido pela reflexão filosófica ao entendimento transcendental que funda toda a experiência teórica, como unidade originariamente sintética. O entendimento passava a ser entendimento objetivo. O filósofo descobria a sua identidade com a objetividade dos objetos.” Hyppolite, Jean, *Lógica e existência*, Universidad autonoma de Puebla, Puebla, 1987, p. 12

⁴³ Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p. 12.

defasagem entre forma e conteúdo, que fundamenta o sistema. Se esse é o preceito da *Doutrina-da-Ciência*⁴⁵ fichtiana, é também em nome do que Hegel critica Fichte.

Essa posição de Jean Hyppolite reflete sua interpretação da *Fenomenologia*. Ao considerar a distinção entre a primeira parte e a segunda parte da *Fenomenologia*, Hyppolite enfatiza o processo de formação da consciência, de *Ausbildung*. Assim, em uma nota da *Fenomenologia*⁴⁶ o intérprete enfatiza esse caráter citando a importância de Wilhelm Meister e do Emílio para a obra de Hegel.

Heidegger discordaria frontalmente dessa interpretação. Em primeiro lugar porque descarta a aproximação do sentido de experiência em Hegel e em Kant; não se trata, de um aumento extensivo do que seja a experiência, mas uma mudança qualitativa no seu significado; não é apenas uma aplicação ampliada da noção a outros campos de conhecimento além do ‘científico’ (como quer Hyppolite⁴⁷) que funda a especificidade da *Fenomenologia*, mas a idéia de uma verificação (positiva ou negativa) da verdade presente em uma asseveração da consciência. Em suma, importa menos a experiência da consciência do que a reflexão que indica o prosseguimento no caminho rumo à Ciência.

O que importa na filosofia não é a consciência, mas o aparecer integral do Espírito. Ligação entre os domínios construída necessariamente. *Fenomenologia*, diz Heidegger, não deve ser tomada no sentido de um genitivo objetivo, isto é, não é a aplicação da fenomenologia a um campo específico (o Espírito). Hegel não se utiliza dessa expressão senão com respeito ao espírito ou à consciência. A *Fenomenologia* é a modalidade (intransitiva e necessária) através da qual o Espírito é em si mesmo; “*Fenomenologia do*

⁴⁴ Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p. 11-2

⁴⁵ Contribui para haver esse vínculo a idéia de que a representação leva necessariamente à posição de um objeto. Ora, esse objeto não pode ser apresentado segundo o modo da representação. Deve ser apresentado. Sobre isso, veja-se os textos de Giannotti, J. A., Apresentação do mundo. Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein, São Paulo, Cia. das Letras, 1995, sobretudo o apêndice, mas também o capítulo I e de Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975, principalmente o capítulo III, que mostram justamente a importância de uma instância pré-predicativa em Kant e Wittgenstein (o primeiro) e em Fichte (o segundo). Outra diferença importante de Hegel em relação a Kant reside no caráter atribuído por um e outro à lógica formal. Segundo Lebrun, Hegel teria habilitado a lógica geral, ao menos para ser um instrumento dos saberes representativos, com o que Kant não concordava: Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, parte I, capítulo 2.

⁴⁶ *Fenomenologia do Espírito*, trad. Hyppolite, p. 25, nota 48

Espírito designa a entrada em cena, o aparecer verdadeiro e integral do espírito. Aparecer diante de quem? Diante dele mesmo! [...] Aparecer é o tornar-se-outro da consciência em seu saber. É por isso que Hegel escreve em 1801 — seis anos antes da ‘*Fenomenologia*’- na *Diferença dos sistemas de Fichte e de Schelling*”, e em um contexto onde se trata justamente de determinar como o absoluto pode ser posto e concebido: ‘Aparecer e cindir-se, são um’. Cindir-se, distanciar-se um do outro e voltar um face ao outro: o tornar-se outro”⁴⁸.

Heidegger posiciona-se abertamente contra a tentativa de interpretação da *Fenomenologia* como uma introdução à filosofia, pois para ele a idéia de que a *Fenomenologia* conteria uma incitação à passar “da consciência natural da sensibilidade ao saber especulativo, filosofia verdadeira”⁴⁹ não se sustenta, pelo fato de que ela é auto-apresentação absoluta, dirigida ao Espírito absoluto. A *Fenomenologia* mover-se-ia, desde o começo, no elemento do saber absoluto, e é só por isso que ela pode preparar esse elemento, o que significa dizer que Hegel pressupõe, ou seja, antecipa, “desde o começo de sua obra, o que ele deveria conquistar no final”⁵⁰.

Da perspectiva da lógica hegeliana, como considerar *Fenomenologia* e Lógica hegelianas como suspensas no mesmo elemento? Pode-se notar que, tanto quanto Heidegger tenha razão em dizer que a *Fenomenologia* já é ciência (se adicionarmos ao fim um ‘de certa maneira’), Labarrière tem razão, da mesma forma ao dizer que ela é só introdução; pois, como poderíamos entender que o que faz o movimento da *Fenomenologia* e da Lógica sejam a mesma atividade reflexiva? Assim Labarrière parece estar certo ao afirmar que a *Fenomenologia* deve ser entendida por suas próprias estruturas e pela repetição e paralelismos de seus próprios conceitos! Não deixa de ser digno de nota que,

⁴⁷ Hyppolite, Jean, *Lógica e existência*, Universidad autonoma de Puebla, Puebla, 1987, p.11 e 13.

⁴⁸ Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 58-9.

⁴⁹ Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 66

⁵⁰ Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 66.

partindo de argumentos tão parecidos, Labarrière e Heidegger cheguem a conclusões tão distintas.

Interpretando alguns argumentos de Labarrière a proximidade das interpretações fica mais nítida. Ao analisar os momentos da *Fenomenologia*, Labarrière conclui que “em seu devir e em sua organização interna, os momentos não tem nenhuma substância própria”⁵¹; sua realidade só está em que eles são em conjunto a substância do Espírito que se manifesta. Aprofundando ainda mais esse aspecto da relação dos momentos com o todo, o intérprete afirmará que o imediato que se institui no começo, não é o verdadeiro imediato, e sim do final do processo e que “o nascimento do imediato autêntico exige todo o desenvolvimento da mediação, de modo que a totalidade do movimento se desenvolve no interior do imediato inicial, para deixar a sua abstração e completá-lo como tal”⁵². Assim a *Fenomenologia* seria regida por um movimento circular, que é impulsionado pela diversidade entre um desenvolvimento que diferencia saber e verdade e um outro que é regido pela ‘auto-apresentação absoluta’⁵³.

Isso não quer dizer que a *Fenomenologia* não seja introdução à ciência, mas que ela também já é ciência. Ainda que concordemos que o final será o que está pressuposto no início, é preciso considerar que há, de fato, distância, no início do processo (e em cada momento da consciência), entre verdade e saber. Por outro lado, isso tampouco indica que a principal tarefa da *Fenomenologia* seja aquela pedagógica. Não se trata aqui, da história (lógica) da formação de uma consciência, que, partindo de sua ingenuidade, é levada à ciência. Antes de tomar a *Fenomenologia* como introdução à ciência devemos, portanto, atentar para a advertência de Labarrière: “Depois de ter sublinhado assim a identidade do conteúdo [entre *Fenomenologia* e ‘Sistema’], Hegel volta-se para a diferença radical que existe entre um e outro desses registros de expressão: ‘Conhecer os puros conceitos da Ciência nessa forma de figuras da consciência constitui o lado de sua realidade segundo a qual a sua essência, o conceito, que nela [na Ciência] é posta em sua *mediação* simples

⁵¹ Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 232

⁵² Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 246.

como pensamento, decompõe os momentos dessa mediação e se apresenta segundo a oposição interna.’ Dito de outro modo: na *Lógica* cada determinidade simples do conceito é tomada como a presença total desse conceito, e cada momento imediato é enriquecido da mediação total do conceito com relação a si mesmo; ao contrário, na *Fenomenologia*, cada figura, porque ela exprime o conceito em sua exterioridade, aparece à consciência como exterior às outras figuras”⁵⁴. A *Fenomenologia* é introdução na medida em que o conceito ali aparece só parcialmente, em sua exterioridade; a lógica que a preside não tem como levar em conta em seu movimento as relações entre as determinidades do conceito, ou seja não mantém o que se chama de liberdade do conceito ou seu movimento próprio. Aproximando-se de Heidegger, entretanto, Labarrière considera que “[só]como todo orgânico, as unidades da *Fenomenologia* podem corresponder às puras determinidades lógicas”⁵⁵. Ao mesmo tempo Introdução e Ciência.

Seguindo as distinções entre as diferentes interpretações da *Fenomenologia do Espírito* e suas relações com o Sistema da Ciência hegeliano, podemos resumir os resultados do seguinte modo: a partir do diagnóstico de Haering, de que há na *Fenomenologia* uma distinção de perspectiva, no que diz respeito ao seu começo, como desenvolvimento da consciência, e o seu final, que desenvolve os momentos do Espírito, a partir dessa divisão da *Fenomenologia* em duas partes, indicamos a crítica a essa divisão, que se baseia no fato da má compreensão do que seja o percurso da *Fenomenologia*, por não designar propriamente que sentido tem aqui a noção de experiência. Apesar disso, mantivemos a idéia de uma certa dubiedade como característica do texto para mostrar a importância que têm as duas funções que a *Fenomenologia* exerce em relação ao sistema da Ciência hegeliano. De certo modo, Labarrière e Heidegger aproximam-se dessa idéia ao descrever o funcionamento dos conceitos que movem o texto, apesar da ênfase de Labarrière recair sobre o caráter introdutório da *Fenomenologia* e a de Heidegger sobre a crítica cerrada contra a interpretação da *Fenomenologia* como introdução à filosofia.

⁵³ Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel, Gallimard, Paris, p. 66.

⁵⁴ Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 252.

Considerando a *Fenomenologia do Espírito* tanto como uma introdução quanto como parte da própria Ciência, há dois modos de se tratar a questão da dubiedade da *Fenomenologia*. Pode-se afirmar por um lado, que introdução à ciência é a elevação da consciência comum até a ciência, afirmação que enfatiza a necessidade de acesso do saber singular à ciência, tendo assim a obra um papel pedagógico. Tal argumentação baseia-se principalmente na necessidade de que o ponto de vista especulativo fosse provado para o saber comum, para com isso escapar do dogmatismo de qualquer ciência que não prove os seus pressupostos; a *Fenomenologia do Espírito*, seria, desse modo, uma tal prova. Por outro lado pode-se argumentar que a introdução à ciência é passagem de um ponto de vista cuja validade reside na finitude de seus enunciados (que separa e opõe verdade e falsidade) para um ponto de vista absoluto, que supõe proposições unipolares. Como veremos mais adiante, a *Fenomenologia* não é uma pedagogia ou o processo de formação da consciência. Assim, as diferenças desse para o segundo tipo de argumentação pode ser ainda um pouco explorado. No primeiro modo de argumentar (no qual podemos situar a interpretação de Hyppolite) a passagem da consciência comum à ciência é tida quase como uma contingência. No segundo tipo de argumentação (no qual, ainda que de forma diferente, Heidegger e Labarrière se situam, na medida em que aceitam o caráter sistemático do texto), há dois modos de explicar o caráter introdutório da *Fenomenologia* texto: o primeiro tipo de argumento o explica do ponto de vista da consciência; desse ponto de vista ela é *Ausbildung*. O segundo tipo considera o caráter introdutório como a própria construção da possibilidade de uma lógica especulativa, do saber absoluto. Não é um argumento anti-dogmático, mas um argumento construtivo. Se há dubiedade entre ser a *Fenomenologia* uma introdução⁵⁶, ou parte mesma da ciência, é preciso considerar que introdução não pode significar nem proposições externas à ciência, nem formação da consciência, ou processo

⁵⁵ Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pg. 253.

⁵⁶ O prefácio começa com a observação (ademais muito freqüente na obra de Hegel) da insuficiência estrutural dos prefácios e introduções, que se baseiam em dois argumentos principais. Em primeiro lugar na medida em que a filosofia “está essencialmente no elemento da universalidade que inclui em si o particular”⁵⁶ poderia parecer que em seus fins e resultados, mais do que em outras ciências é expressa a coisa mesma em sua essência perfeita. Ao contrário, nesse tipo de exposição só se expressaria o inessencial. A razão dessa limitação das introduções está no fato de ser ele exterior ao próprio assunto, e de por isso não ser construção conceitual, científica. Ao utilizar tal artifício a filosofia estaria abdicando de obter a verdade. Obviamente, quando tratamos da *Fenomenologia* como introdução, o fazemos em um sentido diferente desse.

pedagógico. A *Fenomenologia* como introdução ao Sistema deve ser construção das condições lógicas necessárias para o desenvolvimento de proposições unipolares, ou seja, deve ser apresentação (interna) da distinção entre representação e especulação.

Essas diferenças aparecem propriamente no Prefácio à *Fenomenologia*, que, escrito depois de terminada a obra, trata extensamente das relações entre *Fenomenologia* e Sistema hegelianos. Ao considerar a insuficiência estrutural de todo prefácio, Hegel traz como argumento a idéia de que o modo comum de pensar não consegue apreender o essencial à filosofia. Para tanto, diferencia a expressão comum de uma expressão conceitual das coisas, o que, veremos, é característica importante para que entendamos o caráter da *Fenomenologia*⁵⁷. Essa diferença é acompanhada de uma distinção lógica, entre a contradição presente na diversidade indicada pela visão comum e a constituição de algo como uma física do conceito, isto é, uma ciência que explicasse as diferenças das posições filosóficas pela sua parcialidade, mas também pelo que em cada uma delas é atual ou potencial em relação ao sistema da verdade, ao todo do conhecimento. É essa distinção que permite a Hegel apresentar o desenvolvimento progressivo da verdade. “A verdadeira figura na qual a verdade existe só pode ser o sistema científico da verdade”⁵⁸.

A idéia de um sistema da verdade já nos remete a Fichte e a Schelling por oposição à filosofia da fé de Jacobi, ou ao racionalismo lógico de Reinhold e Bardili⁵⁹. Importa à filosofia menos o conteúdo ao qual ela se debruça do que a imbricação desse conteúdo com sua gênese, ou seja com a apresentação do desenvolvimento de sua essência. Hegel expressa esse segundo caso, com a imagem da transformação do botão em flor e em fruto, ilustrando como formas conceitualmente incompatíveis são também os “momentos de uma unidade orgânica na qual elas não só repousam como também são igualmente necessárias.

⁵⁷ “Quanto mais a maneira comum de pensar concebe a oposição mútua entre o verdadeiro e o falso, tanto mais ela se enreda na necessidade de contradizer ou asseverar um sistema filosófico dado; nessa oposição essa visão só consegue ver ou um ou outro. Ela não concebe a diversidade do sistemas filosóficos como o desenvolvimento progressivo da verdade; ela vê sobretudo a contradição nessa diversidade”. Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p. 6

⁵⁸ Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p. 8

⁵⁹ Cf. infra, cap. III, 3.

constituindo assim a vida do todo”⁶⁰. Enquanto a diferença dos diversos sistemas filosóficos e a contradição entre eles são percebidas, pelo entendimento, segundo a sua incompatibilidade e unilateralidade, do ponto de vista hegeliano eles são reconhecidos como momentos reciprocamente necessários. Essa diferença de percepção baseia-se na distinção entre representação e especulação. “A análise de uma representação, tal como ela é conduzida ordinariamente não é outra coisa do que o processo de suprimir a forma do seu ser-bem-conhecido. Decompor uma representação em seus elementos originários consiste em reduzi-la a seus momentos que não tem nem um pouco a forma da representação encontrada, mas constituem a propriedade imediata do Si”⁶¹.

Tal análise só chega a pensamentos que são eles também bem conhecidos, determinações sólidas e fixas. Mas esse trabalho analítico do entendimento é um momento essencial do desenvolvimento do conhecimento. Só por esse trabalho, chegamos ao não efetivamente real que, no nível da *Fenomenologia* é o que se move. É através da análise representativa, que separa sujeito e objeto, que conhece pela construção da diferença presente nos acidentes (algo é isso, e aquilo, e aquilo outro) que é possível chegar à Ciência, que de outro lado, é constituída pelo movimento das puras essencialidades. “Considerado como ligação do conteúdo, esse movimento é a necessidade e a expansão desse conteúdo em um todo orgânico. [...] A preparação do saber deixa de ser uma maneira contingente de filosofar que se liga a tal ou qual respeito, a tais ou quais relações, a tais e tais pensamentos de uma consciência ainda imperfeita, segundo a contingência dos encontros, ou que procura fundar o verdadeiro por ‘raciocínios’ sem direção, conclusões e deduções de pensamentos determinados; mas esse caminho que media o movimento do conceito, abarca em sua necessidade o mundo integral da consciência”⁶².

Por essa interpretação podemos considerar a *Fenomenologia* como introdutória à ciência, o que apresenta, ao mesmo tempo, a necessidade de uma fenomenologia do espírito, bem como o que a distingue da *Lógica*. A *Fenomenologia* é percurso à Ciência.

⁶⁰ Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p. 6.

⁶¹ Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p.29.

constituída pelo movimento das puras essencialidades. Na *Fenomenologia*, entretanto, não temos o movimento do espírito senão pelo trabalho analítico do entendimento⁶³.

Segundo o prefácio, a desigualdade entre Eu e a substância (que é o seu objeto), que toma lugar na consciência, é sua diferença, o negativo em geral. Isso, que poderia ser visto como um defeito, é a sua alma, o que os move. Se o negativo se manifesta em primeiro lugar como desigualdade do Eu com seu objeto, é também desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ser uma atividade dirigida contra ela, é a sua própria operação. Ora, as experiências da consciência na *Fenomenologia* pertencem à produção dessa negatividade que tem lugar na consciência, pois são o repetitivo assenhorar-se de um objeto que lhe escapa. Com esse percurso a própria atividade se mostra essencialmente sujeito; uma vez que a substância é, assim, mostrada completamente, o espírito tornou o seu próprio ser-aí igual a sua essência; ele é agora por si mesmo, objeto tal qual ele é, e o elemento abstrato da imediatidade e da separação do saber e da verdade é ultrapassado.

Nesse processo o ser passa de imediato a absolutamente mediado; ele torna-se conteúdo substancial que também imediatamente, é propriedade do Eu; ele tem o caráter do Si, i.e., é o conceito. Nesse momento termina a tarefa da *Fenomenologia do Espírito*. O movimento dos momentos do espírito, que se desenvolvem aqui em um todo orgânico, esse movimento é a *Lógica*, filosofia especulativa.

Na medida em que esse sistema da experiência do espírito só compreende a manifestação (ou o fenômeno) do espírito, o processo que (pelo sistema da experiência) conduz à ciência do verdadeiro parece ser só negativo. Poder-se-ia querer dispensar o negativo, enquanto falso, e pedir para ser conduzido diretamente ao verdadeiro. Esse seria justamente o processo que leva tanto aos diversos dogmatismos quanto à tentativa de começo intuitivo da filosofia, opções que Hegel critica também no prefácio, aquele por

⁶² Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p.31

⁶³ No tópico III do prefácio da *Fenomenologia do Espírito* e daí adiante Hegel passa a descrever as especificidades da ciência da consciência. A consciência só concebe pela experiência e o que está na consciência é a substância espiritual pura e o que é mais importante, como objeto do seu próprio Si. Depois de apresentar a *Fenomenologia* como necessária, na medida em que a apresenta como a ciência da experiência da consciência e que considera como objeto a substância com o seu movimento, Hegel passará a descrever a gestação da negatividade na obra, que é a especificidade dessa obra em relação, por exemplo à necessidade lógica (especulativa), pura positividade.

levar à postulação de um absoluto como princípio e este por não ser ciência, mas mistificação⁶⁴.

A *Fenomenologia*, então, pode ser caracterizada como desenvolvimento do aparecer; pois a substância é ela mesma, essencialmente, o negativo, em parte como determinação e negação do conteúdo, em parte como ato simples de distinguir, ou seja, como Si e como saber em geral. Nós bem podemos saber de uma maneira falsa, o que significaria que o saber está em um estado de desigualdade em relação à sua substância; essa desigualdade, entretanto, é o ato de distinguir em geral, que é momento essencial⁶⁵.

Dessa distinção deriva a igualdade dos termos distintos, e essa igualdade que deveio é a verdade, mas é a verdade que implicaria a eliminação da desigualdade. Esta, no entanto, ainda está presente imediatamente no verdadeiro como tal, como o negativo, como o Si. Portanto, não se pode dizer por isso que o falso (enquanto tal) constitui um momento, ou uma parte da verdade; ele está na verdade, tanto quanto sua positividade. Veremos que a constituição da negatividade é o indício da conexão entre a *Fenomenologia* e o sistema hegeliano.

Depois de apresentada a obra, Hegel apresenta a razão da diferença de seu sistema em relação às filosofias da consciência e a relação profunda entre essa obra e seu sistema da ciência; é, então, a parte que nos importa mais⁶⁶. A explanação trata da diferença que aparece claramente quando se apresenta a dubiedade da *Fenomenologia*, entre Introdução e Ciência. Pois nessa parte da obra Hegel chega à razão de fundo por que e ao ponto exato no qual seu sistema tem que se separar da via da consciência (e se afastar de Fichte e Kant tanto quanto de Schelling). Hegel começa esse arrazoado distinguindo bem o modo de atuação do entendimento, do modo da razão.

“O pensamento representativo, diz ele, segue, por sua natureza mesma, os acidentes e os predicados, e com todo direito os ultrapassa pois eles não passam de predicados e de acidentes; mas ele é freado em seu curso quando o que, na proposição, tem a forma de um predicado é a substância mesma. [...] Ele parte do

⁶⁴ Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p. 8-9

⁶⁵ cf. Labarrière, p. 99

⁶⁶ Item IV do prefácio da *Fenomenologia do Espírito*.

sujeito como se [o sujeito] estivesse no fundamento, mas, em seguida, como o predicado é antes a substância, ele encontra o sujeito que passa no predicado e é então suprimido; assim, o que parece ser predicado tornou-se aí, massa total e independente [...]”⁶⁷.

O pensamento representativo faz esse movimento porque o que é tido como sujeito é mantido fixo e a ele se atribuem as suas determinações. Tomados representativamente, o juízo e a proposição separam sujeito e predicado, fazendo com que o que o sujeito é seja descrito apenas por seus predicados. Ora, ao ver-se em frente de uma proposição onde o predicado é a própria substância do sujeito (por exemplo quando se diz que ‘Deus é ser’), essa proposição estoura os limites da lógica anterior. O que era o sujeito na forma representativa da proposição deixa de sê-lo. O pensamento, em lugar de progredir na passagem do sujeito ao predicado dirige-se ao pensamento do sujeito, pois sente a sua ausência (uma vez que ele perdeu a sua fixidez). “Em outros termos, o predicado sendo ele mesmo expresso como um sujeito, como o ser, como a essência que esposa a natureza do sujeito, o pensamento acha imediatamente esse sujeito no predicado”⁶⁸. A proposição torna-se inteligível e o saber tem que entendê-la de outro modo. Esse movimento, que constituía o papel da demonstração no pensamento representativo, transforma-se no movimento dialético da proposição mesma⁶⁹.

Vemos através dessa ‘demonstração’ da passagem do pensamento representativo ao especulativo a função e o caráter da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. O que muda não é tanto a consciência, não se trata de sua *Ausbildung*, mas é a própria expressão. A *Fenomenologia* é o signo dessa mudança, de uma representação de casos para a posição deles; é o corroer-se da expressão comum pelo conteúdo filosófico da proposição

⁶⁷ Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p. 53

⁶⁸ Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p. 54

⁶⁹ “Só esse movimento dialético é o elemento efetivamente real e só a enunciação desse movimento é a apresentação especulativa. [...] A proposição deve exprimir o que é o verdadeiro, mas essencialmente o verdadeiro é sujeito; enquanto tal, ele é só o movimento dialético, essa marcha que engendra ela mesma o curso de seu processo e retorna a si mesma”. Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p.56.

especulativa⁷⁰. Nesse sentido tal movimento é a negatividade necessária à Ciência, e com isso introdução a ela. Entretanto, a constituição dessa negatividade só é possível pelo movimento que o conteúdo especulativo introduz na *Fenomenologia*, e portanto, ela já é percurso científico. Desse modo a *Fenomenologia* continua tendo sua validade, mesmo depois de completo o sistema.

Essa característica que faz a importância da passagem da *Fenomenologia* à *Lógica* hegelianas, a saber, a distinção entre um campo e modo de pensamento especulativo e um representativo é também a base da crítica de Hegel a Fichte e a Schelling⁷¹. Hegel mostrará ali que qualquer teoria que procure no fundamento a sua constituição ou que nomeie o absoluto como seu pressuposto para daí deduzir o sistema, terá o mesmo choque que o entendimento comum ao topar com uma proposição que diga o ser da coisa. Mais do que isso, qualquer teoria baseada nessa lógica do finito, ficará aquém da apresentação do que ela é⁷².

Há um começo sistemático que é logicamente independente de um percurso fenomenológico ou gnoseológico. O começo é uma decisão inicial de considerar apenas o pensamento como tal. O começo da ciência significa a aceitação de uma posição inicial imediata, sem fundamento e que funda a ciência toda. Essa decisão primeira não quer dizer decisão prática, da vontade, como se fosse possível escolher o contrário, mas decisão necessária, de constituição de um começo absoluto da ciência. Como não é possível demonstrar o primeiro princípio, é preciso instituí-lo. O começo sistemático é lógico e deve ser o princípio que rege o próprio movimento fenomenológico.

“Assim, o espírito absoluto, que se mostra como a verdade concreta última e mais alta, conhece-se ainda mais como o que no fim do desenvolvimento se aliena com liberdade e se livra em direção à forma de um ser imediato: decidido à criação de um mundo, que contém tudo o que cai no desenvolvimento e que, através dessa posição invertida com o seu começo se transforma em algo que depende de seu resultado, como do princípio. O essencial para a ciência não é tanto que um puro imediato seja o começo, mas que o todo mesmo seja em si mesmo um círculo

⁷⁰ Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p. 55.

⁷¹ O que aparece no final do tópico 1 da item IV do Prefácio da *Fenomenologia*.

⁷² Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite, p. 56-7.

[recursivo] (*Kreislauf*), no qual o primeiro torna-se o último e o último torna-se o primeiro”⁷³.

A *Ciência da Lógica* é a generalização da reflexão, volta sobre si mesmo que faz o pensamento. Uma vez que à lógica basta “um começo absoluto, ou o que aqui significa o mesmo, um começo abstrato”, “não deve pressupor nada nem ter um fundamento. Deve, antes, ser ele mesmo o fundamento de toda ciência. Por conseguinte tem que ser algo absolutamente imediato, ou melhor o imediato mesmo. Assim como não pode ter uma determinação frente a um outro, tampouco pode conter uma determinação em si, não pode conter em si nenhum conteúdo”⁷⁴. A Fenomenologia, de nenhum modo, é fundamento da *Ciência da Lógica*, mas a introduz, através da exposição das restrições que se impõe à consciência comum.

⁷³ Hegel, G. W. F., “Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?”, in *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Felix Meiner, 1985, p. 57.

⁷⁴ Hegel, G. W. F., “Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?”, in *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Felix Meiner, 1985, p. 56.

III. Sob o domínio do idealismo transcendental.

1. O *Differenz* e o pós-kantismo.

Pode-se afirmar sem risco que, ao menos a partir de sua estadia em Iena e através das acaloradas discussões da época, o problema da apresentação de um começo sistemático para a ciência está presente. O primeiro texto considerado pelos intérpretes como sendo de sua maturidade⁷⁵, que Hegel publica em 1801, foi feito durante a passagem de Hegel por Iena. A *Diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e de Schelling, a respeito do primeiro caderno das 'Contribuições para uma visão de conjunto mais clara do estado da filosofia nos inícios do século XIX', de Reinhold* é esse texto, que tem a pretensão tanto de expor os caminhos da filosofia da época como corrigir os seus descaminhos.

Os anos que iniciaram o século dezenove foram, para o panorama filosófico alemão, dos mais movimentados e controversos. Até meados da primeira década do século. Iena era um dos principais centros no qual a intensa discussão filosófica ganhava corpo. um verdadeiro “eldorado filosófico”, como descreve Rosenkranz⁷⁶. É em Iena, ainda no final do século anterior, que Fichte se instala e elabora a principal parte de sua Doutrina-da-Ciência; é também ali que ocorre a inflamada discussão a respeito do suposto ateísmo fichtiano, discussão que culmina com a fuga de Fichte de Iena, depois de sua expulsão da universidade local, em julho de 1799, para Berlim, onde reivindica liberdade de expressão. Nessa, e em outras batalhas conceituais travadas em Iena, o pano de fundo é sempre o edifício crítico kantiano.

Para Hegel, o grande mérito da doutrina kantiana residia na descoberta da consciência de si⁷⁷. Ao contrário de Kant, entretanto, estabelecer os limites dessa

⁷⁵ Cf. Glöckner, Hermann, *Hegel-Lexikon*, Fr. Frommanns Verlag, 1957 (Hegel, G.W.F.. Sämtliche Werke, vols. 23 e 24, (Jubiläumsausgabe) pp. VI-VIII e XXV-XXVII

⁷⁶ Apud Tous, J. A. R., introdução à edição espanhola do *Differenzschrift*; in Hegel, G. W. F., *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte e el de Schelling*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. X.

⁷⁷ “A filosofia faz a essencialidade recair de novo na consciência de si, mas não é capaz de infundir realidade alguma a esta essência da consciência de si ou à esta consciência pura de si. Tampouco é capaz de por como manifesto o ser nela mesma; concebe o pensamento simples como o que traz em si mesmo a distinção. mas não compreende que toda realidade consiste precisamente nessa distinção; fracassa ao dominar o detalhe da consciência de si; descreve muito bem a razão, mas o faz sem pensar, de um modo empírico [...]”. Hegel, G.

consciência transcendental não é tão importante quanto expor sua originalidade e originariedade. Para mostrar o quanto essa interpretação crítica do criticismo irmana-se à perspectiva fichtiana e schellingiana, o *Differenzschrift* tem um papel fundamental. A *Doutrina-da-Ciência de 1794*⁷⁸ de Fichte instaurara um novo juízo sobre o edifício crítico, juízo que permite a Hegel distinguir seu autor do resto da discussão pós-kantiana do período. Depois, também Schelling, segundo Hegel, destaca-se da origem kantiana para ganhar originalidade em sua tentativa de achar um primeiro princípio que fundamente o edifício do saber. Ainda que a seguinte afirmação apresente-se ainda preliminar nesse momento, podemos dizer que Hegel filia-se a uma tradição interpretativa do sistema kantiano, tradição inaugurada, segundo ele próprio, por Fichte. Essa posição, como veremos, transparece na redação da dissertação sobre os sistemas de Fichte e de Schelling. Trata-se, segundo essa hipótese, de buscar nesse texto e em outros publicados nesse período, não só a inclinação anti-fichtiana de Hegel, como os laços que o prendem à leitura fichtiana do edifício crítico. Veremos, assim, que as críticas à *Doutrina-da-Ciência* aparecem em meio à apropriação das lições fichtianas.

Na dupla interpretação que Hegel faz do texto fichtiano aparece tanto a distinção entre os sistemas de filosofia de Fichte e Schelling quanto a defesa de Fichte frente aos mal-entendidos presentes na leitura reinholdiana de Kant. Prova disso é que logo no início, o *Differenzschrift* declara qual seu inimigo. O pretexto do tratado é menos a doutrina de Reinhold (a nova revolução da filosofia pela redução desta à lógica) do que a confusão feita por Reinhold entre a doutrina fichtiana e a schellingiana⁷⁹.

Assumindo o papel de intérprete, Hegel aponta objeções à obra fichtiana, mas igualmente mostra a impropriedade das críticas contra a *Grundlage* aduzidas por Reinhold em seu pós-kantismo. O sentido geral do idealismo transcendental estaria correto, mas seria necessário desviar-lhe alguns sentidos. O autor do *Differenzschrift* não pretende apontar uma falácia no cerne do argumento idealista; não acusa o idealismo fichtiano de dogmático.

W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, Mexico/Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1955, p. 420.

⁷⁸ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrsgb. I. H. Fichte, Band I, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971; *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R.

nem aponta o suposto ateísmo de Fichte. Ao contrário, procura corrigir o rumo do idealismo, fazendo profissão de fé idealista através da reflexão sobre o nervo do argumento apresentado por Fichte na *Doutrina-da-Ciência* de 1794.

O *Differenzschrift*, por exemplo, dirige-se a mais de um adversário, o que traz ao texto certa ambigüidade. Hegel procura marcar firmemente a impropriedade das críticas de Reinhold ao idealismo transcendental (Fichte e Schelling) do qual se coloca como advogado, mas de outro lado quer estabelecer a linha divisória entre a solução fichtiana do problema do começo e a sua própria que se esboçava. Nesse livro, a resenha hegeliana a respeito do estado de filosofar da sua época inicia-se com a descrição de Hegel do estado de penúria da filosofia kantiana da época, constatando, por um lado, que até então não tinha sido feita uma diferenciação suficiente entre os sistemas de Fichte e de Schelling, e por outro lado, que a filosofia kantiana separara o espírito da letra, extraíndo o princípio absoluto do resto que pertence à reflexão raciocinante ou que por ela poderia ser utilizada.

O maior perigo pelo qual passa a herança filosófica kantiana naquela época reside na incapacidade de se perceber em que consiste a necessidade que tem o entendimento em alçar-se além de seus limites por seus próprios meios, para que, desse modo, “o absoluto que é o fundamento da reflexão seja também apresentado na forma da reflexão, como o supremo princípio absoluto.” Para Hegel, “algo posto pela reflexão [...] é por si um restrito (*Beschränktes*) e condicionado e precisa de um outro para sua fundação”⁸⁰. Sair do sistema para explicá-lo não pode ser o verdadeiro meio pelo qual o princípio absoluto pode aparecer.

Essa necessidade do pensamento representativo de encontrar um primeiro princípio é apenas o primeiro corolário da crítica hegeliana ao entendimento; mostra que a percepção da finitude de nossa faculdade de conhecer leva-nos a esse caminho necessário. Segue-se o argumento⁸¹ de que uma vez assumido o ponto de vista do entendimento seria impossível chegar a um primeiro princípio de um sistema que englobasse a totalidade do saber.

⁷⁹ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 5.

⁸⁰ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 23 e ss.

Segundo esse argumento, qualquer relação proposicional, representada em uma consciência, representa apenas (e sempre) de maneira determinada e limitada, aquilo do que ela trata; assim, haveria outra proposição que seria mais completa do que essa e que seria o seu fundamento, e assim sucessivamente, até o infinito. Assim, (i) a representação não pode expressar o primeiro princípio; entretanto (ii) a representação necessita de um incondicionado para que seu campo semântico tenha sentido.

2. A herança transcendental

Como dissemos, a trama do *Differenzschrift* é urdida por mais de um fio que nos poderia servir de guia; por isso é necessário distinguir os vários argumentos que ali se entremeiam. Hegel compartilha com Fichte e Schelling um mesmo solo, a saber o que os afasta de uma crítica dogmática do criticismo. De fato, a intuição que leva Kant a acusar os poucos progressos existentes na metafísica da época é um dos pontos de partida que permite a construção do edifício crítico e que tanto Fichte, quanto Schelling e depois Hegel tomam como pedra de toque de seus sistemas.

O mesmo argumento apresentado acima pode ser encontrado na Crítica da Razão Pura, como crítica ao erro dogmático de julgar possível encontrar a razão de qualquer coisa em um mesmo sistema (apenas) intelectual. Kant procura mostrar que esse é um erro dogmático (que impossibilita a metafísica de tornar-se ciência) na medida em que toma o proceder do entendimento como sendo o mesmo na formulação de diferentes gêneros de teoria⁸². Para o Kant anti-leibniziano é impossível (embora seja natural à razão) chegar à posição de um objeto através de procedimentos intelectuais. Não conhecemos as coisas em si.

Hegel, por sua vez, mostra que um sistema dogmático qualquer é insuficiente justamente por não ser capaz de estabelecer um primeiro princípio apesar de (ao mesmo tempo) necessitar dele. Recusando a impossibilidade de que qualquer conhecimento seja

⁸¹ Argumento que Hegel torna explícito no capítulo introdutório do *Differenzschrift*. *Princip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes*.

⁸² cf. Lebrun, G., Kant e o fim da metafísica, São Paulo, Martins Fontes, 1993

produzido em um sistema limitado pelo proceder do entendimento, Hegel aceita o ponto de partida crítico afastando-se do erro dogmático⁸³.

Como o indica Torres Filho⁸⁴, o argumento presente no 2º prefácio à Crítica da Razão Pura funciona como uma redução ao absurdo que indica, de um só golpe, as tarefas que a crítica tem pela frente. O argumento é o seguinte: Se a crítica está errada ao distinguir fenômeno e coisa em si, então, por exemplo, pode-se atribuir à alma tanto a não-liberdade, predicado da alma enquanto ela faz parte da nossa experiência possível, quanto a liberdade, predicado necessário da alma, que não tem nenhuma condição⁸⁵. “ ‘Se, porém a Crítica não errou’, ao ensinar a equivocar o objeto, a variar a significação em que se pode tomá-lo”⁸⁶, então a crítica tem alguma utilidade.

A utilidade negativa da Crítica reside nessa restrição que distingue duas jurisdições onde operam dois diferentes interesses da Razão. Esses espaços são ocupados por representações diferentes (uma sensível, outra intelectual). A tarefa antidogmática da Crítica da Razão reside na restrição do único espaço no qual as representações sensíveis têm validade, através da introdução daquela dupla significação do objeto (como fenômeno e como coisa em si). Essa determinação afasta o entorpecimento dogmático que produz a representação de um ultra-objeto, ao mesmo tempo com características sensíveis e ideais. O modo de delimitar esse espaço é a demonstração de que os conceitos puros do entendimento só se aplicam a um desses dois sentidos de objeto. Tudo o que podemos conhecer teoricamente é limitado pela crítica e a doutrina da natureza ganha seu lugar.

⁸³ Entretanto, Hegel, ao contrário de Kant, esforçar-se-á por estabelecer a necessidade de encontrar esse primeiro princípio.

⁸⁴ Torres Filho, Rubens Rodrigues, Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula, in *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.º 91, p. 11-27, out.-dez., 1987, p. 16.

⁸⁵ Torres Filho, na verdade, aponta outras antinomias como passíveis da mesma *Erörterung*: “Também os outros conceitos vitais para a moral — Deus, a imortalidade — poderiam ser preservados, resgatados do dogmatismo, pelo mesmo procedimento: ‘Esta mesma exposição (*eben diese Erörterung*) da utilidade positiva de princípios críticos da razão pura deixa-se mostrar a respeito do conceito de *Deus* e da *natureza simples* de nossa *alma*, que eu, porém, a bem da concisão, passo por alto’ ”. Torres Filho, Rubens Rodrigues, Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula, in *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.º 91, p. 11-27, out.-dez., 1987, p. 21.

⁸⁶ Torres Filho, Rubens Rodrigues, Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula, in *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.º 91, p. 11-27, out.-dez., 1987, p. 16

A utilidade positiva da crítica reside no reconhecimento do inevitável “enredar-se da razão pura em contradições dialéticas, tão logo pretenda transgredir os limites da experiência possível”, que permite que a liberdade seja pensada, sem que isso acarrete nenhuma contradição. Para que a liberdade seja pensada é preciso somente que não haja contradição manifesta nesse conceito. Como restrição, a crítica é universal, vale para toda representação sensível e impede que conheçamos qualquer coisa que esteja além da experiência possível. Como utilidade positiva a crítica possibilita a abertura de um domínio de utilização da razão onde pode germinar uma doutrina da moralidade, diferente daquele onde opera o mecanismo natural⁸⁷.

Nessa passagem do segundo prefácio à *Crítica da Razão Pura* (de 1787), Kant, ao demonstrar a necessidade de crítica da razão, põe em xeque a idéia de uma coisa originária, de um princípio originário (*Ur-grund*), causa (*Ur-sache!*) primeira de todas as causas. O que mostra o argumento kantiano? A patente contradição que consiste em confundir em uma mesma coisa, seu caráter de *Noumenon* e de *Phainomenon*. Que contradição é essa? Justamente a contradição a que somos levados quando aceitamos, sem mais, o princípio de razão suficiente. Se tudo tem uma causa, o que causa a primeira de todas as causas? Essa pergunta não pode ser respondida, a não ser à custa da admissão, de uma só vez, de todas as ambigüidades introduzidas nas questões metafísicas ao longo de sua história, isto é, à custa da indistinção entre as diferentes jurisdições do saber, decorrência da identidade entre fenômeno e coisa em si.

Kant, ao refletir sobre a natureza da identidade, ou melhor sobre a natureza da falta de identidade entre as coisas e elas mesmas, abre um espaço positivo para a legitimação de um domínio não sujeito ao princípio de causalidade⁸⁸. “Se a distinção crítica não tivesse sido feita, ‘o princípio de causalidade (*Kausalität*) e, conseqüentemente, o mecanismo natural na determinação das mesmas teria de valer cabalmente a propósito de todas as coisas (*Dingen*) em geral tomadas como causas (*Ursachen*) eficientes’. Se estou, com o

⁸⁷ Torres Filho, Rubens Rodrigues, Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula, in *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.º 91, p. 11-27, out.-dez., 1987, p. 21

⁸⁸ Esse argumento segue, sem trazer nem sombra da fineza de análise do autor, o artigo de Rubens Rodrigues Torres Filho, no qual se analisa a passagem B XXVII – B XXXI do 2º prefácio à *Crítica da Razão Pura*. Torres Filho, Rubens Rodrigues, Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula, in *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.º 91, p. 11-27, out.-dez., 1987, p. 11-3

metafísico, no puro reino das *Sachen*, onde cada causa tem de ser pensada como efeito de uma outra, sou obrigado a regredir na série das *Ursachen*, em busca de uma incondicionada e intangível *Ur-sache*, sem jamais encontrar essa Causa Primeira que saciaria minha infinita aspiração. Pior que isso: ainda que conformado à finitude e resignado ao império irrestrito do mecanismo natural, eu não poderia sequer, no interior desses limites, afirmar a liberdade de minha vontade. Seria preciso rivalizar com a causalidade absoluta, e não simplesmente obter, para afirmar o livre arbítrio, uma modesta (mas absurda exceção).” Qual é a lição da crítica, resumida nesse argumento que mostra o absurdo de querer procurar um primeiro princípio para o conhecimento humano? Equivocar o objeto, abrindo espaço para a liberdade.

A lição kantiana nos levaria mais longe, segundo Torres Filho⁸⁹. à idéia de que conformar-se ao mecanismo natural significa, para nós, um dilema. Ou aceitar nossa falta de liberdade no mundo, ou acedermos ao dogmatismo, inserindo no mundo a liberdade à custa de uma exceção ao mecanismo natural, que nos obriga a aceitar uma primeira causa metafísica, razão eficiente de tudo o que é físico, de tudo o que chamamos natureza. Sem chegar a discutir sistematicamente o tema, trata-se aqui apenas de marcar, com isso, o interesse do idealismo alemão por uma interpretação do que se chamou com propriedade de o ‘espírito kantiano’⁹⁰.

Ao aceitar a distinção entre duas interpretações do texto kantiano, uma que privilegiaria a letra e outra que procuraria exprimir o espírito da doutrina crítica, Hegel, bem como Fichte e Schelling, recusa o dogmatismo. Essa recusa fica suficientemente clara, tanto no *Differenzschrift*, quanto em outros textos publicados por Hegel no período de sua estadia em Iena. No *Differenzschrift*, dois momentos marcam com clareza a proximidade ao ‘espírito’ da crítica kantiana. Um primeiro momento é aquele no qual se critica as tentativas dogmáticas de fundar o conhecimento em proposições que deveriam fazer parte do próprio sistema a ser fundado.

⁸⁹ Torres Filho, Rubens Rodrigues, Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula, in *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.º 91, p. 11-27, out.-dez., 1987, p. 11-3

⁹⁰ De fato a interpretação de Rubens Rodrigues Torres Filho em obra citada acima, assim como a de Gérard Lebrun (pode-se achar indicações disso em seu livro *Kant e o fim da metafísica*, bem como em seu *Sobre Kant*) seguem nesse sentido.

Em primeiro lugar, para Hegel, a filosofia é sistema, um todo orgânico de conceitos. “totalidade do saber produzida pela reflexão, mas cuja lei suprema deve ser a Razão, não o entendimento.” Mas pode acontecer que um sistema “tomado como uma organização de proposições”, exija que o “absoluto que está no fundamento (*zu Grund liegen*) da reflexão, esteja presente segundo o modo da reflexão, como o mais alto princípio (*Grundsatz*) absoluto”⁹¹. Hegel analisa e critica essa necessidade dogmática de buscar, em uma certa organização de proposições, um fundamento para o todo do sistema, um princípio metafísico absoluto que seria expresso de alguma maneira no próprio sistema.

Um segundo momento do *Differenzschrift* é aquele que faz a crítica da crítica reinholdiana a Fichte, acusando Reinhold de dogmatismo. A mesma recusa em aceitar argumentos dogmáticos contra a idéia kantiana de equivocar o objeto (dando-lhe um sentido sensível e outro transcendental), centro do argumento transcendental e que é um dos fios que conduzem o *Differenzschrift* aparece em outro texto publicado durante a permanência de Hegel na Universidade de Iena. Na resenha “Como o senso comum compreende a filosofia- a propósito das obras do senhor Krug”, Hegel critica a interpretação apressada que Krug faz do idealismo em sua doutrina.

2.1 O recuo indefinido à primeira das causas

No primeiro capítulo do *Differenzschrift*, Hegel demonstra ao mesmo tempo a exigência de que um sistema de proposições procure um primeiro princípio na forma de um princípio absoluto e impossibilidade de encontrar esse absoluto em um tal sistema. Sob que argumento afirma isso o autor? Esse princípio, diz ele, traz em si sua iniquidade, “pois algo posto pela reflexão, uma proposição, é por si limitada e condicionada e necessita de um outro para a sua fundamentação, e assim por diante, até o infinito”⁹². Hegel segue o diagnóstico kantiano, aceitando a necessidade de distinguir positivamente (nos próprios objetos) entre fenômenos e coisa-em-si.

⁹¹ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.23.

⁹² Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.23.

Estabelecer tal equivocidade (a coisa entendida como fenômeno e como coisa –em-si⁹³) significa, por um lado, recusar o dogmatismo. Essa posição hegeliana aparece claramente em outros estudos do mesmo período, como no ácido artigo que procura responder às críticas de ‘Herrn Krug’⁹⁴. De outro lado, essa equivocidade significava, para o sistema kantiano, determinar, quase imediatamente, dois domínios de saberes distintos entre si. Em uma jurisdição operaria apenas o que Hegel chama no *Differenzschrift* de ‘reflexão raciocinante’⁹⁵. O outro domínio seria o domínio próprio da filosofia, domínio especulativo. Esses domínios são determinados menos pelo conteúdo que exprimem do que pela forma de exprimir um certo conteúdo. Ora, essa separação é propriamente a marca do grau de necessidade (*Bedürfnis*) por que passava a filosofia kantiana. Foi preciso que o idealismo viesse a separar, no sistema kantiano, seu espírito e sua letra.

Também para Hegel, a crítica não errou ao equivocar o objeto. Por incrível que pareça, o erro kantiano não está na aceitação da divisão entre duas formas de aproximação da coisa, como fenômeno e como coisa em si, o que pôde ser visto pela argumentação do *Differenzschrift* para provar a impossibilidade de se chegar, pelo entendimento à primeira causa de todas as causas. Esse argumento marca uma das lições que Hegel assume do prefácio à segunda edição da Crítica da Razão Pura; ali Kant nos ensina a equivocar o objeto. Para Kant, segundo Torres Filho⁹⁶, se não equivocamos o objeto temos que procurar uma causa de todas as causas, o que seria uma tarefa infinita. Para Hegel isso permite constituir um domínio separado da representação, que não é avesso à teoria. A crítica a Reinhold e a Krug mostram a escolha hegeliana pelo espírito da Crítica da Razão Pura⁹⁷.

⁹³ cf. Lebrun, G., Kant e o fim da metafísica, São Paulo, Martins Fontes, 1993

⁹⁴ cf. infra, “A pena de escrever do senhor Krug”.

⁹⁵ “raisonnirnde Reflexion”, cf. Hegel, G. W. F., Gesammelte Werke, Band 4. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.5.

⁹⁶ Torres Filho, Rubens Rodrigues, Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula. in *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n° 91, p. 11-27, out.-dez., 1987. Cf. supra, capítulo III, 2.

⁹⁷ Hegel, G. W. F., Gesammelte Werke, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 19-20.

3. A defesa do idealismo transcendental

Dois exemplos são bastante significativos da recusa hegeliana à crítica ao centro do argumento transcendental kantiano. Um desses exemplos pode ser encontrado em um artigo que Hegel escreve para o *Zeitschrift für Spekulative Physik*, respondendo ao professor Krug, e o outro exemplo pode ser encontrado na resposta de Hegel a Reinhold no momento em que este, assumindo teses bardilianas, critica abertamente Schelling. Duas formas distintas do que Hegel certamente chamaria de dogmatismo.

3.1 A pena de escrever do Senhor Krug

3.1.1 Os escritos do Senhor Krug

O texto de Hegel a respeito das obras do senhor Krug foi publicado no Jornal crítico de filosofia, edição publicada por Hegel e Schelling, no período em que Hegel lecionava em Iena, em janeiro de 1802. Como outros textos do período de Iena insere-se nos desenvolvimentos de Hegel e Schelling a respeito do pós-kantismo que vicejava. Essa resenha das obras de Krug e de suas críticas ao idealismo trazem algumas semelhanças com outros textos hegelianos do período pela defesa (suposta ou explícita) do idealismo alemão, e pela suposição de um tema comum e de uma proximidade de ponto de vista entre os principais autores idealistas (o próprio Hegel, Fichte e Schelling).

Através desse opúsculo hegeliano podemos perceber que Hegel toma os três filósofos como originários de um solo comum. Por mais que haja diferenças entre os três filósofos cumpre ressaltar nesses textos a tentativa hegeliana de expor uma filiação de Hegel e Schelling a Fichte e ao espírito do kantismo. Mesmo quando se trata de mostrar as limitações das tentativas fichtianas de encontrar um princípio que seria a fundamentação de toda determinação, Hegel não deixa de lado a perspectiva que Fichte primeiro instaura.

Na resenha “Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug”⁹⁸, Hegel faz a defesa explícita do idealismo contra as críticas de Krug à *Doutrina-da-Ciência* de Fichte. Em suas objeções ao idealismo transcendental o Sr. Krug pedira que deduzisse a pena com a qual ele escrevera. Como a resposta ao desafio de Krug,

⁹⁸ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995.

Hegel procura mostrar que o esquema que o seu oponente ataca não é muito mais do que uma falsa imagem do idealismo, criada por ele mesmo. Segundo Krug, seria preciso demonstrar que existem certas coisas cuja existência não depende da consciência que Eu tenho delas, isto é, do modo como as determino. Vejamos como a resenha hegeliana se articula.

O artigo de Hegel segue um plano simples onde cada articulação corresponde a uma das obras de Krug. São consideradas duas obras críticas de Krug, apresentadas na forma de séries de cartas, a primeira concernindo à Fichte e a sua *Doutrina-da-Ciência* e a outra série visando a Schelling. A essas cartas juntam-se as pesquisas pessoais de Krug sobre os princípios do conhecimento filosófico. O artigo de Hegel divide-se, pois, em três partes; uma que trata das cartas sobre a *Wissenschaftslehre* de Fichte, outra que trata das cartas sobre o idealismo mais recente e a última que trata do esboço de um novo *Organon*.

Na primeira parte do texto Hegel enfatiza a impropriedade da leitura que Krug faz de Fichte. O Eu transcendental é compreendido só como uma subjetividade consciente tirada de uma introspecção. Na defesa à limitação do Eu, Krug diz que é indiferente que tal limitação seja o fato do próprio Eu ou a exterioridade. O que mostra que na verdade o próprio sentido do Eu absoluto lhe escapa⁹⁹, o domínio da autonomia lhe escapa. Ao opor a necessidade aparente das coisas ao desejo e esforço humanos, para mostrar que esse não pode ser o único mestre de todas as coisas, a lição de Fichte é reduzida a um egoísmo especulativo, no qual o capricho do homem deve elevar-se a lei. Isso significa não compreender o sentido da limitação em Fichte, que “implica a relação do Eu com um não-Eu que se opõe para se refletir, mas que, por isso mesmo representa a alteridade contingente em relação ao Eu, ou a necessidade exterior a ele de objetos reais”¹⁰⁰. Krug, quando pergunta a Fichte por que o indivíduo se sente determinado por uma necessidade

⁹⁹ “Krug não percebe que a própria idéia de um fundamento racional, ou ainda a dimensão propriamente transcendental, a saber, tudo o que concerne à condição de possibilidade da experiência. Assim ele pode declarar nada ver de específico na idéia fichteokantiana do dever, já que, escapando-lhe a questão sistemática dessa, ele pensa poder reduzi-la à moralidade que toda doutrina pode também promover”. Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 22.

¹⁰⁰ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 22.

exterior tenta reduzir a W-L a um ponto de vista objetivante. Por isso aquela limitação é para ele um mistério.

Na segunda parte do artigo Hegel terá que dar resposta ao pedido do senhor Krug citado, de deduzir as coisas mais banais a partir do princípio único do idealismo transcendental. Krug pretendia com isso expor a incapacidade real do idealismo em formular um princípio sem pressuposição.

O Sr. Krug dirige o segundo grupo de cartas ‘contra o sistema da filosofia transcendental de Schelling’¹⁰¹, tentando mostrar as ‘inseqüências imperdoáveis, contradições palpáveis, *nonsense* etc. no sistema de Schelling’¹⁰².

“Sobre a limitação originária, o Sr. Krug parece ter recebido alguma luz acerca da construção de modos de ação do Eu com base em atividades opostas ou com base na diferença originária. E sobre a necessidade absoluta de colocar a razão como sujeito e objeto e impor com isso uma limitação, o Sr. Krug não se faz mais ouvir. Ele se agarra, porém, ainda mais à determinação, que deve ser reconhecida, segundo ele, como o inexplicável e o inconcebível da filosofia.

Em primeiro lugar, ele acha contraditório que não deva haver nenhuma pressuposição em filosofia e pressupor, no entanto, o Absoluto $A=A$ como identidade absoluta e como diferença a partir do qual toda limitação é construída.

Essa contradição é justamente a que o senso comum sempre encontrará na filosofia: o senso comum põe o Absoluto exatamente no mesmo nível que o finito e estende ao Absoluto as exigências formuladas para o finito. Exige-se portanto, que a filosofia não coloque nada que não seja provado; [...] o senso comum [...] descobre que o Absoluto não foi provado; com a idéia do Absoluto é posto imediatamente o seu ser, mas o senso comum sabe objetar que ele pode muito bem pensar alguma coisa, fazer a idéia de alguma coisa, sem que por isso seja necessário que essa coisa pensada tenha ao mesmo tempo uma existência etc.”¹⁰³.

Nesse caso (das objeções a um primeiro princípio Absoluto), ou no caso da pergunta pela dedução de coisas fúteis (pois para Krug o projeto de uma dedução da realidade não quer dizer nada), enfim, nos dois casos, há uma recusa em compreender que o ponto de referência não é mais uma consciência empírica (que não deduz, mas percebe). mas um

¹⁰¹ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 50.

¹⁰² Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 50-1.

¹⁰³ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 50-1.

princípio absoluto de onde se deduz o resto e até mesmo a limitação. Assim, para Hegel, Krug reduz o Absoluto até o nível do determinado. O Absoluto não é para Hegel um fato pressuposto, mas trata-se de reapreender nele a gênese de todo o resto¹⁰⁴. Trata-se, então, de compreender o Absoluto como essa razão produtora de si mesma e não como puro princípio formal ou como conteúdo arbitrariamente escolhido (que são capazes de indicar apenas aspectos do mundo). O Absoluto é aquilo que tudo pressupõe, e é por isso que a filosofia deve avançar a partir dele para apreender o real. Indica-se, desse modo que nenhuma representação será capaz de dar conta do mundo senão parcialmente e segundo a representação. O princípio adotado para ser o início e o fundamento da filosofia, desse modo, ou bem não chegaria nunca a ser um início, ou não chegaria a ser real. Lardic nota com propriedade que o ponto sobre o qual se travam os embates no próprio seio do idealismo diz respeito à possibilidade de um começo que não fosse pressuposto e que ao mesmo tempo fundasse a possibilidade do filosofar¹⁰⁵. Esse começo não deveria ser entendido como o pensamento acerca de conteúdos determinados (e de uma forma determinada (a lógica do *ao lado de*), mas como o pensar livre e reflexivo e como seus desenvolvimentos (atividade que determina um ponto de vista especulativo sobre o pensar)

Assim o princípio será uma posição que não pode ter o fundamento de seu conhecimento em algo mais elevado; ela é a posição de si. O espírito que faz essa posição é o que encontra a *Tathandlung* (ação originária) constitutiva do Absoluto. Para ultrapassar a separação que faz o entendimento essa ação originária é necessária. Sem essa intuição transcendental o princípio da especulação deixa-se levar pela pura identidade reflexiva¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Lardic segue o raciocínio hegeliano e aponta esse fato citando o *Differenzschrift*: o Absoluto modela-se em uma totalidade objetiva, um todo 'apoiado sobre si mesmo e realizado em si mesmo.' Hegel. *Differenzschrift*, apud Lardic, J.-M., *Apresentação a 'Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug'*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 24.

¹⁰⁵ "A idéia do Absoluto não pode ser considerada no mesmo plano que os conceitos habituais que designam objetos da experiência. [...] É então todo o discurso que é problemático e espera sua verificação. E é bem normal que o saber do relativo seja um saber relativo. Mas o saber absoluto deve, em compensação, ao eliminar toda pressuposição relativa a um dado, ser saber do Absoluto. Assim o conceito que o filósofo que tem dele só pode ser exato se o Absoluto é ele próprio identidade do conceito e do ser [...]". Lardic, J.-M., *Apresentação a 'Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug'*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 24-5.

¹⁰⁶ Esse tipo de raciocínio será o mesmo utilizado por Hegel ao responder a crítica kantiana ao argumento ontológico, pois se a crítica kantiana faz sentido para os objetos em geral, não faz sentido quando se trata do todo, ele mesmo.

A segunda crítica de Krug a Schelling recai sobre o desenvolvimento do sistema. Do princípio deveria ser deduzida a totalidade das representações e Krug pede então que se deduza até a pena com a qual ele escreve. Hegel atende ao pedido para mostrar a ingenuidade de Krug, e expressar-se sobre uma objeção típica e recorrente à filosofia especulativa. “O Sr. Krug não pode deixar de entender a coisa como a plebe mais comum e de exigir que se deduza cada cachorro, cada gato; e até mesmo a pena com a qual o Sr. Krug escreve”¹⁰⁷.

Hegel mostra o erro do pedido krugiano ao mostrar que este endereça-se à filosofia transcendental quando deveria, se tanto ser endereçado à filosofia da natureza. Dito de outra forma, a impossibilidade de dedução do contingente concreto a partir do Eu não faz sentido como argumento contra o idealismo transcendental. Krug não entende (o que ficará claro na análise subsequente do *Organon* de Krug) a diferença do Eu sensível e do Eu transcendental, reduzindo o segundo ao primeiro. Esse é o motivo do erro de Krug, pois é isso que elucida que não se saiba que a Filosofia transcendental “explica o sistema de nossas representações a partir do Eu e de sua atividade produtora ideal”, enquanto a Filosofia da Natureza “parte do objeto e mostra como se constrói aí a realidade empírica”¹⁰⁸.

A filosofia da natureza é a marca do idealismo transcendental de Schelling e do Hegel do período de Iena, ao menos. Ela é tão necessária quanto o é um idealismo verdadeiro. Para mostrar que a razão absoluta está no real não é suficiente mostrar a objetivação do sujeito transcendental, como faz Fichte. É preciso mostrar a subjetividade no objeto e é a Filosofia da Natureza que deve fazê-lo. Krug enganara-se quanto ao lugar em que deveria ser colocada uma dedução de sua pena de escrever; engana-se também ao acreditar que “a dedução de uma coisa singular teria um sentido e ao estimar que se trataria de uma tarefa mais fácil por ser a coisa mais insignificante. Deduzir é ligar ao todo e mostrar que o próprio absoluto é a fonte do ser limitado. Não se pode, portanto, sem construir todo o sistema do mundo no qual se inscreve a singularidade, tomar esta

¹⁰⁷ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 52.

¹⁰⁸ Lardic J.-M., *Apresentação a ‘Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug’*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 28.

isoladamente como critério imediato do sucesso do empreendimento, o caráter inessencial da coisa tornando, aliás, a dedução mais difícil no âmbito do próprio sistema”¹⁰⁹.

“Pois —diz Hegel— será que o Sr. Krug não compreende que “as determinidades que não se podem conceber no idealismo transcendental dizem respeito à Filosofia da Natureza, ao menos na medida em que se trata de coisas que [...] podem ser questão em filosofia?” [...] O Sr. Krug acredita ter feito um achado maravilhoso, ao exigir a dedução de alguma coisa tão determinada [como a sua pena de escrever]. Considera-se com isso completamente ao abrigo do idealismo e pensa que o recentíssimo sistema idealista poderia, se resolvesse o problema, ficar de fora do alcance de todas as objeções ulteriores. Ele ao menos não hesitaria em assinar imediatamente, com sua pena de escrever, embaixo do sistema inteiro do que a tivesse deduzido; mas está de antemão convencido de que nenhum idealista no mundo fará ao menos a tentativa disso”¹¹⁰.

Se se quer deduzir a pena de escrever do Sr. Krug, é preciso deduzir antes o mundo. O sentido do pedido de Krug, entretanto, recai justamente sobre a (pretensa) impossibilidade dessa dedução do mundo, como se ao aceitar uma filosofia dos fatos da consciência como a sua, que Hegel resenha na seqüência, fosse possível deduzir essa pena mais facilmente (sem precisar deduzir o mundo). Hegel percebe a estratégia e aceita o desafio, não sem antes acusar a indignidade da acusação.

Nesse sentido o pedido de Krug é posto como um contra senso em relação à própria filosofia. Na tentativa de trazer o idealismo ao solo, Krug julga-se frente ao dilema: ou aceitar um sistema de filosofia que deduza o objeto mais simples, ou ‘difundir o senso comum (entendimento) sobre a filosofia’ “Por não ser possível conceber uma ação ou um ato sem um ser, sou talvez, diz ele, ‘por isso mesmo absolutamente incapaz de filosofar, mas não posso fazer nada, é assim, e prefiro assumir essa incapacidade do que fingir uma convicção que não tenho”¹¹¹. O erro de Krug é anterior à sua questão; o desvio está em tratar o concreto como o evidente.

3.1.2 Uma frente comum idealista

¹⁰⁹ Lardic J.-M., *Apresentação a 'Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug'*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 29.

¹¹⁰ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 53-4.

¹¹¹ Krug, apud Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 55.

A inteligibilidade que a filosofia instaura (tal como é concebida pelo idealismo transcendental) é diferente da habitual. Ao filósofo caberia compreender e elucidar o mundo, mas isso significa não apenas compreendê-lo por sua razão, mas compreendê-lo como Razão, real ou realizada e portanto encontrar a gênese do Real partindo da razão constituída como tal. Desse modo o idealismo define-se como um racionalismo levado aos seus limites, sendo absoluto, uma vez que “a razão não pode deixar subsistir nada em sua independência”¹¹². A crítica de Krug e o pedido de que Hegel deduza a pena com a qual escreve ganham espaço justamente na medida em que se pretende fundar o mundo como Razão. Para tal filosofia deveria ser bastante incômodo o pedido de dedução de algo tão afastado do princípio racional do mundo como o é a pena de escrever de Krug. A intuição de Krug é que mais difícil será deduzir algo no mundo quanto mais sujeito ao acaso, quanto mais insignificante ele for.

Para deduzir o mundo a partir do Eu seria preciso que houvesse alguma conexão causal que ligasse o primeiro ao último. De fato essa é a estratégia e a argumentação de Fichte em sua *Doutrina-da-Ciência*, deduzir o mundo partindo de um princípio subjetivo. Entretanto, deduzir o mundo não significa, para o idealismo, apontar uma cadeia de razões que permitiria descrever a possibilidade mesmo do ente mais contingente. O idealismo, e Fichte em primeiro lugar, pretende, conforme Hegel o lê, dar as condições de possibilidade pelas quais seria possível produzir um conhecimento que fosse mais do que um simples pensamento vazio sobre o mundo. Hegel criticará Fichte por ter falhado ao demonstrar a possibilidade de dedução do mundo a partir de um princípio que já seria anterior a qualquer divisão entre um princípio sensível e outro inteligível. Se Hegel e Krug divergem dessa dedução fichtiana do mundo, o fazem, por razões opostas. A crítica de Hegel a Fichte aplica-se ainda com mais eficácia a Krug, na medida em que Krug sequer tenta evitar a dualidade e o formalismo necessariamente correlatos a uma fundamentação meramente teórica do mundo. Os conceitos tornam-se vazios ou são inexplicáveis, sem fundamento. E o preenchimento desses conceitos com conteúdos sensíveis resta como o absolutamente contingente. Difícil saber qual seria o papel da consciência de si. Se a infelicidade ao deduzir o mundo na *Doutrina-da-Ciência* decorre de uma dificuldade posta no início da

¹¹² Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p.13

filosofia, que é a separação irreconciliável da consciência empírica e da transcendental. Fichte ao menos enxergara a questão. Krug em sua crítica dirá justamente o oposto, pois, para ele o principal problema do idealismo reside na impossibilidade de dar conta do contingente e sensível. Para ele a consciência, se quer explicar a possibilidade de objetos contingentes aos quais Eu tenho acesso, só pode ser vista como consciência empírica, nunca transcendental. Desse modo, como o Eu é a fonte das representações e apenas das representações, o fundamento do mundo deve ser apenas representativo.

A defesa crítica do idealismo transcendental contra Krug expõe a contraparte da crítica feita por Hegel (e em termos similares, por Kant) ao recuo em busca de um primeiro princípio. Krug pede a dedução do mundo material, por um sistema de conexões causais, representativas, a partir de um primeiro princípio ideal. Hegel tem que responder que a exigência de Krug não faz sentido. Enquanto Krug não vislumbra outra possibilidade de manter a independência do mundo frente a nossas representações, senão através da inteira separação dos dois universos, um representativo e um real, Hegel não admite nem de longe que essa seja uma real solução para o problema de encontrar um fundamento do conhecimento que permita a dedução da possibilidade lógica do mundo. Para Hegel, a crítica de Krug mostra apenas o quanto o cerne da discussão lhe escapa; pois para o Sr. Krug trata-se de deduzir o mundo a partir de uma atividade mental efetiva. A consciência, para ele, estaria no Eu, sendo ali uma “coleção infinita de assuntos”¹¹³.

Desde logo Hegel percebe que tal consciência, que é o princípio de sua especulação não passa de uma consciência empírica e efetiva, dada em um certo lugar e em um certo tempo¹¹⁴.

“Para nos situarmos no próprio cerne dessas convicções que constituem o seu sistema, vejamos o que o senhor Krug considera como o essencial delas, a saber, que há em nossa consciência (cf. *Organon*, p. 75) uma síntese transcendental originária entre o real e o ideal, e esse sistema que reconhece tal síntese transcendental e a afirma sem querer explicá-la (182), porque para explicá-la se deveria partir de um ou de outro e com isso suprimir a própria síntese, ele o chama de sintetismo transcendental, que é, portanto, a união indissolúvel de um realismo transcendental e de um idealismo transcendental. São palavras que não soam mal.

¹¹³ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p.58

¹¹⁴ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p.60

Mas resta saber como o Sr. Krug compreende exatamente essa síntese do real e do ideal, pois a palavra síntese não acaba com a questão. Ora, a síntese originária é, segundo a página 25 do *Organon*, a consciência; a consciência, entretanto, não é o Eu, mas está *no* Eu.

Se continuarmos a escutar o Sr. Krug a propósito descobriremos ele [...] não tem nada contra o Eu como ponto de partida da *Doutrina-da-Ciência* [...], faz justamente do Eu o princípio real do conhecer. No Sr. Krug, entretanto, o Eu separa-se de razão. [...] O Sr. Krug suprimiu essa equivalência do Eu ou da razão . pois não podia fazer da razão uma coisa; ora, que o Eu seja uma coisa é um dos princípios fundamentais do sintetismo, e ele o prova abundantemente e com ardor: assim, quando *percebemos* uma ação, *temos* também de admitir um agente, quer dizer, pôr um sujeito dotado de uma certa realidade do qual a ação *como que* procede”¹¹⁵.

O adversário declarado do texto é então a tentação de ficar preso à consciência empírica. Em ‘Fé e Saber’, que será publicado no segundo volume do mesmo *Jornal Crítico de Filosofia*, toma-se distância do projeto que pretende estabelecer a filosofia como ‘simples filosofia da reflexão e da subjetividade’, agora são afastados projetos não filosóficos. De um lado fracassamos em alcançar o absoluto quando o entrevemos, mas limitamo-nos à reflexão ou soçobramos na fé. De outro lado somos levados a recusar o próprio sentido de uma racionalização absoluta, e nos limitamos ao que podemos tocar. Trata-se justamente de resguardar esse sentido do filosofar.

Se esse artigo contra uma filosofia baseada no senso comum é “o último testemunho de uma frente ainda comum dos três filósofos em resposta a um ataque não filosófico”¹¹⁶, a meu ver revela o quanto a filosofia hegeliana está programaticamente ligada ao idealismo de Fichte e Schelling, e por quê razão os resquícios de fichtianismo convivem (pelo menos nesse período de Iena), na obra de Hegel, com as críticas ao sistema da *Doutrina-da-Ciência* e posteriormente com a crítica a Schelling. A novidade do idealismo transcendental está na pretensão de deduzir tudo a partir de um princípio, unificando em um sistema todos os elementos da realidade. “Para edificar um sistema e não se contentar com um agregado, é preciso certamente ser um filósofo e se elevar a esta intuição intelectual da qual

¹¹⁵ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 57-8

¹¹⁶ Lardic, J.-M., *Apresentação a ‘Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug’*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 15

igualmente Fichte, Schelling e Hegel —ao menos nos escritos de Iena— concordam em fazer o próprio órgão do verdadeiro pensamento”¹¹⁷.

Tomar os termos filosóficos do pós-kantismo da época para dele manter não o espírito, mas a letra, retendo a idéia de uma descrição psicológica das faculdades ou com o intuito de manter a razão aquém dos limites da experiência possível é a crítica que Hegel procura combater na análise da obra de Krug. Essa é a avaliação de Lardic, comentador desse opúsculo hegeliano que, num texto repleto de hegelianismo, acusa tais críticos: “Incapazes de perceber o indubitável alcance filosófico da teoria kantiana, explicitada justamente pelo idealismo transcendental, a maioria só reteve dela uma análise psicológica de faculdades e, preferindo a letra do sistema ao espírito, apressaram-se em subscrever a limitação de nosso conhecimento e a proibição de estendê-lo para além da experiência. [...] Tal modelo simplista reduz assim o pensamento da subjetividade transcendental, a grande descoberta kantiana, unicamente à consciência empírica, que nada explica e indivíduos como Krug contentam-se então em descrever reduzindo tudo a ‘fatos’ da consciência. Assim, o veredicto kantiano sobre a impossibilidade de um exercício cognitivo da razão pura é ainda melhor aceito quando não se tem, no mais das vezes, a menor idéia do que poderia, independentemente da experiência, constituir um pensamento”¹¹⁸.

A passagem acima bem poderia ter saído da pena de Hegel. É preciso notar, entretanto, a força do argumento contrário. Como bem o mostra Lebrun, os próprios textos kantianos oscilam entre uma posição segundo a qual para entendermos o conhecimento teórico seria preciso supor que o entendimento não diz respeito às coisas mesmas, e assim, que haja coisas em si serviria para nos lembrar “que os fenômenos constituem um objeto que está simplesmente em nós”¹¹⁹ e a posição germe do idealismo alemão que torna

¹¹⁷ Lardic, J.-M., *Apresentação a ‘Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug’*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 15. Mesmo tendo em conta que em cada um desses três autores o sentido da locução ‘intuição intelectual’ e o próprio princípio sistemático da filosofia varie, a intenção de Lardic é justificável apenas se “não se contentar com um agregado de características para edificar o sistema” signifique não se contentar com a caracterização da predicação como um simples agregado que seria capaz de dizer racionalmente tudo o que se pode dizer. Na verdade para Hegel dizer algo sempre implica em remeter a predicação para um nível lógico no qual a bipolaridade do enunciado deixa de funcionar.

¹¹⁸ Lardic, J.-M., *Apresentação a ‘Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug’*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 17

¹¹⁹ Kant, apud Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993, p. 55

problemática a presença de um objeto em si ou pelo menos o direito de postulá-lo. A dedução transcendental, então, não só limitaria o campo do nosso conhecimento aos simples fenômenos, mas também se proporia a provar que são só os nossos conhecimentos puros que transformam o aparecer em objetos ou fenômenos, ao determiná-los com relação a um objeto em geral¹²⁰.

Lebrun frisa que o importante nessa demarcação territorial é salvaguardar um outro tipo de conhecimento além do científico. Nesse sentido, Hume será o representante da ilusão que consiste em fazer ‘dos limites de nossa razão os limites de possibilidade das coisas mesmas’¹²¹. A coisa em si passa “a ser representada como um *Gedankending* quando se denuncia a presunção do leibniziano soberbamente indiferente às condições de princípio da objetividade; depois ela retoma o aspecto de um ente, quando se censura o anti-metafísico que desconhece a situação do nosso modo de conhecimento. A coisa-em-si ou evapora-se ou tem sua presença reafirmada, conforme se trate de abater um ou outro dos adversários —ou, de preferência, conforme se trate, para Kant, de alcançar um ou outro de seus dois grandes objetivos”¹²².

Hegel, obviamente, critica os argumentos de Krug contra o idealismo aderindo ao espírito do projeto kantiano de garantir um uso não teórico da Razão e investindo sobre a leitura puramente anti-metafísica da ‘letra’ de Kant. Mesmo que Krug não seja o melhor dos opositores às pretensões idealistas, a resposta a ele permite entrever uma mudança no modo de tratar os problemas relacionados à possibilidade do conhecimento, mudança que, nas obras publicadas por Hegel nesse período de Iena, é só esboçada, mas que ganha corpo com a consolidação de seu sistema lógico posterior. Tal sistema pretende explorar os pressupostos do modo tradicional de referir-se à possibilidade de conhecer e aos domínios inexplorados por esse ponto de vista tradicional.

O principal erro que Hegel acusa na crítica de Krug está na falta de profundidade da análise a respeito do começo da ciência. Pede-se que se prove a independência entre os

¹²⁰ Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993, p. 55

¹²¹ Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993, p. 65 (Kant, I. Prolegômenos a toda metafísica futura, 57, IV, 351).

¹²² Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993, p. 66.

domínios do pensamento e do mundo, e se considera essa independência como momento indispensável da fundamentação de qualquer ciência.

A pergunta que Hegel se faz uma década depois, ‘com quê tem de ser feito o começo da ciência?’ é respondida muito rapidamente por esses críticos através da suposição de uma independência do mundo em relação ao Eu e com a conseqüente impossibilidade de que o Eu fosse o princípio a partir do qual o mundo seria deduzido, vinculada ao fato de que o mundo não poderia ter suas leis impostas por mim. Ora, a relação entre o Eu e o objeto ocorre não só na determinação efetiva de uma coisa qualquer. Essa relação não pode ser descrita, desde Kant, apenas pelas características de uma relação realizada efetivamente. É preciso que se dê as condições gerais de possibilidade pelas quais essa conexão seria possível. Se a consciência de si não pudesse determinar de alguma maneira a possibilidade do conhecimento, também Kant não teria conseguido responder às objeções de Hume.

A questão do começo da filosofia, colocada por Hegel, vincula-se às reflexões idealistas a respeito do sistema kantiano e especificamente à interpretação da relação da ‘grande descoberta’ da consciência de si como fundamento dos fenômenos, com o objeto em si tal como descrito por Kant. Lebrun¹²³ nota que a interpretação da obra kantiana não é única; nota o duplo sentido da obra kantiana no que diz respeito justamente ao princípio e fundamento de todo o conhecimento.

Para compreender o cerne da questão, Lebrun procura distinguir o que seria o objeto em si kantiano, apontando a inconclusão que outros textos de Kant trazem para a questão. “Que haja aporia quer dizer aqui, mais precisamente, que a análise do mesmo tema conduz a asserções aparentemente inconciliáveis, conforme se muda de fio condutor”¹²⁴. Por um lado se concebe a coisa em si em seu mínimo, ao mostrar que nenhuma categoria pode ser aplicada a um objeto suposto, i.e., ela não teria nenhum funcionamento fora do uso empírico. Por outro lado acentua-se a independência dos conceitos puros em relação ao

¹²³ Lebrun aponta a sobreposição, na Analítica dos Princípios, de duas teses diferentes a respeito da relação entre fenômenos e númenos e do caráter desse mundo numênico. Uma tese é herdada da dissertação de 1770, a saber, a que assegura que o conceito de algo que não seja apresentado em uma intuição sensível não é contraditório, tentando através disso evitar a confusão, no nosso conhecimento, entre os fenômenos e as coisas mesmas, e a outra decorrente da dedução transcendental, segundo a qual não seria possível afirmar a existência de um outro modo de intuição além do nosso, sendo assim igualmente impossível pensar saber que há uma esfera de objetos fora da intuição sensível. Cf. Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993

sensível, i.e., o fato de que mesmo que o uso teórico dos conceitos puros nos limite à matéria dada pela intuição sensível, é possível fazer um outro tipo de uso deles, não teórico, em relação às coisas em si.

Para Kant se não consideramos a coisa em si como representável, teríamos um aparecer sem nada que aparecesse. O problema está em como representar esse objeto. Ao determinar os objetos (na medida em que aparecem — ‘*als Erscheinungen*’) como seres-dos-sentidos ou *phaenomena*, distinguindo aí entre a maneira pela qual os intuímos e a sua natureza, já estamos de posse da idéia de opor a esses objetos, seja os próprios objetos, considerados do ponto de vista desta natureza última (mesmo se nós não os intuímos sob esta relação), seja outras coisas possíveis (que não são objetos de nossos sentidos) e de chamá-los *noumena*¹²⁵.

Há dois modos de ler o problema, segundo Lebrun. De um lado, desde que o entendimento não prescreve a lei às coisas mesmas, mas a fenômenos, então as coisas em si mesmas não serão nunca representadas. O que ocorre é que temos a ilusão de que a fenômenos devem corresponder *noumena*. Tratar-se-ia de descrever essa ilusão necessária.. que consiste na suposição da necessidade da existência de um objeto em si ao qual o objeto corresponda. Essa ilusão provém da justa consciência que temos das categorias em relação ao sensível, que nos leva “a esquecer que o pensamento ‘não tem seu emprego próprio e puro sem o auxílio da sensibilidade’”¹²⁶.

Kant percebera que assumir que fenômenos remetem a númenos, mesmo estando essa região interdita para nosso saber, arruinaria os resultados da *Crítica da Razão Pura*: “Haveria assim, além do uso empírico das categorias, um uso puro e. no entanto, objetivamente válido, e não poderíamos afirmar [...] que nossos conhecimentos puros do entendimento não são jamais nada além dos princípios da exposição do fenômeno”¹²⁷. Não se pode cair na armadilha de que, ao admitir vagamente a possibilidade de um outro tipo de

¹²⁴ Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993, p. 53

¹²⁵ cf. *Crítica da Razão Pura*, 2º pref., B-XXVI, B-306, Proleg. §32.

¹²⁶ Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993, p. 58; Kant, Proleg., §33, IV.

¹²⁷ Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993, p. 59; *Crítica da Razão Pura*, A-250

intuição, permita-se pensar o númeno como objeto de uma intuição não sensível ao invés de pensá-lo como não-objeto de uma intuição sensível.

Mas há uma outra leitura, necessária, que se apoia em outros textos, além da analítica, que descrevem a coisa em si como um *Gegenstand*. Nesses textos Kant ressalta que esses objetos inacessíveis ao conhecimento não deixam de ser reais. Assim, no fim da analítica diz-se que o entendimento pensa um objeto transcendental como causa do fenômeno, sem ser ele mesmo fenômeno, e que não pode ser pensado segundo as categorias. Para demonstrar a compatibilidade das duas leituras, Kant utiliza-se do limite de jurisdição dado pela crítica.¹²⁸ “Se juntarmos à ordem de evitar todos os julgamentos transcendentais da razão pura a ordem, que aparentemente conflita com essa, de ir até os conceitos que estão fora do campo de utilização imanente (empírica), tomamos consciência que podem coexistir, mas apenas, precisamente, até o limite do uso legítimo da razão”.

Que o objeto transcendental ao qual se relacionam as representações seja considerado númeno positivo, seria um erro pois a dedução transcendental já nos diz qual deve ser a significação a ser dada a esse “*Etwas=X*”: é a partir de ‘X’ que se deve pensar *Etwas*, pois esse *Etwas* só simboliza que nossos conhecimentos ‘não são determinados ao acaso e arbitrariamente’¹²⁹. Ora, é isso que faz Krug sem perceber que o que importa é reduzir o objeto transcendental a essa função; ao contrário do dogmatismo, tampouco adianta imaginar que se trataria de um ente fora de nosso conhecimento. Algo em geral significa a unificação do diverso segundo as regras necessárias, só “a representação dos fenômenos sob o conceito de um objeto em geral, que é determinável pela multiplicidade destes”¹³⁰. O conceito de númeno nos lembra que eu tenho o direito e mesmo o dever de pensar alguma coisa fora do sensível, mas com a condição de não tomar jamais essa alguma coisa como um ultra-objeto.

Por coisa em si deve-se entender, então, qualquer coisa considerada independente de nossos sentidos e de um conhecimento empírico possível. A questão não é mais, como em 1770, estabelecer uma distinção positiva entre fenômenos e númenos, como se se tratasse

¹²⁸ Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant, Iluminuras/Edusp*, São Paulo, 1993, p. 62

¹²⁹ Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant, Iluminuras/Edusp*, São Paulo, 1993, p. 61. Kant, *Crítica da Razão Pura* A-104-5

de 2 classes de objetos. “A coisa em si não é um outro objeto, mas uma outra relação (*respectus*) da representação com o mesmo objeto”¹³¹. Segundo Lebrun, o modo pelo qual Kant considera a coisa em si varia conforme o fio que conduz a leitura do edifício kantiano. “A coisa em si evapora-se ou tem sua presença reafirmada, conforme se trate [...] de alcançar um ou outro de seus dois grandes objetivos”¹³². Nesse duplo movimento o que está em jogo é a possibilidade do emprego da razão prática. “Deus e a liberdade não terão jamais sentido até que tenham sido ‘retiradas’, da ‘razão especulativa’, ‘suas pretensões injustas’”¹³³. O duplo vértice da Crítica com a defesa do conhecimento teórico e os seus desdobramentos na razão prática corresponde à hesitação na determinação da coisa em si.

Nessa fissura da doutrina kantiana podemos entender melhor a crítica krugiana. Essa é a diferença que Fichte procura marcar ao distinguir o espírito kantiano de sua letra¹³⁴. Nessa diferença de interpretação, Krug além de colocar-se ao lado da versão rigorista do criticismo¹³⁵, reputa o idealismo de Fichte e de Schelling como idealismo transcendente, tal como o que Kant crê ter refutado com a estética transcendental. Kant mostra a propriedade da convivência de um fundamento do conhecimento humano com a necessidade de manutenção das fronteiras de jurisdição estabelecidas para tal conhecimento. Krug, por seu lado, nem mesmo reconheceria a crítica fichtiana como lícita, pois não reconhece como uma questão importante a de procurar o fundamento da consciência de si. O pensar é tomado como um fato e o Eu como uma coleção de estados de consciência.

¹³⁰ Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993, p. 61.

¹³¹ Kant, *Opus Postumum*, apud Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993, p. 53, grifo meu.

¹³² Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993, p. 66

¹³³ Qual é, pergunta-se Lebrun, “a identidade dessa razão especulativa? Ela é a razão cientificista, aquela que, na falta de uma limitação do alcance dos princípios da utilização empírica, sugere-nos ‘transformar’ todas as coisas ‘em fenômeno’ e nos faz declarar impossível toda extensão prática da razão pura”. Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993, p. 66— *Crítica da Razão Pura*, 2 (prefácio, B-XXX).

¹³⁴ Cf. Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975.

¹³⁵ Conforme a distinção de Lebrun; Lebrun, G., “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993.

Ora, a crítica de Hegel a Krug consiste em trazer à tona a relevância de conformar a matéria à forma dada no Eu ¹³⁶. Kant não se recusara a tratar com seriedade o problema da fundamentação do conhecimento. Prova disso é justamente a tentativa de separar o seu criticismo tanto de um idealismo dogmático quanto de um idealismo problemático como o de Descartes. Krug, por sua vez, acusará Fichte e Schelling justamente de dogmatismo, por não imporem um limite ao Eu transcendental.

Mesmo Kant preocupara-se com a demonstração de um fundamento para o conhecimento, e de tal modo que esse fundamento teria, logicamente, dois pilares, a consciência de si e a consciência imediate da existência de outras coisas fora de mim. Ora, Krug pede a Fichte e Schelling que deduzam o mundo a partir do princípio dado, como se esse princípio, de alguma maneira não fosse imediato, mas representado. Hegel, que já criticara Kant, Fichte, e que não tarda criticará também Schelling, faz questão de mostrar que a crítica de Krug ao idealismo não só não é kantiana como é o produto de um mal entendimento da discussão que herdada do criticismo. O idealismo instaura um tipo de discussão sobre o kantismo onde a questão de como deve ser feito o começo da ciência é ponto fundamental. É a importância dessa discussão que a análise de Krug não contempla.

“Mas será que o Sr. Krug não compreende que as determinidades que não se pode conceber no idealismo transcendental dizem respeito à Filosofia da Natureza (cuja diferença com o idealismo transcendental ele não parece conhecer de modo algum), ou ao menos na medida em que se trata de coisas que —contrariamente à pena de escrever do Sr. Krug- podem ser questão em filosofia? Nessa Filosofia da Natureza ele pode encontrar uma dedução [...]de uma das coisas que ele propõe, do ferro, por exemplo. Será que o Sr. Krug ignora tanto um conceito de construção filosófica a ponto de achar que se poderia compreender a lua sem o conjunto do sistema solar, e será que ele tem uma representação tão pobre do sistema solar a ponto de não discernir que o conhecimento desse sistema é a tarefa mais elevada da Razão? Se o Sr. Krug tivesse a menor noção da grandeza dessa tarefa determinada ou daquilo que é em geral e no presente momento o interesse primeiro da filosofia, a saber, de recolocar, enfim, Deus absolutamente no topo da filosofia como o único fundamento de tudo, como o único princípio *essendi e cognoscendi*, depois de tê-lo posto, por tempo demais *ao lado* de outras finitudes, ou então no fim, como

¹³⁶ Para Kant o pensamento empírico em geral tem como postulados seus, em primeiro lugar, que só o que concorda com as condições formais da experiência, segundo as intuições e os conceitos é possível. Assim uma coisa é possível se e somente se seu conceito concorda com as condições formais de uma experiência em geral. O segundo postulado é o de que só o que se conecta com as condições materiais da experiência, ou seja, com a sensação, é efetivo, isto é, uma coisa é efetiva se e somente se existe uma percepção (consciência da sensação) que a acompanha, se há a interconexão do objeto com qualquer percepção efetiva segundo as analogias da experiência, se há uma conexão entre a possibilidade dada pelo conceito e a possibilidade conformada sensivelmente.

postulado partindo de uma finitude absoluta, se ele tivesse a menor suspeita disso, como poderia, pois, lhe passar pela cabeça exigir do idealismo transcendental a dedução de sua pena de escrever?¹³⁷

Hegel aponta três fatos principais na doutrina de Krug. Primeiro, ignorar que existe um uso da razão que não pode ser restrito pela limitação imposta pela jurisdição teórica da razão. Segundo, o fato de ter passado despercebido a Krug a importância e o caráter transcendental da consciência de si. Por fim e como consequência das outras duas teses, o fato de que, mesmo no domínio teórico, para compreender um fato contingente é preciso que se entenda antes que lugar esse fato ocupa no sistema que a Razão impõe ao mundo (tarefa por excelência da Filosofia da Natureza, e não da Filosofia Transcendental).

Krug julga criar dificuldades ao idealismo, pedindo que se deduzisse as coisas mais contingentes do mundo como “o fato de sermos obrigados a nos representar que nascemos em um determinado momento, ou ainda de que diariamente os jornais nos informam do que se passa em lugares do mundo onde não estamos, etc.”¹³⁸. Ora, julgar que tais questões possam colocar o idealista em dificuldade decorre do fato de considerar como a única possibilidade de idealismo um idealismo dogmático. A fundamentação da filosofia no Eu, coisa da qual Krug não discorda, só teria seu alicerce em um Eu que funciona como algo no mundo; Krug não admite a possibilidade de outro idealismo e procura reduzir Fichte e Schelling a esse idealismo restrito. O seu sintetismo imporá ao idealismo as dificuldades que permitam essa redução. O que se torceu, aqui, foi justamente a idéia do que seria o Eu e de que papel ele poderia exercer em um sistema filosófico. Ora, Hegel percebe a torção e a aponta como falaciosa. Fichte e Schelling apontam para outro domínio da razão além do epistemológico.

O fato da independência do mundo em relação a nós, sem dúvida necessária, não implica na derrota do idealismo. Krug estaria até mesmo afastado, segundo Hegel, do criticismo rigorista e da crítica anti-metafísica na medida em que recusa-se a reconhecer o caráter propriamente transcendental da doutrina kantiana. A Krug bastaria, ainda segundo

¹³⁷ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 52-3.

¹³⁸ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 54

Hegel, “fazer da consciência empírica o princípio de sua especulação”¹³⁹; para ele “ser e pensar estão unidos numa consciência empírica de uma maneira inconcebível, de modo que uma filosofia verdadeira sóbria e modesta não deva ir além dela[...]”¹⁴⁰. Sua filosofia aproximar-se-ia de um empirismo tacanho, pois acaba admitindo o que Kant jamais admitiria, fenômenos que não são aparência de nada. Para Hegel, Krug insiste em exigir uma determinação de um limite material ao sujeito, determinação que teria que ser necessária, e não segundo a liberdade, como ocorre para o idealismo alemão¹⁴¹.

Segundo Krug, o idealismo seria contraditório por afirmar, a respeito da “oposição pela qual o Eu se coloca como sujeito e como objeto”¹⁴², que um sistema que suprimisse esse fundamento seria um idealismo transcendente dogmático”, e por afirmar em outro momento que o limite não se encontraria nem no Eu nem na coisa, o que faria com que o limite só tivesse um fundamento contingente. Para Hegel, Krug não percebe que se trata de dois momentos distintos, o primeiro, onde ainda não há separação do sujeito e do objeto e assim o limite seria posto pelo Eu (que se coloca como sujeito e como objeto). Não se trata ainda do espaço no qual subjetivo e objetivo se separam, momento em que o Eu é determinado como algo subjetivo, sendo portanto representado e fonte de representações. Nesse ponto, nem nesse sujeito, nem nesse objeto se encontra o fundamento do limite. Esse fundamento deveria, segundo Hegel, ser buscado em outro lugar anterior a essa distinção.¹⁴³

¹³⁹ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 60.

¹⁴⁰ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 61.

¹⁴¹ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 49. Por outro lado, Hegel não deixará de fazer também a crítica à limitação do Eu em Fichte e em Schelling!

¹⁴² Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 55.

¹⁴³ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 55.

O senhor Krug trata por representativo algo que deveria ser tratado como absoluto¹⁴⁴; não distingue um nível especulativo de outro representativo. Isso o leva a não retroceder sua busca filosófica para aquém do pensamento representativo. Desse modo, Krug não chega nem mesmo a perceber que o problema do começo da filosofia, para o qual o idealismo aponta, coloca em questão a própria representação. Por não perceber a necessidade de retroceder para aquém do pensamento representativo, e por reduzir o mundo a sua representação, Krug pede que se deduza a determinidade mais contingente, como a lua, essa pessoa ou mesmo a sua pena de escrever. A crítica anti-idealista recai, nessa medida, sobre o problema da contingência dos entes, mas de tal modo que, para Hegel, ela só pode ser devida à má fé ou ao mal entendimento do crítico no que diz respeito ao princípio da dedução sistemática. O Eu transcendental não pode ser confundido com uma consciência empírica¹⁴⁵ “cuja unilateralidade é justamente caracterizada pelo fato de permanecer diante de objetos que lhe parecem radicalmente estranhos, ela própria vivendo no seio de instituições espaço-temporais cuja sucessão não pode em caso algum lhe parecer regulada por si mesma”¹⁴⁶.

3.1.3 A defesa do idealismo recentíssimo

Se Krug não entendera a especificidade do idealismo, menos ainda a necessidade dos desenvolvimentos do assim chamado idealismo mais recente. A principal crítica de Krug ao idealismo nascente, segundo Hegel, estaria na falta de fundamento da limitação. Os trechos da *Doutrina-da-Ciência* que Krug retoma mostram isso. Um diz respeito à

¹⁴⁴ “O senso comum põe o absoluto exatamente no mesmo nível que o finito e estende ao Absoluto as exigências formuladas para o finito. Exige-se, portanto, que a filosofia não coloque nada que não seja provado; o senso comum descobre imediatamente a inconseqüência cometida, descobre que o absoluto não foi provado; com a idéia do Absoluto é posto imediatamente seu ser, mas o senso comum sabe objetar que ele pode muito bem pensar alguma coisa, sem que por isso seja necessário que essa coisa pensada tenha ao mesmo tempo uma existência”. Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 51.

¹⁴⁵ A crítica hegeliana empenhar-se-á em fazer aparecer, por trás das análises conceituais, aquilo no que consiste a posição natural do pensamento. Como foi apontado anteriormente a resposta a essa crítica permanece mesmo nas obras posteriores de Hegel. Basta lembrar, sobre isso, que essa posição natural aparece na recensão das possíveis posições do pensamento em frente da objetividade feita na Enciclopédia das Ciências Filosóficas, décadas depois. Ali, Hegel tornará a mostrar em que consiste o erro lógico (transcendental) da postura natural do conhecer. Hegel, G. W. F., *Encyclopédie des sciences Philosophiques*, Paris, J. Vrin, 1986, trad. Bourgeois, p. 321e ss.

limitação originária ou à “oposição pela qual o Eu se coloca como sujeito e como objeto”¹⁴⁷. Sobre ele Krug pondera que “um sistema que suprimisse esse fundamento seria um idealismo transcendente dogmático”. O outro trecho diz respeito à “época do desenvolvimento da autoconsciência onde o subjetivo e o objetivo se separam para o próprio Eu; nesse ponto de separação o limite não se encontra nem no Eu, agora determinado como algo subjetivo, nem na coisa, ele não está, segundo a fórmula utilizada, em parte alguma, ele é, pura e simplesmente, porque é; ele aparecerá como puramente contingente, tanto em relação ao Eu quanto em relação à coisa”¹⁴⁸. E Krug explica isso dizendo que não há fundamento nenhum da limitação.

Segundo Hegel nessas passagens Krug não percebera que deve haver “uma ação da inteligência na qual o limite parece ser contingente, sem fundamento, tanto para o Eu como para a coisa”¹⁴⁹. Essa seria a razão profunda para que o algoz acusasse todo o idealismo de falaz. As objeções de Krug apontam para um idealismo que necessariamente reduziria o mundo ao Eu. Cada Eu seria assim um demiurgo, cujo pensamento imporá suas leis às coisas¹⁵⁰. O que se perde, mais uma vez, é o espírito kantiano, ao não se perceber que a importância da objetividade que se oferece a alguém está também na confirmação de uma subjetividade que fundamente todo o conhecimento possível, e que ambos são expressos pela atividade originária da consciência de si. O próprio *Differenzschrift*, mesmo criticando a *Doutrina-da-Ciência* fichtiana, mostrará que ela consistia em procurar um primeiro princípio fundamental, que não é intelectual (e muito menos sensível), mas que consiste em uma atividade, anterior ao Eu e à coisa, princípios necessários do conhecimento. Para Hegel a falha fichtiana estaria no método pelo qual sua investigação é conduzida, pois provoca

¹⁴⁶ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 19.

¹⁴⁷ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 55.

¹⁴⁸ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 55.

¹⁴⁹ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 56.

¹⁵⁰ Lardic J.-M., *Apresentação a ‘Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug’*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 31.

uma descontinuidade entre a atividade primordial e a constituição do mundo, da ciência, e da própria consciência de si tomada como princípio do conhecimento.

Krug não percebera sequer a importância da atividade primordial idealista, ou seja não percebe a dimensão transcendental do idealismo. Para ele a limitação é característica do Eu, que é representado como o princípio último de todo saber. Atribui a finitude ao Eu como se predica um atributo de algo. E voltamos assim ao fundamento da distinção entre a posição hegeliana, baseada na separação entre uma lógica especulativa e uma lógica do entendimento que depende da bipolaridade do enunciado e da representação do mundo (para a qual é suposta a totalidade de objetos postos uns ao lado dos outros).

Hegel, assumindo a filiação idealista, julga que a limitação não é imposta à representação do Eu, mas que é a própria atividade reflexionante. O limite aparece para o Eu, segundo Schelling e segundo o Hegel de Iena, como necessariamente sem fundamento. O trecho de Schelling a que Hegel e Krug fazem alusão trata justamente disso:

“Já que o fundamento do limite não se encontra nem no Eu nem na coisa, ele não se encontra, portanto, em parte alguma, o limite é absolutamente porque ele é, e ele é assim porque é assim. Logo, ele aparecerá como absolutamente contingente tanto em relação ao Eu quanto em relação à coisa. É o limite, pois que na intuição é absolutamente contingente para o eu como também para a coisa; uma determinação ou análise mais rigorosa ainda não é possível aqui e só poderá ser dada na seqüência”¹⁵¹.

Nesse excerto, que Krug critica, reconhecemos três elementos que são recuperados em outros momentos da obra de Hegel. Em primeiro lugar a relação da lógica especulativa (‘o limite é absolutamente porque ele é’) com a consciência (‘o limite na intuição é absolutamente contingente’); assim, o limite é a expressão de uma lógica pela qual a proposição determina algo mais do que pela simples exclusão de outros, e a própria determinação é mais do que a representação de um objeto em uma consciência. Em segundo lugar, a lógica do limite é retomada como característica fundamental de uma lógica não-bipolar (‘o limite não se encontra em parte alguma’). Em terceiro lugar, vemos a idéia de um fundamento e a falta de fundamento ligada à idéia de limite. Vemos assim um argumento similar ao utilizado por Hegel no *Differenzschrift*; lá tentava-se mostrar, em certo momento, a impossibilidade de busca, por razão suficiente, de um fundamento do

¹⁵¹ Schelling, Sistema do idealismo transcendental, apud Lardic J.-M., *Apresentação a 'Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug'*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 35.

conhecimento. Aqui, mostra-se o caráter infrutífero da busca de um fundamento do limite e a impossibilidade real de afirmar um fundamento do limite quando ainda se está no campo representativo, no qual o objeto é determinado segundo a bipolaridade. Essa distinção é justo o que Krug não enxerga, nem a respeito da determinação do Eu, nem na procura de um limite a ele.

Não se trata, como achava Krug, “de suprimir o fundamento da limitação originária do Eu”¹⁵²; desse modo, a acusação de dogmatismo que se fundaria nos próprios argumentos de Schelling cai por terra. O propósito deste é antes explicar “esse limite posto no Eu pelo Eu, [...] mas também mostrar por que ele aparece contingente ao Eu subjetivo que não o compreende por si. É pois o fundamento dessa falta aparente de fundamento que o idealismo transcendental põe em evidência, levando em conta, longe de qualquer dogmatismo, o efeito de contingência provocado pela reflexão do próprio Eu”¹⁵³.

Os textos evocados por Lardic mostram o quanto o idealismo que Krug combate é diferente do idealismo de Fichte, Schelling e Hegel. Ao retomar os argumentos de Schelling o intérprete mostra a distância que separa as razões evocadas por Schelling das conseqüências que Krug tira delas. Este considera a limitação do Eu pelo mundo como o contingente, necessariamente sem fundamento identificando tal falta de fundamento da contingência com a negação da possibilidade da contingência, o que feriria a liberdade do espírito, se a entendemos como livre-arbítrio. O fato de existir no mundo certa contingência, que levaria o espírito a admitir coisas que não dependem de sua lei seria assim contraditório com as teses idealistas. Mas essa contradição só é verdadeira se se considera o idealismo como idealismo dogmático, cujos limites Kant já apontara há muito.

Krug levanta três objeções principais que se interligam podendo ser englobada por uma objeção geral ao idealismo. Em primeiro lugar acusa a falta de fundamento da limitação, em segundo lugar a ausência de uma explicação que possibilitasse a contingência (ou melhor o ente-aí contingente) e em terceiro lugar a impossibilidade de adequação da

¹⁵² Lardic J.-M., *Apresentação a 'Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug'*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 33.

¹⁵³ Lardic J.-M., *Apresentação a 'Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug'*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 34.

liberdade do Eu com essa contingência; por fim, esses argumentos se articulam e materializam no pedido de dedução, a partir do Eu, de todos os objetos do mundo.

O fato da limitação não ter fundamento é, na verdade, explicado como uma falta aparente de fundamento posta em evidência. A limitação, no idealismo não teria fundamento porque o Eu seria o primeiro princípio de tudo o que se pode conhecer. Schelling já dera a resposta a essa crítica: “Dizer que há um cubo nessa parte do espaço não significa nada além disso: que nessa parte do espaço, minha intuição não pode ser ativa senão na forma do cubo. O fundamento de toda realidade do conhecimento é, pois, o fundamento da limitação independente da intuição. Um sistema que suprimisse esse fundamento seria um idealismo dogmático, transcendente”¹⁵⁴.

De fato Schelling e Hegel (e antes disso, já Fichte e Kant)¹⁵⁵ fazem questão de deixar claro qual a diferença entre um idealismo dogmático e o transcendental. Kant distinguira o Eu representado como fonte de nosso conhecimento e o Eu como consciência de si primordial. Sem que importe tanto a polêmica e a efetiva determinação do que represente isso para o pensamento kantiano e para as relações desse pensamento com o cartesiano, parece lícito supor (seguindo Lebrun) que da apresentação dessa dupla orientação do pensamento kantiano segue-se a reflexão idealista sobre os problemas relacionados com o princípio de determinação do objeto. Depois de Kant, todos os três idealistas envidarão esforços para mostrar a grande diferença que há entre os primeiros fundamentos do conhecimento e o princípio, que será expresso como a atividade ideal que explica qualquer atividade pensável.

Um mundo no qual o limite não tenha fundamento faria com que o Eu em sua potência criativa fosse soberano e criasse tudo o que há. Assim, trata-se de demonstrar respondendo segundo argumento krugiano que a contingência não está impedida pelo idealismo. Krug aponta o fato de que em um mundo no qual o Eu não está limitado e é o fundamento de tudo o que se pode conhecer, nada haveria que determinasse objetos ao Eu, nada haveria que o Eu não conhecesse, pelo menos potencialmente. O princípio de causalidade estaria exposto pela tradição idealista, e a Causa das causas seria o Eu. Ora a

¹⁵⁴ Schelling, Sistema do idealismo transcendental, apud Lardic J.-M., *Apresentação a 'Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug'*, São Paulo, Paz e Terra, 1995. p. 34.

¹⁵⁵ Cf. infra., cap. IV, 1.

relação entre o conhecer e o mundo é mais complexa do que o elencar as conexões causais no mundo. Pelo motivo (nada simples, é verdade) de que o primeiro princípio de qualquer meio de determinação de um objeto para quem quer que seja (para qualquer Eu) não pode ser algo já determinado, e portanto, nenhuma representação, mas algo anterior ao próprio mundo (e ao Eu que nós nos representamos): o Eu como pura atividade consciente de si mesmo. Novamente a pergunta expressa o mal entendimento do idealismo transcendental (qualquer que seja a sua forma).

Em terceiro lugar, devemos notar que a liberdade do espírito não depende da possibilidade de dedução dos entes mais mundanos existentes. O dilema ao qual Krug levaria o idealismo seria o de ter que decidir entre a falta de livre arbítrio do sujeito e a liberdade originária do eu que levaria à impossibilidade de deduzir o contingente e a sua limitação, e com isso à falta de liberdade do espírito em nome da possibilidade de determinação dos objetos empiricamente singulares do mundo (a pena de escrever!). Novamente o próprio cerne da discussão escapa. Se o idealismo teria que provar a contingência em um sistema do mundo, teria que fazê-lo através da circunscrição do lugar reservado à contingência e do estatuto dela e não pela dedução (isto é, pela prova da possibilidade de descrição) deste contingente aqui e agora¹⁵⁶.

Todas as respostas ao Sr. Krug mostram que a atividade do Eu (na qual não há diferença entre sujeito e objeto) não pode ser confundida com a representação do Eu que conhece e é limitado. Desse modo há que se entender qual a razão de Krug ao pedir que se deduza até mesmo a sua pena de escrever. Para Hegel o pedido só faz sentido se o requerente não entendeu o que significa o idealismo transcendental. Pedir que se deduza o mundo a partir da atividade autoreferente do Eu faz sentido na perspectiva adotada pelo *Differenzschrift*, e não esclarece nada quando o pedido é feito pela doutrina de senso comum adotada por Krug.

Para um bom entendedor do idealismo fichtiano, a impossibilidade de deduzir o mundo não mostra a necessidade de abandono do idealismo e a conseqüente troca desse por

¹⁵⁶ Cf. Arantes, Paulo, *Hegel— A ordem do tempo*, São Paulo, Polis, 1981, especificamente o capítulo “Crítica do ‘direito natural’ do agora”. O problema da contingência bem poderia causar (e causará conforme o próprio Hegel dirá) problemas a um sistema idealista, mas apenas na medida em que tal problema põe em cheque o sistema como tal, coisa que objeções como as de Krug não faz. Cf. Lardic, J.-M. “A contingência em Hegel”.

qualquer sensualismo, mas a necessidade de melhor equacionar os termos do que deve ser o começo da ciência filosófica. O próprio Hegel exigira de Fichte, no *Differenzschrift*, a dedução do mundo; isso não significa a construção da empiria, mas da objetividade.

Ao contrário do *Differenzschrift*, no qual se tratava de deixar evidentes os erros de Fichte deixando entrever a relevância da *Doutrina-da-Ciência*, no texto sobre Krug Hegel cuida de defender Fichte abertamente, pois Hegel não podia admitir que o idealismo transcendental em geral, fosse reduzido, a dogmatismo. Com essas circunvoluções sobre a obra de Krug, Hegel constata que o Sr. Krug nada entende da matéria que se propõe analisar; feita essa constatação, Hegel passa a ironizar o seu inimigo em seu próprio campo. isto é, a partir do sistema que Krug pretende edificar. A respeito do sistema de Krug a principal tentativa hegeliana é a de mostrar o quanto o sistema é apresentado sem que suas teses sejam nunca demonstradas. Já vimos como o Eu de que fala Krug passa longe do princípio idealista tanto quanto da descoberta kantiana da consciência de si. Do mesmo modo a idéia de um começo necessário para a filosofia. O sistema mostra-se, por fim, tanto mais frágil, quanto mais o jargão pós-kantiano revela-se como jargão vazio, sem significado. Hegel compara esse ‘sistema filosófico’ com as posições contrárias ao idealismo novamente para mostrar quão pouco Krug compreende Kant e o idealismo. É verdade que Krug concorda com o início pelo Eu, mas o que isso quer dizer, como vimos, não é o mesmo que o idealismo considera como o início pelo Eu. Da mesma forma, o problema de Krug com a falta de fundamento da limitação originária de Schelling tinha como motivação, segundo Hegel, a tentativa de ampliar ao infinito o número de limitações do conhecimento empírico no novíssimo idealismo, igualando-o ao seu sintetismo. “o qual põe um número infinito de limitações da consciência”¹⁵⁷.

“O Sr. Krug considera que o fato de admitir de antemão que há coisas que ultrapassam qualquer sabedoria humana não desonra de modo algum o filósofo —querer sair de sua consciência e ultrapassá-la lhe parece ser exatamente a mesma coisa que querer suprimir sua consciência e conservá-la no próprio ato pelo qual é suprimida. Será que o Sr.

in Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 92 e ss.

¹⁵⁷ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*. São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 59.

Krug pensa a reflexão filosófica de outro modo que não como a supressão da consciência e a conservação desta num único e mesmo ato?”¹⁵⁸.

De fato, a crítica de Hegel a Krug, além de nos permitir desvendar que sentido tem, aos olhos de Hegel, as aparências, enganos e falácias produzidas pelo sintetismo krugiano (e de maneira mais geral pelo senso comum tornado teórico), permite-nos enxergar qual é o sentido da limitação originária e qual é a fonte dos enganos de Krug. Decerto esse engano tem que ver com a confusão, que faz a pena de Krug ao escrever, entre o domínio empírico e o transcendental. Ao separar seu ponto de vista das críticas dogmáticas a Kant. Hegel também distingue Fichte dos pós-kantianos da época. Tarefa semelhante tem o *Differenzschrift* ao tratar das críticas de Reinhold a Schelling e ao idealismo transcendental em geral.

3.2 Reinhold e o fim da revolução

Vimos que a crítica a um primeiro princípio incondicionado repete muito de perto o argumento kantiano presente no segundo prefácio à Crítica da Razão Pura. Endereçar essa crítica à busca de um princípio diretamente a Fichte é certamente um exagero, que, entretanto é uma interpretação possível da passagem seguinte do *Differenzschrift*: “Fichte escolheu, na *Doutrina-da-Ciência*, a forma dos princípios [*Grundsätzen*] para a apresentação do princípio [*Princip*] de seu sistema”¹⁵⁹. Parece ser mais acertado ler-se nessa passagem, entretanto, uma advertência contra o desconforto que a expressão ‘*Grundsatz*’ pode trazer, uma vez que pode ser confundida com o conceito dogmático de primeiro princípio, conceito que supõe a construção de um ultra-objeto, ao mesmo tempo limitado pelo entendimento, e infinito conforme a razão. A advertência hegeliana é a mesma que Fichte faz no início da *Grundlage*: o primeiro princípio não deve ser confundido com uma primeira proposição fundamental.

Por que essa advertência é importante? Porque é exatamente o erro de Reinhold, diz Hegel no final do texto sobre a diferença de Fichte e de Schelling. Como Reinhold é intencionalmente míope à distinção entre ‘princípio’ tomado como atividade pura e

¹⁵⁸ Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia— a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 59-61.

¹⁵⁹ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke, Band 4, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.37.

‘princípio’ tomado como proposição primeira, ou mais precisamente, como Reinhold não reconhece a possibilidade de expressão da atividade do pensar, enquanto atividade, mas apenas a expressão de uma abstração e uma generalização dessa atividade, isto é, apenas uma representação hipotética da subjetividade, para ele o princípio fichtiano não pode ser mais do que uma primeira proposição do sistema.

Obviamente, sem que se aceda ao ponto de vista transcendental é impossível sequer distinguir Fichte de Schelling. É o que Hegel acusa em seu capítulo que resume a crítica de Reinhold ao assim chamado idealismo: “No que diz respeito a esse ponto de vista [sobre as filosofias de Fichte e de Schelling], Reinhold por um lado não enxergou a diferença de ambos como sistemas, e por outro não os tomou como filosofias”¹⁶⁰.

Nas observações que faz a respeito da filosofia de Reinhold e de sua posição sobre o idealismo transcendental (na denominação do próprio Reinhold), Hegel demonstra que a indistinção entre Fichte e Schelling, suposta por aquele autor é intencional e decorre de sua visão restrita da tarefa filosófica. Se, diz Hegel, o principal assunto, tema e princípio da filosofia é fundamentar a realidade do conhecimento mediante a análise, então a especulação — cuja tarefa suprema é manter (*aufheben*) a separação na identidade de sujeito e objeto — quase não tem significado e o principal aspecto de um sistema filosófico — ser especulação — não pode ser levado em consideração; permanece como um ponto de vista particular e um extravio mais ou menos grave do espírito¹⁶¹. Só por essa razão Reinhold não considera apropriado que Schelling introduza a ligação entre infinito e finito na filosofia, “como se filosofar fosse algo outro do que pôr o finito no infinito”¹⁶². Assim, para Reinhold, completa Hegel, a filosofia simplesmente não existiria.

Ao adotar essa perspectiva, Reinhold não toma conhecimento do aspecto especulativo dos sistemas de Fichte e de Schelling, pois recusa-se a compreender o verdadeiro significado de um princípio especulativo de um sistema: Reinhold não reconhece tal princípio; proclama o fim da revolução filosófica iniciada com Kant e seu

¹⁶⁰ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.77, li.: 29-30.

¹⁶¹ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.79.

firme propósito de livrar-se “dos velhos esquemas transcendentais”¹⁶³. Fichte e Schelling são, então, considerados como as “conseqüências funestas da revolução transcendental [que] ainda durarão muito tempo”¹⁶⁴. Nada a dizer a quem se recusa peremptoriamente a entender argumentos que levem em conta a condição de possibilidade do conhecimento. Como se trata, com Fichte e Schelling, de fundamentar a realidade do conhecimento. Hegel avalia que a interpretação reinholdiana, reduz o princípio dos sistemas idealistas. Como esse princípio procurava exprimir o mais radicalmente particular e o mais universal (a identidade entre sujeito e objeto) Reinhold o transforma na particularidade mais particular. puramente contingente, idiosincrasias dos senhores Fichte e Schelling.

Tendo como objetivo acabar com a revolução promovida por Kant, Reinhold formula uma metamorfose do filosofar em lógica, no “formal do conhecimento”¹⁶⁵. Para Hegel, com essa pretensa definição a filosofia acaba-se em si mesma. O filosofar perde-se ao multiplicar o aprofundamento e a fundamentação através das análises e das provas, no interior da própria ciência. Desse modo, qualquer investigação filosófica chega cedo demais, qualquer filosofia é só um exercício prévio. Qualquer começo não seria mais do que antecipação e o todo do conhecimento acha sua fundação no mesmo lugar em que a encontram cada uma de suas partes. “A ciência sustenta [...] que põe absolutamente cada uma de suas partes e através disso constitui, no começo e em cada um dos pontos particulares, uma identidade e um saber; como totalidade objetiva, o saber funda a si mesmo quanto mais se forma (*bilden*) e suas partes só se fundam simultaneamente com esse todo do conhecimento”¹⁶⁶. Para Hegel, a ciência reinholdiana é como o círculo, que precisa de um centro para ser construído, mas que ao mesmo tempo só é centro depois que

¹⁶² Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.80, grifo meu.

¹⁶³ Reinhold, apud Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.81.

¹⁶⁴ Reinhold, apud Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.81.

¹⁶⁵ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.81.

¹⁶⁶ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.81-2.

todo o perímetro foi traçado. Esse todo não necessita de nenhum outro motivo. no campo das representações, que o fundamente.

O que está em jogo aqui é o estatuto da representação. Para este Reinhold que Hegel descreve, certeza e verdade coincidem, assim como saber e conhecimento. Reinhold supõe que a ciência que esboça é capaz de pôr efetivamente cada uma de suas partes. Através disso, Reinhold, segundo Hegel, reduz o argumento kantiano. Vejamos rapidamente como isso aparece na Crítica da Razão Pura, através do modo pelo qual Kant analisa a estrutura da proposição e sua relação com um objeto.

Do ponto de vista lógico, em “Deus é onipotente”, ‘é’ é apenas a cópula que expressa o vínculo entre sujeito e predicado, aquilo que põe o predicado com referência a um sujeito; e a proposição contém dois conceitos que possuem os seus respectivos objetos: ‘Deus’ e ‘onipotência’. Nessa proposição não digo nada sobre a relação entre os conceitos e seus objetos, mas só entre os conceitos entre si. A referência a um objeto determinado não está dada, de modo que fica em suspenso a idéia de que existe um Deus ou a onipotência, dito de outra forma, de que a realidade objetiva desses conceitos esteja provada. A relação entre sujeito e predicado em um juízo teórico é, do ponto de vista de sua existência, problemática, o que se mostra na crítica à própria estrutura da prova ontológica de Deus: “A necessidade incondicionada dos juízos, porém não é uma necessidade absoluta das coisas. Com efeito, a necessidade absoluta do juízo é apenas uma necessidade condicionada da coisa, ou do predicado no juízo”¹⁶⁷.

Na lógica não entra em questão a realidade objetiva de conceitos, isto é, se um determinado objeto está posto em referência ao conceito¹⁶⁸. A lógica formal abstrai de todo conteúdo do conhecimento e por isso “cumpre a ela elucidar analiticamente a simples forma do conhecimento em conceitos e inferências e constituir assim as regras formais de todo uso do entendimento”¹⁶⁹. Como em juízos analíticos não há o que dizer sobre a realidade objetiva dos conceitos que estão sendo vinculados, não há motivo para tratar do conteúdo desses juízos. “Se num juízo idêntico suprimo o predicado e conservo o sujeito.

¹⁶⁷ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, p. 530 (B622-3).

¹⁶⁸ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, p. 533 (B627) e ss.

¹⁶⁹ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, p. 184 (B171-2).

surge uma contradição e por isso digo: aquele é necessariamente atribuído a este. Mas se junto com o predicado suprimo o sujeito, não surge contradição alguma, pois não há mais nada que possa ser contradito”¹⁷⁰.

A proposição ‘um triângulo tem três ângulos’ “não disse que três ângulos são absolutamente necessários, mas que, sob a condição de existir (ser dado) um triângulo, também existem necessariamente três ângulos (nele)”¹⁷¹. Expressa-se assim o caráter problemático do vínculo lógico. Não importa a posição de conceitos mas somente a posição de uma relação lógica cujo vínculo depende de uma existência pressuposta. A problematicidade é inerente aos juízos analíticos e é também a característica do saber reinholdiano: “Aquilo que se deve pressupor provisoriamente da filosofia, para ela ser pensável apenas como tentativa, Reinhold o chama de protoverdade (*das Urwahre*)”¹⁷². O originário para Reinhold não é mais do que o provisório. Se o juízo for analítico, ‘ser’ significa participar da possibilidade conceitual dada já pela representação do sujeito. Assim, quando digo triângulo, participa da possibilidade desse conceito a idéia de três ângulos. Se suprimo o sujeito, suprime-se imediatamente também os três ângulos, isto é, a subsistência do segundo está vinculada à do primeiro.

Entretanto, para Kant, a problematicidade deriva do vínculo formal entre sujeito e predicado no juízo teórico, mas também do caráter do conceito enquanto elemento simples dos juízos; para a Crítica da Razão Pura também os juízos analíticos dependem de uma síntese anterior à lógica. Juízos *são* a expressão de vínculos entre representações; nos juízos analíticos essas representações são sempre conceitos. Conceitos, por sua vez são o modo pelo qual o entendimento reúne em uma representação um conjunto de propriedades que se referem não a um objeto determinado, mas a um número genérico de coisas, não necessariamente a uma classe extensivamente determinada, mas, em geral, a um conjunto de representações particulares. “O conceito é função de unidade resultando da coordenação

¹⁷⁰ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, p. 530 (B623)

¹⁷¹ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, p. 530 (B623).

¹⁷² Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke, Band 4, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.84-5.

de diversas representações sob uma representação comum”¹⁷³. Para que haja um juízo qualquer, e também um juízo analítico, é preciso que haja uma síntese qualitativa, pois tal síntese (no Eu) é que dá a possibilidade de que haja vínculos conceituais em um juízo. É porque os conceitos se relacionam potencialmente a outros conceitos¹⁷⁴, que qualquer juízo traz em si as referências a uma síntese qualitativa no Eu, anterior a ele.

Reinhold não percebe que mesmo que se procure reduzir o saber à lógica, não se pode escapar das lições deixadas pela revolução copernicana de Kant; Hegel é claro a esse respeito:

“Não é preciso recordar — diz ele — que verdade e certeza, fora do conhecimento (quer seja esse uma fé ou um saber) são quimeras (*Unding*) e que só através da autoatividade da razão o absoluto torna-se um verdadeiro e sabido. Mas pode-se compreender o quão estranho teria que parecer a essa comodidade, que já pressupõe uma protoverdade (*Urwahr*) pronta, que se exija que o pensamento eleve-se (*sich potenzieren*), através da autoatividade da razão, até o saber, que a natureza seja produzida para a consciência através da ciência e que o sujeito-objeto não seja nada que não se possa criar a não ser através da autoatividade”¹⁷⁵.

Para Kant, pensar e conhecer não se confundem; conhecer exige a síntese no juízo e uma remissão representativa a um objetividade circunscrita pela experiência possível; supõe a realidade do vínculo. Toda lógica depende de um processo de abstração que determina qual a relação entre conceito e objeto mesmo quando não há um objeto determinado (quando o objeto é qualquer); o sentido transcendental de todo juízo, mesmo do analítico, está no fato de que através dele representa-se um objeto abstraído de todo conteúdo, ou melhor, a forma geral sob a qual os objetos dão-se à linguagem.

O exemplo do triângulo é revelador: que um triângulo tenha 3 ângulos não é uma proposição absolutamente necessária. É necessário que sejam representados 3 ângulos no triângulo sob a condição de um triângulo ser representado. Se junto com o predicado também se suprime o sujeito, não há contradição (não há um conceito que possa ser contradito, pois ele foi suprimido; ao se suprimir os três ângulos também se suprime o

¹⁷³ Giannotti, J. A., Apresentação do mundo. Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein. São Paulo, Cia. das Letras, 1995, p. 292-3.

¹⁷⁴ Giannotti, J. A., Apresentação do mundo. Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein. São Paulo, Cia. das Letras, 1995, p. 292.

triângulo). Isto é, existe uma diferença clara entre o verbo ‘ser’, dito como atribuição. (como expressão de identidade analítica) e dito como posição. Além disso, a filosofia não pode ser reduzida ao conhecimento. Afinal, não era essa a utilidade positiva da Crítica da Razão Pura, que Hegel assume? Reinhold, com seu racionalismo lógico de matriz bardiliana, simplesmente nega a utilidade positiva desse argumento transcendental e relega todo o saber a uma receptividade que apenas admite o que é perfeitamente sabido.

Idéias transcendentais possuem um objeto puramente inteligível, nunca representável sensivelmente; diz Kant: “é claro, que se pode admiti-lo como um objeto transcendental, do qual de resto nada se sabe” apesar de que, “para pensá-lo como uma coisa determinável mediante os seus predicados internos e distintivos, não temos a nosso favor nem fundamentos de possibilidade, nem a mínima justificativa para admitir um tal objeto”: conseqüentemente este nada mais é do que um ente de pensamento”¹⁷⁶. O que nos mostra tal objeto? Expressa o argumento transcendental kantiano que nos remete à forma pela qual o juízo pode vir a se expressar e indica a utilidade positiva da Crítica: admitir a validade de uso de conceitos a priori também no domínio prático¹⁷⁷.

Para Hegel esse princípio reinholdiano torna impossível ao fundamentar aceder ao saber e à filosofia. “O conhecimento lógico, se progride efetivamente até a razão, precisa ser levado ao resultado de se negar (*vernichten*) na razão; tem que reconhecer a antinomia como a sua lei suprema”¹⁷⁸. Seguindo o argumento, Hegel demonstra a impossibilidade de que através do conhecimento lógico se chegue à filosofia, se essa deve ser tomada como o pensar que reconhece sua negação, isto é, como domínio de interesse da razão especulativa. “Em parte isto [progredir hipoteticamente à razão] é impossível porque de uma formalidade

¹⁷⁵ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.85.

¹⁷⁶ Kant, I., *Crítica da Razão Pura*., Nota final a toda a antinomia da razão pura, col. Os pensadores. Abril. São Paulo, p. 355.

¹⁷⁷ Cf. *infra*, cap IV, 1.1

¹⁷⁸ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.82.

absoluta não se chega à materialidade; ambas são absolutamente contrapostas; muito menos a uma síntese que deve ser mais do que um juntar.”¹⁷⁹

Separar as fontes de matéria e de forma é o corolário da tentativa de fazer frente à revolução kantiana. A crítica hegeliana a isso consiste em preservar a grande descoberta do eu transcendental ¹⁸⁰; separadas formalidade e materialidade não há como (talvez fosse melhor dizer: não há onde!) chegar a uma síntese judicativa. Hegel hiperboliza a dificuldade: pelo percurso reinholdiano não há como chegar a nenhuma síntese no juízo e, muito menos, uma síntese “que deve ser mais do que um juntar”, isto é, a uma síntese que fosse a condição da possibilidade de toda síntese particular.

Uma vez que não se aceite a revolução copernicana feita por Kant e assumida pelo idealismo transcendental — esse é o argumento de Hegel — os elementos dos juízos tornam-se absolutamente heterogêneos, a dedução da materialidade tem que ser provada, pois a dedução dos conceitos puros do entendimento não é mais aceita.

Hegel completa o primeiro argumento com outro: “De outro lado, diz Hegel, [progredir hipoteticamente à razão é impossível] pois absolutamente nada se funda com um hipotético e problemático”¹⁸¹. O primeiro argumento descarta o percurso reinholdiano porque põe em xeque a possibilidade de formulação de uma doutrina baseada na dedução da matéria a partir de um princípio formal. O segundo argumento atua em um outro nível. A objeção agora não tem um fundamento lógico-transcendental, não diz respeito à possibilidade de síntese em um juízo, mas ontológico: com algo problemático e hipotético nada se funda.

Desse modo, Hegel pretende atingir o vínculo com que Reinhold costura lógica e ontologia, exatamente no espaço que ocupava (e continua a ocupar, segundo Hegel) a filosofia¹⁸². O sentido que tem aplicação do pensar como pensar é absolutamente distinta

¹⁷⁹ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.82.

¹⁸⁰ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, Mexico/Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1955, p. 445 e ss.

¹⁸¹ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.82.

¹⁸² Reinhold aceita “só como início problemático e hipotético, que o filosofar não seja outra coisa do que a análise da aplicação do pensar como pensar”. Reinhold, K. L., *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes*

em Reinhold e em Hegel. Para Reinhold, como disse Hegel, o pensar como pensar é apenas a realização progressiva daquele hipotético primeiro!¹⁸³.

Hegel, no prefácio de 1831 à segunda edição da *Ciência da Lógica*, ao pedir a indulgência do leitor para sua empresa, “ainda cheia de imperfeições”, justifica-se dizendo que o principal motivo das lacunas do texto reside no fato de “com respeito ao conteúdo, só se encontrar, na metafísica e na lógica anteriores, um material externo”, tão geral e correntemente foram tratadas, a última até a nossa época, que esse esforço encontrou muito pouco do lado especulativo; antes repete-se sempre o mesmo material.[...] Desse modo, através desses esforços, amiúde apenas mecânicos, não coube nenhum benefício ao conteúdo [*Gehalt*] filosófico. Apresentar o reino do pensamento como filosófico, isto é, como atividade imanente, ou, o que é o mesmo, em seu desenvolvimento necessário, tinha, por isso, que ser um novo empreendimento e também que se começar do começo”¹⁸⁴.

Nesse prefácio Hegel aponta o limite da lógica e da metafísica anteriores, que não teriam tido sucesso em dar vida aos ossos de nosso esqueleto espiritual¹⁸⁵. Ora, o que nesse prefácio de 1831 é a circunscrição daquilo ao que a filosofia se aplica, no *Differenzschrift* corresponde à tentativa de delimitação do proceder filosófico. Hegel não pretende determinar ali qual deve ser o conteúdo essencial da ciência filosófica de que nos fala esse prefácio. Se a questão central da filosofia versasse sobre o seu conteúdo apenas, a

der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts, Hamburg, Perthes, 1801, I, p.90-1, apud Hegel, G. W. F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989, nota (96, 1-2).

¹⁸³ “A presente deliberação não é de nenhum modo a análise da aplicação do pensar como pensar, e nem muito menos o início, mas apenas a introdução e o preparativo que mais se aproxima dela mesma. Não concerne à aplicação do pensar como pensar, mas ao caráter que o pensar como pensar pressupõe e conserva em sua aplicação. Aquele que encontre nessa elucidação preliminar e conseqüentemente na análise da aplicação do pensar como pensar algo só problemático e hipotético pode e deve dedicar-se primeiro àquela análise, pois, na medida em que se dedica a ela, alcança [...] a protoverdade (*Urwahr*) no verdadeiro e o verdadeiro através do protoverdadeiro [*Urwahr*]”. Reinhold, K. L., *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, Perthes, 1801, I, p.100, apud Hegel, G. W. F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989, nota (96, 1-2).

¹⁸⁴ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Felix Meiner, 1985, p.10.

¹⁸⁵ “Esse material adquirido, os conhecidos *Denkformen*, deve ser considerado como um modelo muito importante, ou antes como uma condição necessária e como um pressuposto que se deve agradecer e reconhecer, mesmo se só ofereça, por vezes, um fio exíguo, ou os ossos sem vida de um esqueleto, mesmo jogados em desordem uns sobre os outros”. Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Felix Meiner, 1985, p.10.

metafísica tradicional, por exemplo, já seria suficiente (posto que trate do tema apenas externamente). O pensar enquanto pensar, ou o reino do pensamento de que nos fala esse prefácio deve, isso sim, ser apresentado de um modo filosófico, como “atividade imanente, ou o que é o mesmo, em seu desenvolvimento necessário”, assim sendo, o que importa a Hegel em primeiro lugar é a atividade filosófica ela mesma.

O essencial da filosofia está, de fato, no pensar em seu desenvolvimento necessário. “na atividade imanente do próprio pensamento”, isto é, em uma certa aplicação do pensar como pensar. Essa definição de filosofia mostra a distância entre o significado do pensar enquanto pensar para Hegel e para Reinhold. Se essa fórmula equívale à fórmula reinholdiana de expressar o seu racionalismo lógico, nessa expressão reside o elemento mais pernicioso da filosofia de Reinhold, pois ele não nos deixa ver qual deveria ser a real tarefa da filosofia.

Para que o pensar seja apresentado como filosófico é preciso ignorar sistematicamente os erros da metafísica e os limites da lógica, aqueles talvez já esquecidos. depois da revolução kantiana, estes ainda presentes “até em nossa época”¹⁸⁶. Não observar o fato de que a lógica tem seus limites leva ao erro reinholdiano, de achar possível que a jurisdição da filosofia seja demarcada através da análise da aplicação do pensar como tal, que conteria o fundamento original do saber humano. Segundo esse princípio reinholdiano, a filosofia seria o desenvolvimento abstrato e formal do puro pensamento. De fato, nisso reside a diferença de Reinhold em relação aos sistemas transcendentais: diz ele: “O costume, tão espreado como firmemente arraigado entre os filósofos de nosso tempo, de *representar-se* o pensar em geral e, portanto o pensar como pensar, na aplicação, como caráter de uma *atividade meramente subjetiva*, deve fazer impossível, a todos aqueles que não possam livrar-se dela, pensar ou procurar pensar o pensar como pensar na aplicação, fazendo abstração de objetividade e subjetividade”¹⁸⁷.

Essa análise de Reinhold do panorama filosófico alemão nos inícios do século dezenove mostra, nas entrelinhas, sua tentativa de “subjugar a imaginação (mal)

¹⁸⁶ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21. Felix Meiner, 1985, p.10.

acostumada e expulsar da cabeça os velhos modelos transcendentais por meio de novos modelos racionalistas”¹⁸⁸. Adotando a lógica de Bardili como modelo, Reinhold pretendia ter decretado o fim da revolução transcendental¹⁸⁹. Realmente o parágrafo acima o confirma. A intenção clara do autor é dar um basta à revolução copernicana. A crítica a “Fichte, Schelling e companhia”, de “representar-se o pensar em geral, na aplicação, como caráter de uma atividade meramente subjetiva”¹⁹⁰, mostra a construção da imagem de um idealista que Reinhold não perdoa e que, entretanto, não existe. Essa imagem decorre do pressuposto reinholdiano de que o pensar como pensar só poderia ser considerado através representação da forma do pensar em geral, lógica e categorialmente.

Os dois pontos principais sobre os quais Hegel monta sua argumentação contra Reinhold são justamente estes. Se recusamos o pressuposto transcendental temos que provar a possibilidade de uma síntese qualquer em um juízo. A questão que Hegel evoca é: como seria possível partir de um princípio puramente hipotético e reencontrá-lo como real, preenchido com algum conteúdo material? Se Reinhold não impossibilita o conhecimento teórico, parece não deixar a possibilidade de uma prova da realidade objetiva deles. Além disso, a argumentação do *Differenzschrift* tenta demonstrar que o pressuposto de Reinhold exprime, na verdade, a atividade do pensar como uma mera aplicação de esquemas lógicos abstratos.

Para Hegel, Reinhold optou por ignorar que o pensar em geral não é uma atividade meramente subjetiva, mesmo se o seu princípio é o fichtiano $Eu = Eu$. São essas suposições que o levam à consideração de que o primeiro princípio fichtiano seria apenas uma abstração, uma representação inicial. Esse é o resultado mais imediato do fim da revolução

¹⁸⁷ Reinhold, K. L., *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, Perthes, 1801, I, p.96, apud Hegel, G. W. F., *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989, nota (92, 15-18).

¹⁸⁸ Reinhold, K. L., *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, Perthes, 1801, I, p.163, apud Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke. Band 4. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.81.

¹⁸⁹ Reinhold, K. L., *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, Perthes, 1801, I-IV, apud Hegel, G. W. F., *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989, nota (94, 36-7).

transcendental que Reinhold decretara. Entretanto, diz Hegel, ao reduzir a filosofia a um princípio puramente formal, Reinhold impede qualquer possibilidade de que o ser humano reflita livremente sobre o mundo, uma vez que é incapaz de determinar uma jurisdição na qual prevaleça o interesse da Razão. Reinhold reduz, segundo Hegel, a atividade do pensar e a forma do pensamento à representação; “o pensar, sua aplicação e sua matéria permanecem pacificamente lado a lado”¹⁹¹. Uma vez que a grande descoberta de Kant foi recusada, não há uma síntese originária que garanta a possibilidade de uma ligação judicativa qualquer. Finda a revolução copernicana, é preciso abstrair toda objetividade e subjetividade dissera Reinhold. Como fazê-lo? Hegel ironiza: nada mais simples: basta reduzir a filosofia à lógica, fazendo com que se aceite “o inteiramente sabido com uma receptividade inteiramente passiva”¹⁹². A filosofia seria só a realização de um conjunto de possibilidades previamente estabelecidas. Tratar-se-ia de, aplicando o pensar, chegar à protoverdade — previamente estabelecida, ainda que desconhecida. A filosofia seria mero roteiro hipotético, um modo (*Art und Weise*) de aplicação das formas de pensamento, em direção àquela protoverdade.

Uma vez decretada a morte da revolução kantiana, cujo epitáfio reside nas páginas do ‘Compêndio de Lógica’ de Bardili, a procura pela fundamentação do conhecimento não ocorre mais pelos critérios que *a priori* garantiam qualquer relação entre conceitos em um juízo; ‘o filosofar seria [...] a tendência que se dirige ao aprofundamento no conhecimento, ou o que é o mesmo, a tendência de submeter à prova e certificar-se da realidade do conhecimento’¹⁹³. As condições de possibilidade do conhecimento teórico e do saber tornam-se a evolução teórica necessária de uma hipótese até sua demonstração. A possibilidade de vínculo entre conceitos é determinada única e exclusivamente pelo campo

¹⁹⁰ Reinhold, K. L., *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, Perthes, 1801, I, p. 153-4, apud Hegel, G. W. F., *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989, nota (93, 32-37).

¹⁹¹ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.82.

¹⁹² Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.85.

delimitado pela lógica. Desse modo, o mundo passa a não ser mais plenamente acessível à razão. Se não aceitamos a revolução copernicana, temos que abrir mão de nossa espontaneidade, restando-nos apenas uma receptividade estritamente passiva, diz Hegel. “Dessa forma de absoluto — como uma protoverdade — vê-se, pois, que na filosofia nada tem que ver com o produzir o saber e a verdade através da razão. Que o absoluto na forma da verdade não é uma obra da razão, mas que é, em si e por si, um verdadeiro e certo [*Gewisses*], logo, um conhecido e sabido [*Gewüßtes*]”¹⁹⁴.

3.3 O *Differenzschrift* e a defesa do argumento idealista

Como vimos, o *Differenzschrift* é a resposta a Reinhold, que, assim como Krug, critica indiferenciadamente os dois sistemas, visando a atingir o cerne do ponto de vista transcendental. A impossibilidade de busca de um primeiro princípio incondicionado a partir de suas condições que Hegel aponta, faz parte da tentativa de responder aos críticos de Kant e Fichte. Na análise do texto fichtiano, Hegel dá ênfase, sobretudo, à precisão da exposição geral do problema feito por Fichte¹⁹⁵.

Vimos que a crítica hegeliana à busca de um primeiro princípio do saber aproxima-se do argumento kantiano do segundo prefácio à *Crítica da Razão Pura*¹⁹⁶. Ao fazer essa crítica, Hegel supõe que a filosofia deve ser entendida como totalidade. “A filosofia, como uma totalidade do saber produzida através da reflexão, torna-se sistema, um todo orgânico de conceitos cuja lei suprema não é o entendimento, mas a razão” [...] No sistema, enquanto uma organização de proposições, pode ocorrer o requisito de que nele o absoluto que jaz como fundamento da reflexão seja também apresentado na forma da reflexão, como o

¹⁹³ Reinhold, K. L., *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, Perthes, 1801, I, p. 67, apud Hegel, G. W. F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989, nota (11, 16).

¹⁹⁴ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.85.

¹⁹⁵ Reinhard Lauth em seu artigo “Hegel spekulative Position in seiner ‘Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie’ im Licht der Wissenschaftslehre” (in *Kant-Studien*, 72. Jahrgang, Heft 4, 1981, pp. 430-489, p. 40), nota que Hegel, em meio ao confuso ambiente intelectual alemão da época, formada entre outros debates pelo debate idealista, evita atacar Fichte diretamente no *Differenzschrift*.

¹⁹⁶ Prefácio no qual, nota Lebrun, a metafísica é reintroduzida, aporeticamente, no sistema: cf. Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, e “A aporética da coisa em si”, in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993.

supremo princípio absoluto. Mas um tal requisito porta já em si sua nulidade, pois algo posto pela reflexão, uma proposição, é por si um restrito (*Beschränktes*) e condicionado e precisa de um outro para sua fundação (*Begründung*) e assim até o infinito”¹⁹⁷. Se a filosofia não é sistema, sistema do saber, não há sentido em exigir que o primeiro princípio não seja externo e inacessível. A filosofia é sistema e como sistema é a explicitação da relação entre finito e infinito. Ou então a filosofia seria disciplina apenas intelectual, restrita à simples multiplicidade.

Nas palavras de Merker, o *Differenzschrift* seria mais uma das tentativas¹⁹⁸ de Hegel para encontrar um termo médio que exprimisse em uma fórmula lógico-filosófica a síntese de unidade e multiplicidade. Nesse texto a intuição intelectual faria o papel de elevar a reflexão ao terreno do especulativo. Ainda que não se considere a intuição intelectual como o principal conceito do período ienense, há que conceder que o tema por excelência do período é este da imbricação entre, nos termos de Merker, ‘a síntese da unidade e da multiplicidade’¹⁹⁹. Para Hegel o mundo material é estranho, por si mesmo indiferente, à relação dialética²⁰⁰; assim Hegel mostra, no início do *Differenz*, a capacidade da consciência em compreender o Absoluto, o ponto de vista do qual parte a demonstração é o absoluto, a reflexão como especulação, o que aproxima o *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* da futura *Ciência da Lógica*²⁰¹. “A reflexão como razão está em relação ao absoluto e é razão somente mediante essa relação”²⁰².

Pedir, entretanto, que o absoluto que jaz como fundamento da reflexão seja também apresentado como o supremo princípio absoluto, logo, como uma proposição no interior da apresentação intelectual do sistema, traz à tona o problema. Nessa apresentação o

¹⁹⁷ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 23

¹⁹⁸ Vida, amor, união, em Frankfurt; razão, identidade, intuição, em Iena. Merker, Nicolao, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Iena)*, Feltrinelli, Milão, 1960, p. 108-9

¹⁹⁹ Merker, Nicolao, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Iena)*, Feltrinelli, Milão, 1960, p. 108-9.

²⁰⁰ Merker, Nicolao, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Iena)*, Feltrinelli, Milão, 1960, p. 85.

²⁰¹ Merker, Nicolao, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Iena)*, Feltrinelli, Milão, 1960, p. 98-101.

²⁰² Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 90.

entendimento “tem que mostrar corretamente os contrapostos [daquilo que é] posto por ele, seu limite, fundamento (*Grund*) e condição”²⁰³. Ou seja, se o Absoluto é expresso pelo conjunto das proposições de um sistema, que por sua vez são condicionadas unicamente pelas funções do juízo no entendimento, o é apenas como outro do entendimento, que no entanto é posto pelo entendimento. O infinito expresso finitamente, representado, não é infinito em sentido próprio. Assim o recuo a um primeiro princípio incondicionado revela o que não pode ser de nenhum modo o especulativo: tudo aquilo que é representado. A impossibilidade de produção do absoluto pelo entendimento finito leva à conclusão de que o entendimento é incapaz de produzir saber que não seja conhecimento.

“Quando o absoluto é expresso em um princípio válido através do (*durch*) e pelo (*für*) pensar (e sua forma e matéria seriam iguais), assim, ou bem é posta sua mera igualdade e a desigualdade de forma e matéria estaria excluída (e o princípio (*Grundsatz*) por meio dessa desigualdade seria condicionado [e] nesse caso o princípio [...] só expressa um conceito do entendimento, uma abstração), ou então a forma e a matéria estão contidas nela [nessa proposição] como desigualdade, a proposição é ao mesmo tempo analítica e sintética e assim o princípio é uma antinomia, e por isso não é uma proposição; como proposição ela mantém-se sob a lei do entendimento de que em si, não se contradissesse, e que não se suspendesse mas que fosse apenas um posto; entretanto, como antinomia ele se suspende [*aufheben*]”²⁰⁴.

Essa impossibilidade de estabelecimento de um primeiro princípio *a priori* dentro de um sistema do saber ordenado em proposições finitas é expressa pela tentativa dogmática de recuar até um primeiro princípio. e outro no qual seria não só possível como necessário apresentar o absoluto. Hegel de fato aceita essa lição kantiana: “O metafísico julga que poderá constituir uma totalidade *absoluta* em uma *regressão*, sem pensar em que a operação habitual do entendimento consiste em formar totalidades parciais em uma progressão. É por isso que o método cosmológico, se se sabe analisá-lo, representa o escândalo de uma ilusão cotidiana que passava despercebida no estágio ingênuo, pré-crítico da experiência”²⁰⁵. Dessa lição transcendental Hegel se apropria quando analisa o erro de Reinhold e de Krug. Ao aceitá-la, Hegel assume uma das lições das Antinomias

²⁰³ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 23.

²⁰⁴ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 23-4.

²⁰⁵ Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 106

matemáticas, a de que o incondicionado não pode ser encontrado nas coisas enquanto as conhecemos²⁰⁶. A suposição kantiana, assumida por Hegel, que condiciona essa impossibilidade, é a distinção de dois campos, um regido pelo princípio de não contradição (segundo Lebrun, a lógica geral é para Hegel instrumento de todo saber finito, das ciências positivas e empíricas²⁰⁷) e cujas proposições são construções representativas das coisas e outro no qual seria possível apresentar o absoluto, a diferença é que para Hegel essa apresentação é necessária.

A reconstrução dessa separação kantiana feita por Hegel deixa clara a importância da revolução copernicana para o idealismo alemão. Com essa separação Hegel permite-se indicar um início puramente especulativo, que é lógico, mas não é formal. Dessa separação decorre a necessidade de elevar-se ao saber absoluto, problema que ganha estatura na obra hegeliana a partir da *Fenomenologia do Espírito*, que é ela mesma, começo e princípio da investigação²⁰⁸.

²⁰⁶ Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 133

²⁰⁷ Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 69, nota 15

²⁰⁸ Cf. supra (cap. I): “Assim, o espírito absoluto, que se mostra como a verdade concreta última e mais alta, conhece-se ainda mais como o que no fim do desenvolvimento se aliena com liberdade e se livra em direção à forma de um ser imediato: decidido à criação de um mundo, que contém tudo o que cai no desenvolvimento e que, através dessa posição invertida com o seu começo se transforma em algo que depende de seu resultado, como do princípio. O essencial para a ciência não é tanto que um puro imediato seja o começo, mas que o todo mesmo seja em si mesmo um círculo [recursivo] (*Kreislauf*), no qual o primeiro torna-se o último e o último torna-se o primeiro”. Hegel, G. W. F., “Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?”, in *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Felix Meiner, 1985, p. 57.

IV. A relação entre finito e infinito

Nos dois capítulos que antecedem às reflexões a respeito do princípio de uma filosofia na forma de um princípio absoluto Hegel caracteriza a relação entre finito e infinito. Que o entendimento finito debruce-se sobre o Absoluto, isso é uma necessidade (*Bedürfnis*) da filosofia. Apesar de o entendimento ser levado ao desenvolvimento infinito da multiplicidade, a “força do limitar, o entendimento, junta ao seu edifício (que ele [o entendimento] coloca entre os homens e o absoluto) tudo o que é valioso e sagrado para o homem; ele o consolida através dos poderes da natureza e do talento e o estende ao infinito: aí pode-se achar a totalidade [inteira] das restrições (*Beschränkungen*), mas não o absoluto”²⁰⁹.

Faz parte da natureza do entendimento, buscar sair das construções que engendra; quanto mais sólido o edifício, maior seu esforço para sair dele “e voltar-se à liberdade”²¹⁰. Por isso, segundo Hegel, não é raro encontrar-se o Absoluto representado em algum sistema de entendimento. Mas, assim representado, o absoluto é apenas posto como contraposto ao finito. Essa é a transformação do ato racional de negar em um posto (contraposto, em realidade); esse é o significado da representação intelectual de infinito. A ação da razão fica aí restrita aos limites do entendimento.

1. A lógica e a lógica especulativa

Para Hegel o recuo indefinido dos sistemas dogmáticos mostra a necessidade dos sistemas representativos em busca de um absoluto, bem como essa limitação sua, que não permite que concluem essa tarefa em si mesmos. Essa sinopse hegeliana, que descreve as formas do entendimento representar o Absoluto, só faz sentido sob o véu dos problemas levantados pela crítica kantiana. Essa crítica aponta a impossibilidade de recuo à primeira causa a partir de pensamentos finitos e tem como fundamento transcendental a distinção de

²⁰⁹ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 12-13.

²¹⁰ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 13.

jurisdição entre o domínio no qual entendimento tem precedência e aquele onde a razão rege.

1.1 Lógica geral e lógica transcendental

Na interpretação que faz Lebrun, para a Crítica da Razão Pura, a lógica é apenas o cânon de todo uso da razão, ou seja, a lógica diz respeito à possibilidade de conexão entre conceitos. Assim Kant mostra que a insuficiência da Lógica geral é sua carência objetiva²¹¹. “Logicamente, diz Kant, podem-se comparar os conceitos sem se preocupar com a pertença de seus objetos (KrV-B220)”²¹². Essa distinção kantiana permite que se acuse o metafísico de fazer um mau uso da lógica: o metafísico transforma o cânon formal do pensamento no método da ciência do ser enquanto ser. O entendimento transcende os limites da experiência possível porque é possível fazer essa passagem sub-reptícia, partindo do sentido que tem os conceitos formais (segundo Kant um sentido transcendental e não objetivo), para chegar ao uso desses conceitos.

O metafísico erra ao tomar um método (*organon*) que funciona bem em seu domínio (como é o caso da matemática) e estendê-lo à filosofia e comete um erro ainda maior ao fazê-lo com a lógica, uma vez que tal saber não funciona bem em qualquer domínio científico que seja. Esse seria outro erro metafísico, tomar a lógica como um método de qualquer domínio do pensar. Aqui um primeira diferença para com Hegel. O domínio da cognição, segundo Hegel, é regido pela lógica formal e, portanto, pela contraposição; o campo do entendimento não só tem na lógica formal um *organon* (o que habilita a lógica a ser um instrumento da ciência²¹³), como é o todo do sistema (axiomático diríamos hoje) lógico que dá ao saber finito sua especificidade.

Apesar dessa diferença, o ponto de partida é o mesmo, a saber, a idéia de que o conceito tem, mesmo antes de qualquer determinação, ao se referir a um objeto em geral, um sentido transcendental. A função lógica que em um juízo é apenas possível, quando possivelmente determinada, adquire um sentido objetivo, teórico, e pode ser dita

²¹¹ Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 69.

²¹² Kant, Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft*, apud Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 69.

²¹³ Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 69, nota 15.

categoria²¹⁴. Se os conceitos não são vazios é porque remetem-se, possivelmente, a uma intuição sensível; e eles são vazios quando não pode acompanhá-los nenhuma intuição sensível. Esses conceitos vazios podem ser chamados conceitos quase que só por analogia, uma vez que esses não tem (nem podem ter) significação objetiva, mas apenas um sentido transcendental.

Os conceitos puros são, por si, sempre indeterminados quanto ao objeto e, se não podem se remeter à experiência são vazios. Isso indica uma indecidibilidade quanto à possibilidade da utilização teórica desses conceitos. O fato de não podermos decidir sobre a possibilidade de uso de um conceito, a não ser pela remissão a uma possível intuição sensível, não impede que saibamos coisas sobre os conceitos, antes e depois de sabermos se esses conceitos são ou não vazios. Antes de saber se são vazios ou completos, podemos dizer que o objeto em geral pode ser pensado, o que não quer dizer que ele pode ser conhecido. O erro dogmático está em passar do pensamento de um objeto em geral ao conhecimento dele, uso que não nos é permitido.

O significado de um conceito é dado pela possibilidade de que ele seja verdadeiro ou falso (segundo sua referência a um objeto determinado), isto é, que se possa dizer que sob esse conceito há (ou não há) determinado objeto. A possibilidade de estar em um juízo determina a pensabilidade de um conceito e a possibilidade de estar em um juízo teórico, de referir esse conceito a um correspondente sensível (ou não), determina a significabilidade de um conceito; só no primeiro sentido se pode falar em conceitos vazios. Nesse sentido, como ‘conceitos’ de objetos em geral eles são tão-somente funções lógicas em um juízo. O dogmático não faz essa distinção transcendental e dá significado a conceitos que só podem ser vazios. “Em todas as subsunções de um objeto a um conceito, a representação do primeiro deve ser homogênea à do segundo, isto é, o conceito precisa conter o que é representado no objeto a ser subsumido a ele, pois justamente isto significa a expressão: um objeto está contido sob um conceito”²¹⁵.

²¹⁴ “Quando—esclarece Lebrun— pelo juízo *A pedra é dura*, eu penso que *pedra* só pode ser um sujeito e *dura* um predicado, a forma do juízo transformou-se, *através disso*, em categoria de substância e acidente.” Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 74.

²¹⁵ Kant, *Crítica da Razão Pura.*, trd. 144



Nesse sentido, diz Lebrun, “toda ontologia só pode ser uma fantasmagoria. já que ela admite como seu domínio aquilo que é apenas o ponto de referência das categorias: só o ‘objeto em geral’ [...]. A ontologia supõe a recusa (ou o desconhecimento) desta alternativa: ou a abstração da lógica ou a investigação extralógica do conhecimento-de-objetos: ‘deve-se ou fazer abstração de todo objeto (na lógica), ou então, se admitimos um, deve-se pensá-lo sob as condições da intuição sensível’ (B226)”²¹⁶. Os conceitos puros de razão, mostra-o a investigação transcendental, não se referem a um objeto determinado. Esse é o motivo, diz Lebrun, de a metafísica gerar possivelmente apenas uma aparência de objetividade: os conceitos presentes em juízos, para ela, são representações de coisas em geral. “Mas que informação me é dada sobre a coisa à qual convém essa determinação”²¹⁷? Nenhuma! Por isso toda ontologia só pode ser uma fantasmagoria. “Foi porque ela [ontologia] conferiu previamente uma objetividade a essa forma que ela se considera um saber”²¹⁸. A análise transcendental é uma investigação das formas lógicas, onde se coloca o problema de saber em que medida essas formas permitem um conhecimento a priori; e a resposta é que permitem conhecimento se tem sentido em relação à experiência possível.

Conceitos de razão não se aplicam a objetos, só à formas genéricas deles. são vazios; como se remetem a objetos em geral, só podemos investigá-los do ponto de vista da lógica, nunca da perspectiva do conhecimento. Quando Kant faz sua investigação sobre o significado dos conceitos ²¹⁹ nota que a ontologia permanecera sempre no domínio lógico e que a metafísica tenta, sem sucesso, estabelecer com rigor o objeto do qual tratava.

Dessa indeterminação fundante, condição de qualquer conceito *a priori* (tanto categorias, como formas lógicas ainda não determinaram seus objetos) decorre o abuso da lógica que faz o metafísico. O engano acontece quando da idéia de que as formas lógicas tem um sentido (transcendental) passamos a fazer delas um uso transcendental; “o deslize efetua-se quando eu passo da representação do conceito de objetividade em geral à sua determinação como objeto formal, como se toda representação devesse ser

²¹⁶ Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 80-1.

²¹⁷ Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 80.

²¹⁸ Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 80.

²¹⁹ Cf. Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, capítulo II.

conhecimento”²²⁰. A tentativa da metafísica é, diz Kant, absolutamente natural. Decorre do fato de que conceitos *a priori* tem que ser suficientemente gerais para expressar tanto a reunião de um conjunto de objetos sob uma classe, quer a esses objetos pudesse acompanhar, quer não, uma intuição sensível, quanto conceitos de relação, isto é, conceitos que representam “a totalidade das condições para conhecer um objeto segundo uma ou outra relação de um juízo”²²¹.

Kant aponta aqui para uma distinção de uso de nossos conceitos, distinção que deve indicar os signos que nos levam à má ação, em filosofia. Ainda que conhecer objetos em si não nos seja possível, podemos nos perguntar qual é o sentido desses conceitos que visam a objetos em geral. Já sabemos, a essa altura, que o sentido dos conceitos puros só pode ser preenchido pela receptividade sensível e que tanto aqueles que podem ser preenchidos por uma intuição sensível quanto os que se remetem a entes de razão são fundados *a priori*. É essa remissão que leva o metafísico a aproximá-los. A reflexão transcendental nos faz distinguir, pelo uso que se faz dos conceitos, dois domínios, um do conhecimento, outro do pensamento. Se tal reflexão tem uma tarefa negativa, interditando-nos o caminho do conhecimento das coisas-em-si, tem também, diz Torres Filho, uma tarefa positiva. A tarefa positiva da crítica é a possibilidade de que esses conceitos vazios sejam desmascarados como conhecimentos, para que possam ser habilitados como possíveis idéias, como postulados práticos²²².

Se há diferentes usos (possíveis) dos conceitos, mais propriamente, das funções do entendimento nos juízos, há uma determinação de domínios para cada um desses usos. Essa distinção é seguida por Hegel no *Differenzschrift*, quando este faz a análise do recuo que os sistemas metafísicos fazem a um incondicionado anterior. Diferentemente de Kant, a lógica geral é o elemento que unifica esse domínio e que impõe o seu limite. Ao fazê-lo a lógica enreda-se na ilusão de que seria possível representar o infinito. Essa ilusão, como para a crítica da Razão Pura, tem que ver com uma indistinção, nos sistemas dogmáticos entre

²²⁰ Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 83.

²²¹ Kant, Rx. 5555, apud Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 88-9.

²²² Cf. Torres Filho, Rubens Rodrigues, Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula. in *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.º 91, p. 11-27, out.-dez., 1987, p. 20-2, e Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p.84 e ss.

domínios diferentes de saber; domínios que diferem pelo modo com que a linguagem opera em cada um deles. Só que para Hegel a lógica e a representação são faces da mesma moeda. A lógica é o que impede a especulação ao nos fazer crer que ela mesma é capaz de nos fazer ver o infinito.

Para Hegel, no interesse teórico da razão, qualquer proposição depende, em última análise, dos princípios de não contradição e do terceiro excluído. Aqui, “cada ser, uma vez que está posto, é um contraposto, condicionado e condicionante; o entendimento completa essas suas restrições através do pôr as limitações contrapostas como as condições”²²³. Ou seja, qualquer ser ‘posto pelo entendimento’ só é determinado pela relação que tem com todas as outras representações feitas pelo entendimento; e o entendimento relaciona essas representações conforme a objetividade, isto é, conforme seu vínculo possível com a experiência possível. Aqui, então o esquadro que determina o vínculo entre ser e pensar é dado transcendentemente pela tábua das categorias

Hegel, seguindo a lição transcendental, limita o campo do uso do entendimento ao finito, e assim abre espaço para um domínio não fenomênico. Finito, para Hegel significa determinado por regras de representação dos fenômenos, que, no máximo, representam aspectos de um mesmo objeto. Não é o objeto, mas o modo de representação que é finito. “A obstinação do entendimento permite deixar subsistir, desunidas, uma ao lado da outra, a contraposição do determinado e do indeterminado, da finitude e da infinitude dada; e [permite] reter o ser frente ao igualmente necessário (para ele) não-ser. Porque a sua essência vai em direção à determinação corrente e seu determinado mas imediato é limitado por um indeterminado, por isso seu pôr e determinar não completam nunca sua tarefa; no pôr e determinar acontecidos mesmo, jaz um não-pôr e um indeterminado, e, novamente, sempre a tarefa mesma de pôr e determinar”²²⁴. Para isso as filosofias do entendimento estabelecem um absoluto que reina nos limites do intelecto, um absoluto relativo.

Para construir essa separação entre dois domínios, Hegel diagnostica uma insuficiência na lógica geral. No primeiro parágrafo do capítulo sobre o princípio de uma

²²³ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 17.

²²⁴ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 17.

filosofia na forma de um princípio (*Grundsatz*) absoluto²²⁵, no *Differenzschrift*. diz-se que a filosofia torna-se sistema enquanto é um todo de concepções cuja lei suprema é a razão. A insuficiência de um sistema está na tentativa impossível de estabelecer um primeiro princípio de todo saber e está vinculada diretamente com a insuficiência da Lógica.

1.2 Lógica especulativa: contradição e identidade.

Ao eleger o problema do começo como fio condutor do escrito sobre a diferença. Hegel mostra que são duas as questões sobre as quais os herdeiros de Kant deveriam se debruçar. A primeira questão, a de entender qual o sentido de uma série das causas e, por isso mesmo, qual é a extensão do princípio de razão suficiente. A segunda questão que se vincula a essa é a de saber em que medida a série das causas remete ao problema da identidade real dos seres.

A atenção que o *Differenzschrift* dispensa ao problema da série causal e sua relação com o sistema da filosofia traz para o texto hegeliano o problema da causalidade, traço distintivo entre pré-críticos e idealistas transcendentais. Refletindo sobre as construções do entendimento, diz Hegel que querer tomar como o topo de um sistema algo posto pela reflexão (ou querer que a essência de um sistema se deixe expressar apenas por uma proposição) torna fácil julgar algo como sistema. Pois, uma vez provado que a proposição tomada como princípio tem um contraposto, aquele conjunto não é um sistema. Não deve ser difícil achar um contraposto, pois uma proposição (por ser proposição) deve ter um contraposto; se tem um contraposto ele o condiciona, etc. Isso mostra que a característica do domínio do entendimento é a da lógica da determinação completa, expressão da soma do princípio de não contradição como o princípio do terceiro excluído. Assim sendo, o princípio de razão suficiente não pode valer em um domínio representativo.

Poder-se-ia, talvez, considerar esse erro mais justificado, quando se coloca uma antinomia como topo do sistema, na forma de uma proposição? Impossível, diz Hegel, pois é da forma do domínio do entendimento expressar-se apenas por proposições e da estrutura dos vínculos entre proposições não permitir a expressão de uma contradição. Se o princípio deve ser enunciado em proposições formais, a tarefa deve ser feita pelo saber, o pensar

²²⁵ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 23 e ss.

absoluto. O único modo de se expressar isso pela reflexão é através de duas proposições antinômicas.

“Mas a reflexão não permite expressar a síntese absoluta em uma proposição, se essa proposição deve valer realmente como uma proposição para o entendimento: ela deve separar o que na identidade absoluta é Uno e a expressar síntese e antítese separadas em duas proposições, em uma a identidade, na outra a cisão.

“Em $A=A$, como o princípio de identidade, reflete-se o ser-referido (*Bezogenes*): e esse relacionar (*Beziehen*), esse ser-um, a igualdade (*Gleichheit*) está contida nessa pura identidade; abstrai-se de toda desigualdade; $A=A$, a expressão do pensar absoluto, ou da razão, tem, para a reflexão formal (que é falada em proposições do entendimento), o significado da identidade-do-entendimento (*Verstandes-Identität*), da pura unidade, quer dizer, unidade que foi abstraída pela contraposição.”²²⁶

O entendimento só pode tratar do princípio de identidade formalmente, como princípio de não contradição. De fato, tanto na *Grundlage* quanto no *Differenzschrift*, está presente a idéia de que a identidade suposta pela lógica formal não pode ser o primeiro princípio de todo saber. Da busca por um primeiro princípio, então, não se pode deduzir senão o limite de qualquer construção teórica que se baseie no princípio identidade tomado como a junção do princípio de não contradição e com a idéia de determinação completa. Os dois textos dirão que para se entender o princípio de identidade é preciso assumir uma diferença entre o primeiro e o segundo “A” da expressão $A=A$. Enquanto o primeiro A é sujeito, mostra que certo conteúdo está em mim, o segundo é predicado (ou vice-versa) e mostra uma determinação em mim.

A abstração formal é um processo (necessário para as ciências finitas) produzido pela contraposição — vale dizer pelo entendimento que baseia-se em uma estrutura lógica dos enunciados que supõe a identidade formal e o princípio do terceiro excluído. Isso por que os enunciados do entendimento visam os objetos sobre os quais dizem algo conforme a determinação completa do mundo. Não existe outra opção para um enunciado do entendimento senão ser verdadeiro ou falso. Além disso, o entendimento, limitado pela abstração da lógica geral, visa a um objeto que não é posto por ele mesmo, visa a um condicionado. O entendimento não pode pôr o objeto. A pura igualdade abstrai o pôr.

“Entretanto, a razão não se acha expressa nessa unilateralidade da unidade abstrata: ela postula também a proposição o Pôr (*Setzen*) daquilo que se abstraiu na pura

²²⁶ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke, Band 4, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 24-5.

igualdade, o Pôr do contrapor, da desigualdade; aquele um A é sujeito, o outro é objeto, e a expressão de sua diferença é A não é = A, ou $A=B$. Essa proposição contradiz diretamente a anterior; nela está abstraída a pura identidade e posta a não-identidade, a pura forma do não-pensar, como a primeira [era] a forma do puro pensar que é outra do pensar absoluto, a razão. Só porque o não-pensar, é pensado e A não é =A posto pelo pensar, que pode essa 2ª proposição ser posta²²⁷.

Assim a reflexão hegeliana sobre a lógica nos mostra que mesmo o não-pensado deve ser posto, e já é pensar; o princípio que rege a posição da diferença é o que determina a distinção entre algo ser posto como sujeito ou como objeto em um juízo. Para Hegel, a explicação dessa distinção não pode ser feita apenas formalmente, no nível do entendimento. Hegel só pode pensar essa distinção porque supõe que uma proposição finita exprime, no máximo, a conjunção de todos os predicados que cabem a um sujeito, mas nunca o que ele é, nem que ele é. Hegel mostra que a incompletude de qualquer sistema finito é a expressão da necessidade de procurarem além de si mesmo sua justificação, o que se exprime no fato de que todo sistema finito busca encontrar um primeiro princípio incondicionado, uma primeira posição que justifique todo o sistema; essa necessidade está inscrita nas condições que fazem um sistema ser finito, condições determinadas na lógica geral. Hegel aponta para o problema da identidade, pois se identidade e contradição são, do ponto de vista abstrato da lógica geral, duas faces da mesma moeda, do ponto de vista da ciência filosófica hegeliana, tem um sentido distinto, determinado pela idéia da existência do objeto (que a lógica geral apenas pressupõe).

Quando analisa a *Grundlage*²²⁸ fichtiana, Hegel nota a importância do problema da distinção entre identidade e contradição nos princípios de Fichte. “O ponto capital tem que ser o seguinte: provar que o pôr-se a si mesmo e o contrapor-se são atividades absolutamente contrapostas no sistema. Certamente, as fórmulas de Fichte indicam isso imediatamente; mas essa contraposição absoluta deve ser justamente a condição sob a qual é possível a imaginação produtiva. Mas a imaginação produtiva é o Eu enquanto faculdade

²²⁷ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 25.

²²⁸ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrgb. I. H. Fichte, Band I, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 99; *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R., p. 47-8.

teórica que não pode elevar-se sobre a contraposição; para a faculdade prática, a contraposição cai por terra e a faculdade prática é a única que a assume”²²⁹.

Para Fichte ‘ $A=A$ ’ tem a forma da proposição, mas é mais do que uma predicção pois A, enquanto predicado, não é apenas uma nota característica do que é A, enquanto sujeito. A relação entre ‘*A é algo*’ e ‘*A é*’ remete a um campo mais controverso de questões. Nessas passagens da *Grundlage* o que está em discussão é a diferença entre ser entendido como simples vínculo entre termos proposicionais e ser entendido como posição.

Todo juízo possui uma unidade que lhe é característica, que é anterior às categorias; essa unidade consiste na síntese originária que precede e possibilita toda representação. “A forma do juízo consiste na determinação da maneira pela qual as diferentes representações, enquanto tais, pertencem a *uma* consciência”²³⁰. Todo juízo remete-se a um Eu, pois qualquer representação, elemento simples que constitui o juízo, pertence a um sujeito. O Eu é a garantia de uma síntese que é a condição de qualquer vínculo representativo. A garantia da identidade entre conceitos (sujeito e predicado) não reside na forma da proposição, mas na possibilidade de conexão (em geral) em um juízo.

Nessa mesma passagem a crítica hegeliana anuncia-se: Fichte aponta para o problema a ser resolvido, mas ao separar os princípios de forma e matéria é não levar a sério a capacidade da razão, enquanto faculdade teórica, estabelecer seu objeto.

2. O fio da meada: a Doutrina-da-Ciência segundo Hegel.

2.1 A interpretação crítica da Crítica da Razão Pura

Ao separar o espírito da letra kantiana, Hegel segue, no *Differenzschrift*, até certo ponto, a interpretação fichtiana de Kant. Àqueles que se apegam à tarefa negativa da Crítica da Razão Pura — manter-se nos limites da experiência possível — é preciso fazer lembrar sua tarefa positiva, que reside na possibilidade de uso de idéias, livremente. Se partilha com Fichte o mesmo tema e as mesmas questões, entretanto, Hegel afasta-se da solução fichtianas. Na análise que faz da *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Hegel procura apontar o que julga ser o erro fichtiano. Com Fichte o espírito separa-se da letra

²²⁹ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 40.

kantiana, na medida em que simplesmente pela letra não há nem mesmo a procura por um ‘primeiro princípio pura e simplesmente incondicionado’ de todo proceder científico.

É no espaço aberto pelo kantismo que se dá a disputa pela herança crítica e com isso pelo próprio estatuto do saber e da filosofia. O edifício kantiano da razão teórica é a parte “mais fundamental”, diz Hegel, do sistema crítico²³¹, justamente por colocar em questão o fundamento de qualquer corpo teórico que, a partir de então, quisesse afastar-se da metafísica para se constituir como ciência. Hegel enxerga, como fundamento lógico (que para Hegel sempre remete a uma ontologia) Crítica da Razão Pura dois princípios tão fundamentais quanto opostos, que regem de um lado a receptividade e de outro a espontaneidade do sujeito que conhece. São justamente esses dois princípios que regem a construção da experiência na Crítica²³². Kant teria o mérito de ter introduzido na discussão propriamente epistemológica da época a consciência do pensamento em sua subjetividade, de modo a afastar da possibilidade de conhecer os interditos impostos pelo empirismo mais radical e pelo ceticismo. Entretanto não levaria às últimas conseqüências as intuições mais importantes de seu pensamento.

“Ainda que Descartes estabelecia a certeza como a unidade do pensamento e do ser, agora temos a consciência do pensamento em sua subjetividade: quer dizer, de uma parte como determinidade contra a objetividade; de outra parte, como a finitude e o desenvolvimento progressivo de determinações finitas.

“O pensamento abstrato é o fixo; sua realização é a experiência e os meios da experiência são o pensamento formal e a dedução. [...] O ponto de vista da filosofia kantiana consiste em que o pensamento pode chegar pela via do raciocínio, a se conceber não como algo contingente, mas como algo por si absoluto. No finito e em coesão com ele se eleva um ponto de vista absoluto, que é como o elo intermediário, como o laço de união entre o finito e o que o eleva ao plano do infinito. O pensamento é concebido aqui como o todo no todo, como o absolutamente decisivo; para sua convicção, nenhuma autoridade externa vale, mas toda autoridade tem que se impor unicamente pela via do pensamento”²³³.

²³⁰ Giannotti, J. A., Apresentação do mundo. Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein. São Paulo, Cia. das Letras, 1995, p. 288 e ss.

²³¹ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, Mexico/Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1955, p. 424.

²³² Hegel, G. W. F., *Encyclopédie des sciences Philosophiques*, Paris, J. Vrin. 1986, trad. Bourgeois. p. 321.

²³³ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, Mexico/Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1955, p. 417-8

Para Hegel, o conhecimento será sempre “a unidade e verdade de ambos os momentos [o intelectual e o intuitivo]; mas em Kant o entendimento pensante e a sensibilidade são fatores especiais, que só se combinam de um modo externo e superficial, como um pedaço de madeira atado a perna por um barbante”²³⁴. O defeito de Kant está em reunir o que num outro momento foi tido como impossível de ser reunido. Fichte, Schelling e Hegel farão a defesa da ‘revolução transcendental’ contra a interpretação ‘ao pé da letra’, que Lebrun chama de rigorista, da *Crítica da Razão Pura*, mas, Hegel aproveita-se da ambigüidade deixada por Kant para fazer também a metafísica, transformada em filosofia especulativa, entrar no edifício do saber.

A seguinte passagem é resultado dessa dupla matriz caracterizada pelo cruzamento das refutações a Kant com a busca por dar um sentido ao edifício crítico, expressa pela discussão sobre o princípio da ciência:

“É, pois, o conceito absoluto que se pensa a si mesmo e que se volta para si mesmo que vemos manifestar-se na Alemanha através dessa filosofia [a filosofia kantiana], de tal modo que todo essencial fica, agora, dentro da consciência de si: o idealismo, que reivindica para a consciência de si todos os momentos do si, mas que, por sua parte, traz junto uma contradição na medida em que segue distinguindo ou separando de si mesmo esse em si. Dito de outro modo: a filosofia kantiana faz com que o essencial recaia na consciência de si, mas não é capaz de infundir realidade alguma a essa essência da consciência de si ou a essa consciência pura de si, tampouco é capaz de apresentar o ser nela”. ‘O entendimento é pensamento ativo, eu mesmo’; ‘é a faculdade de pensar o objeto da intuição sensível’ mas só traz pensamentos sem nenhum conteúdo real: ‘os pensamentos sem conteúdo são vazios, as intuições sem conceito são cegas’”. E em outra parte: “Os pensamentos do entendimento como tal são pensamentos limitados, pensamentos do finito”²³⁵.

Percebe-se aqui a matriz da crítica de Hegel: a impropriedade kantiana está em purgar a descoberta da consciência de si da realidade que ela deveria apresentar. Hegel posiciona-se perante a *Crítica da Razão Pura* dando prioridade à consciência de si, e nesse sentido não seria leviano afirmar que se aproxima do projeto idealista fichtiano. Ambos

²³⁴Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, Mexico/Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1955, p. 431

²³⁵ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, Mexico/Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1955, p. 420 e 427-8

enxergam no projeto kantiano a proeminência da imaginação, como imaginação transcendental²³⁶.

Para Hegel, “Kant teria desconhecido a verdadeira natureza da imaginação transcendental, no próprio momento em que a descobre e a reconhece nessa função decisiva de mediação, a meio caminho entre o conceitual e o intuitivo. Kant, segundo Hegel, não captou nem percebeu (sic) a originalidade do novo terreno que acabava de atingir, não compreendeu sequer o alcance da conexão que estabelecia com isso entre os dois elementos do conhecimento, não viu que havia chegado enfim ao em-si do conhecimento. [...] Kant não foi capaz de identificar essa função unificante da qual ele deduzia a necessidade através da teoria do esquematismo. Não soube, diz Hegel, “reconhecer na imaginação produtiva” — evitando reduzi-la “a um intermediário simplesmente introduzido entre um sujeito e um mundo tendo ambos uma existência absoluta” — “aquilo que é primeiro e originário e de que derivam, separando-se, tanto o eu subjetivo quanto o mundo objetivo, dando lugar necessariamente a um duplo fenômeno e a um duplo produto, em suma, aquilo que é o em-si.” [...] Tal imaginação “nada mais é que a razão mesma (*Glauben und Wissen*)”²³⁷. Entretanto Hegel vai além do projeto fichtiano na medida em que esse duplo produto não será exposto em um dever-ser.

2.2 O princípio como sujeito-objetividade

O projeto hegeliano e o fichtiano correm em paralelo. Por isso a importância de expor o sistema fichtiano em seus detalhes. Fichte vale-se do que diz ser o espírito do criticismo kantiano, para mostrar nele o que o próprio Kant não teria notado, a saber que existe um fundamento último de toda filosofia. Se Arantes nos afirmava a importância da imaginação transcendental no projeto hegeliano, Torres Filho afirma essa proeminência no projeto da Doutrina-da-Ciência. Para Fichte há um princípio “que funda tanto o conhecimento da natureza quanto a consciência do imperativo categórico. É esse princípio — a egoidade transcendental como para-si puro — que deve conter a unidade da doutrina. É ele que está no fundamento da unidade transcendental da apercepção, à qual toda

²³⁶ Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 92.

²³⁷ Arantes, Paulo, *Hegel— A ordem do tempo*, São Paulo, Polis, 1981, p. 131.

consciência deve estar submetida, isto é, não somente o fundamento, mas também, mediatamente, a intuição sensível”²³⁸. É a imaginação, ou melhor o papel transcendental que a imaginação desempenha, que possibilitará a Fichte fundar a *Doutrina-da-Ciência* e recusar a interpretação ao pé da letra da Crítica da Razão kantiana; sendo híbrida. Fichte fará dela não mais um composto de um princípio sensível e de outro inteligível, mas o próprio fundamento dessa divisão.

É na doutrina do esquematismo que Fichte encontraria aquilo que será o princípio que fundamentará uma *Doutrina-da-Ciência*. Ali “verifica-se que os conceitos vazios do mero sujeito, as categorias como formas-de-pensamento, ‘são, sem esquemas, apenas funções de entendimento para conceitos, mas não representam nenhum objeto’, e que, portanto, os esquemas desses conceitos são ‘as verdadeiras e únicas condições para proporcionar a estes uma referência a objetos, e portanto uma significação. [...] Por sua faculdade de produzir essa ‘representação mediadora’ capaz de ser ‘pura (sem nada de empírico e contudo intelectual por um lado e sensível por outro’, a imaginação *a priori* revela-se então como a fiadora da verdadeira unidade transcendental entre sujeito e objeto”²³⁹.

Segundo Torres Filho, Fichte enfatiza a função da imaginação para o sistema crítico. Ao invés de produto da separação radical entre receptividade e espontaneidade, condição de possibilidade de toda síntese entre os pólos opostos do conhecimento, em poucas palavras, expressão da sujeito-objetividade; isso porque é ela que possibilita uma síntese primordial, síntese que evita o dogmatismo na necessária postulação de uma coisa-em-si. Ela não é enxergada como positividade²⁴⁰, como também não é apenas um conceito operatório; com Fichte ela ganha um sentido. “Na *Doutrina-da-Ciência* elas [as categorias] nascem do mesmo lance que os objetos e —pois somente assim estes se tornam possíveis— no próprio terreno da imaginação’. Isso deverá liberar o idealismo transcendental de toda

²³⁸ Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 101.

²³⁹ Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 87.

²⁴⁰ Cf. Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 91.

ambigüidade, eliminando qualquer recurso à receptividade e à noção de uma coisa em si para explicar o dado”²⁴¹.

Longe de adotar um idealismo radical que fundaria no entendimento todo o conhecimento, dissolvendo nele a imaginação, o que seria a posição especularmente inversa à daqueles que atribuem ao sensível o fundamento último de nosso conhecimento (renunciando aos avanços da filosofia crítica), Fichte vai posicionar esse momento fundamental de síntese apenas como exposição do princípio fundamental, indizível. “A finitude não pode ser a instância última e fundamental, e é precisamente a imaginação que vai permitir explicá-la: daí a idéia de uma produção originária da objetividade pela imaginação. Mas o princípio continua a ser aquela sujeito-objetividade inacessível ao conceito, e a imaginação é apenas uma de suas *exposições* necessárias”²⁴².

A imaginação coloca-se como fundante de todo o domínio teórico por ser expressão de um incondicionado indizível, só porque é preciso que seja posta também uma dimensão prática da filosofia na qual ela sempre está implicada. “De fato, —diz Torres Filho— a complementaridade entre o conceito e a intuição —que constitui o fundo sobre o qual se formula a questão dos juízos sintéticos *a priori*— situa-se exclusivamente no nível que Fichte define como teórico. E a teoria —como doutrina do conhecimento- é apenas uma ‘propedêutica’ da filosofia total, que deve comportar também uma doutrina da ação e fundar-se em uma unidade de ambas. A ‘parte teórica’ da filosofia é suficiente apenas para dar conta da representação sem postular uma passividade do eu. [...] Mas é em si mesma incompleta; não pode dar conta de si mesma, já que depende de um princípio que está além dela: a posição do não-eu”²⁴³. O fato de existir algo puramente posto, mas fora do seu alcance levará a imaginação para esse outro domínio. “ ‘A imaginação oscila em geral entre objeto e não-objeto, por força de sua essência. Ela é fixada a não ter nenhum objeto, significa: a imaginação (refletida) é inteiramente aniquilada, e esse próprio aniquilamento, esse não ser da imaginação é por sua vez intuído pela imaginação (não refletida, e que por

²⁴¹ Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo. Ática. 1975. p.90-1.

²⁴² Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo. Ática. 1975. p.99.

isso não chega à consciência clara)’. É nesse sentido que se pode dizer que a intuição intelectual é imaginação: na medida em que é negação da imaginação, suspensão de seu ato e, com ele, de toda objetividade e da distinção concomitante entre teoria e prática”²⁴⁴.

Buscando um fundamento para o saber humano, encontra a impossibilidade de qualquer saber teórico se “não há nele [no homem] um poder prático. [...] A possibilidade de toda representação se funda nesse último”²⁴⁵. Isso não elimina a distinção entre o domínio prático e o teórico, como vimos, mas insere distinções em relação ao projeto crítico kantiano.

Fichte e Hegel julgam estar no terreno do esquematismo kantiano a melhor maneira de unificar o lado intelectual e o sensível em suas filosofias. O próprio Kant teria demonstrado essa trilha ao propor uma representação produzida pela imaginação, “homogênea de um lado, com a categoria e, de outro com o fenômeno, tornando possível a aplicação da primeira ao último. Essa representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e não obstante intelectual, e de outro sensível. Tal representação é o esquema transcendental”²⁴⁶.

O que expressa a imaginação transcendental? A possibilidade (nossa) de que qualquer apresentação seja acompanhada de uma posição. O sentido do começo da *Grundlage* é indicar esse vínculo.

2.3 O começo da ciência na *Grundlage*

Fichte inicia sua *Grundlage* defendendo a tese de que a tarefa filosófica por excelência consiste em “procurar o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano”. Os primeiros seis parágrafos pretendem mostrar o sentido do começo da *Doutrina-da-Ciência*, da primeira sentença da *Grundlage*, isto é, “que temos que procurar o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente

²⁴³ Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 104-5.

²⁴⁴ Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 115.

²⁴⁵ Fichte apud Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p.120.

²⁴⁶ Kant, I., *Crítica da Razão Pura*, Pensadores, Abril, p. 145.

incondicionado, de todo saber humano.” O que é feito na segunda parte desse primeiro parágrafo da *Grundlage*? Algo que parece ser uma dedução em dez passos que poderia ser acusada de inconsistente, falsa ou circular, uma vez que ao cabo dos dez passos chegar-se-ia ao que deveria aparecer “no topo de uma doutrina-da-ciência”; afinal das contas, o topo da ciência não é o incondicionado? Não deveria vir, ele mesmo, então, no início de qualquer dedução?

Observemos esses dez passos mais detidamente. O texto parte da determinação de um fato qualquer da consciência, e já indicou nos seis parágrafos precedentes a intenção de chegar a mostrar com isso o estado-de-ação que deve estar no fundamento da *Doutrina-da-Ciência* inteira. O fato qualquer da consciência, isto é, o primeiro dos dez passos que pretendemos seguir, é a proposição ‘ $A \text{ é } A$ ’. Diz Fichte:

“A proposição ‘ $A \text{ é } A$ ’ é aceita por todos e aliás, sem a mínima hesitação: é reconhecida como plenamente certa e estipulada.

Se porém alguém exigisse uma prova dela, ninguém se aplicaria a uma tal prova, e sim afirmaria que essa proposição é certa, *pura e simplesmente*, isto é, *sem nenhum outro fundamento*; e ao fazê-lo, sem dúvida com o assentimento geral, está conferindo a si a faculdade de *pôr algo pura e simplesmente*”

Para quem considera esses dez passos sob a lente da mera averiguação miúda pelo sentido, ‘ $A \text{ é } A$ ’ seria ele próprio o primeiro princípio do qual derivam-se todas as outras teses do livro, ainda por vir. Aparentemente, a escolha não poderia ser mais apropriada, pois foi escolhido um primeiro princípio sobre o qual não parece haver dúvida possível. Todos reconheceriam essa proposição como certa e estipulada, isto é, evidente. Inclusive, por que a respeito dela não cabe prova possível. Certamente, ao ler assim esse primeiro passo esqueceríamos do final da passagem que asseve que qualquer pessoa que aceite ‘ $A \text{ é } A$ ’ como proposição verdadeira deveria aceitar também o fato de que isso significa conferir a si mesmo a “faculdade de pôr algo pura e simplesmente”.

Isso parece ser realmente o que importa no primeiro ponto estabelecido por Fichte, o que se demonstra no primeiro passo do segundo ponto, que se segue, iniciando justamente com o significado dessa ‘posição’. Assim, a primeira tese exposta não é ainda o primeiro princípio que se procura. Colocá-lo agora servirá para deixar claros outros pressupostos de qualquer regra lógica. ‘ $A \text{ é } A$ ’ significa, diz Fichte, ‘ $A=A$ ’, pois essa é a significação da cópula lógica. Tomar ‘ $A=A$ ’ como evidente, como veremos, é o que

importará. Importa a ação que está relacionada com essa evidência, não a proposição que a exprime. A passagem parece imediata, mas traz em si uma série de mediações, algumas das quais o próprio autor aponta. Ao asserir evidência à fórmula citada, confere-se “a si, a faculdade de pôr algo pura e simplesmente.” ‘ $A=A$ ’ não é o mesmo que A é. Há uma diferença entre o que significa dizer ‘ser’ no sentido de uma cópula lógica, isto é, como predicação, e o sentido que tem essa mesma palavrinha como posição absoluta.

Essa diferença é necessariamente a suposição da qual se parte, necessária para que se faça a construção das distinções por vir. Como essa diferença é construída? Em primeiro lugar através da identificação de ‘ A é A ’ com ‘ $A=A$ ’. Essas duas formulações do princípio de identidade parecem ter o mesmo sentido, se consideradas sob o ponto de vista estritamente lógico. Desse ponto de vista, a partícula ‘é’ é apenas aquilo que põe o predicado com referência a um sujeito²⁴⁷.

A distinção entre ‘ A é algo’ e ‘ $A=A$ ’ não é, nessa suposição, estritamente lógica. Logicamente a distinção é óbvia. Ao dizer que ‘ A ’ é igual a ‘ A ’, nada tenho a declarar sobre o que ‘ A ’ de fato seja. Nem mesmo declaro que ele seja algo. Declaro simplesmente que se algo (ainda totalmente indeterminado) é posto, é posto identicamente a si mesmo. Mesmo que ‘ A ’ seja algo manifestamente falso, ou até impossível, a validade da fórmula ‘ $A=A$ ’ permanece. O exemplo de Fichte no texto remete ao espaço incluído por duas linhas retas: mesmo que a proposição ‘ A é’ seja ‘manifestamente falsa’, a proposição ‘ $A=A$ ’ ‘permanece sempre correta’.

Não obstante, distinguir ‘ $A=A$ ’ de ‘ A é algo’ não é tão complexo quanto distinguir essas duas proposições de uma asserção do tipo ‘ A é’. As duas primeiras proposições continuam a ter relações puramente lógicas entre si. Qualquer proposição, no caso, qualquer sentença formulada em termos da tradicional definição da lógica aristotélica para todo enunciado, ‘ S é P ’, refere-se diretamente à proposição de identidade. Pode-se atribuir algo a alguma coisa se e somente se essa coisa permanecer (em algum sentido) idêntica a si mesma.

Do ponto de vista puramente lógico, ‘ A é A ’ é o fundamento a partir do qual se pode dizer que A é B , C , D , etc., onde B , C , D , E são possíveis predicados de A . Partamos da primeira das distinções aristotélicas com vistas a formalizar a estrutura lógica do

enunciado. Nesse exemplo genérico acima, ' $A=A$ ' só é diferente de A é algo (B, C, D, E), pois o segundo A (em ' $A=A$ ', ou ' A é A ') difere de B, C, D e E. Que diferença pode-se dizer que há entre eles? Bem, quando se diz que o espaço limitado por duas retas = (é) o espaço limitado por duas retas, não se acrescentou nada ao conceito do sujeito proposicional A . Mas a proposição tem um significado, mesmo que não se acrescente nada ao sujeito lógico. Esse significado diz respeito à relação lógica entre os termos na proposição. Por essa proposição põe-se o seguinte: "se A é, então A é. Por conseguinte, a questão não é, de modo nenhum, se A é, ou não. Não é questão do *conteúdo* da proposição, mas meramente de sua *forma*; não daquilo *de que* se sabe algo, mas daquilo *que* se sabe de um objeto qualquer, seja ele qual for." A própria proposição de identidade põe a forma, a relação lógica necessária entre os termos, em uma proposição.

2.4 O começo real

A passagem fichtiana do início da *Grundlage* tematiza justamente a necessidade de deslizamento do sentido da palavra ser, de ser tomado como vínculo, para ser tomado como posição. A reflexão inicial da *Grundlage* trata de deixar clara a importância do conceito de identidade para o sistema da ciência, ao mostrar que esse conceito não pode ser totalmente expresso pela doutrina kantiana.

Como para Kant o juízo depende, em última análise, da determinação da relação entre conceito e objeto e como o valor dessa relação é limitado pela experiência possível, mesmo quando não há um objeto determinado, o limite do juízo é o limite dado pelas possibilidades de conexão entre representações. Para Fichte, não há como interpretar o travejamento feito pelas representações como a necessidade de dupla garantia na referência do mundo às coisas e vice-versa.

"[...] Em nossa discussão mesmo verificou-se que não é a proposição $A=A$ que funda a posição *eu sou*, e que muito pelo contrário, é esta que funda aquela.

Se, na proposição *eu sou*, se faz a abstração de seu conteúdo determinado, o eu, e se toma a mera forma que está dada com aquele conteúdo, *a forma da consequência do estar-posto ao ser*, como deve ocorrer para os fins da lógica, obtém-se como *princípio da lógica*, a proposição $A=A$, que somente pela *Doutrina-da-Ciência* pode ser demonstrada e determinada. *Demonstrada*: $A=A$, porque o eu que pôs A é igual àquele em que A está posto; *determinado*: tudo o que é, é apenas na medida

²⁴⁷ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B626-7.

em que está posto no eu e nada é fora do eu. Nenhum A possível na proposição acima (nenhuma coisa) pode ser algo outro, que não algo posto no eu.

Se, além disso, se faz abstração de todo julgar, como agir determinado, e se considera apenas a *maneira-de-ação* do espírito humano em geral, dada por aquela forma, tem-se a *categoria de realidade*. Tudo a que a proposição $A=A$ é aplicável tem, *na medida em que ela lhe é aplicável*, realidade. Aquilo que, pelo mero pôr de uma coisa qualquer (de algo posto no eu), está posto, é nela realidade é sua essência”²⁴⁸.

Fichte afirma o direito à aplicação da categoria da realidade, como presente pura e simplesmente em nós, derivado do eu. Assim, deve-se mostrar que as coisas são “na medida em que o eu é”, isto é, que é do eu que deriva sua realidade. Segundo Lebrun, um dos sinais da posição anti-metafísica kantiana está na recusa de que exista um sentido para o conceito de realidade que não seja dado categoricamente. Assim, Fichte traz à teoria do juízo e da representação kantiana, um novo aspecto.

Ao analisar os primeiros parágrafos da *Doutrina-da-Ciência* fichtiana de 1794, Torres Filho mostra justamente como Fichte explora o problema do primeiro princípio exposto na Crítica da Razão Pura. Ao remeter à seção quarta do capítulo terceiro do ‘Ideal da Razão Pura’, quando Kant critica à prova ontológica da existência de Deus²⁴⁹, Torres Filho mostra a ênfase que Fichte coloca na distinção entre ‘ser como predicado’ e ‘ser como posição’ presente no juízo. Essa distinção permite a Fichte dirimir a ambigüidade entre os sentidos da palavra ser em uma distinção transcendental, que mostra o fundamento de toda *Tatsache* em uma *Tathandlung*, instituindo o que Fichte chama de um ‘círculo inevitável’, que permite que se parta de um fato da consciência (que na verdade é qualquer) para o estabelecimento do princípio supremo, que já estava expresso nele. ‘Ser’ simplesmente, sem determinações que lhe sejam associadas é o que permite estabelecer a

²⁴⁸ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrsg. I. H. Fichte, Band I, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 99; *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R., p.47-8 grifo meu.

²⁴⁹ ‘Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus’. Kant, I., *Crítica da Razão Pura*, B626. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrsg. I. H. Fichte, Band I, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 93; *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R., p.44, N.T. 12

passagem desse fato de consciência ($A=A$) para a identidade entre sujeito e objeto²⁵⁰ (em ‘ A é A ’, ‘ A é’ ora como sujeito —Eu— e como predicado —meu). Através desse regresso, dessa busca pela gênese de todo fato da consciência Fichte dá sentido à lógica geral e a tudo o que dela pode ser derivado através de uma atividade primeira, ela mesma posição que garante toda posição²⁵¹.

Depois de estabelecida a primeira posição (quando passa a operar a reflexão, através da indicação de que o $Eu=Eu$ é a primeira fórmula do sistema, pois é a única que, sob a forma da identidade, indica uma origem incontestável), é determinado que o domínio a respeito do qual estamos tratando não é apenas o proposicional, que a *Doutrina-da-Ciência* já demonstrou ser derivado de uma acepção primordial de ser. Ora, a garantia de que haja algum sentido falar em ser como posição não pode estar em nenhuma proposição. A garantia deve ser o fato de que sou Eu que julgo, que ponho o que quer que seja. “Isto é, exprimindo-o bem popularmente: eu, aquele que põe A no lugar do predicado em decorrência de o mesmo ter sido posto no sujeito, sei necessariamente de meu pôr de que sou sujeito, portanto de mim mesmo, intuo reflexivamente a mim mesmo, sou para mim mesmo”²⁵².

Se $A=A$ for uma proposição certa, também deve ser “Eu sou”, pois sou Eu que ponho a conexão expressa por $A=A$. Isso é, o fato (*Tatsache*) de que sou é fundamento de explicação de todos os fatos da consciência que se refiram à experiência. O fato de que $X=Eu$ sou (que exprime que a conexão se dá para mim, e em mim!), não é deduzido de $A=A$, ao contrário, é sua garantia. $A=A$ só tem conteúdo sob uma condição (de que A seja

²⁵⁰ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrgb. I. H. Fichte, Band I, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 96; *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R., p.46, N.T. 14.

²⁵¹ Isso fica claro nos primeiros princípios da doutrina da ciência, especialmente na argumentação a respeito do primeiro princípio; a meio caminho da exposição do primeiro princípio, que deveria estar no topo da doutrina-da-ciência, Fichte diz: “Por essa operação já chegamos desapercibidamente à proposição: *eu sou* (não decerto como expressão de um *estado-de-ação*, mas como expressão de um *estado-de-coisa*). Pois. X está posto pura e simplesmente; isso é *estado-de-coisa*, é fato da consciência empírica. Ora. X é igual à proposição eu sou eu; por conseguinte, esta também está posta pura e simplesmente.” *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrgb. I. H. Fichte, Band I, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971. p. 94; *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R., p. 45.

²⁵² Fichte, *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R., p. 45, N.T. 13, grifo meu.

posto, para que A seja). Eu sou Eu vale segundo a forma (e só por isso garante qualquer conexão entre representações) e segundo o conteúdo (uma vez que o Eu é posto em qualquer fato), incondicionadamente. Ora, a garantia de todo juízo não pode ser condicionada, por isso não pode ser, ela mesmo um juízo, nem mesmo pode ser ela provada, no sentido estrito do termo.

O Eu é condição de todos os fatos da minha consciência, inclusive do fato fundamental de que $A=A$. Porquê? Porque é capaz de julgar e, mais do que isso, é o único capaz de conectar representações entre si, mesmo quando não há objeto dado a ele. Ou seja, as condições de possibilidade de um fato (entendido como conexão entre representações) são dadas pela possibilidade de uma ação do espírito, de pôr alguma coisa. O primeiro princípio, desse modo só pode ser o inexplicável pôr pura e absolutamente. É “caráter puro da atividade em si”²⁵³. Inexplicável, mas incontestável para todo aquele que entende efetivamente qualquer coisa, isto é, que consegue construir (pela imaginação) um acontecimento²⁵⁴. Assim, (como se provará pela *Doutrina-da-Ciência* completa²⁵⁵, o fundamento de cada uma das minhas conexões entre representações não está na remissão a um princípio proposicional, como se se buscasse a hipótese primeira da qual um silogismo derivou uma conclusão.

Então, de que decorre o fato de que Eu sou, isto é, de que a conexão entre o Eu que é posto e o Eu que é corresponde a uma identidade e não a uma subjuntiva? De que o objeto da ação judicativa que acompanha qualquer fato (*Tatsache*) da consciência, no caso do fundamento de todos esses fatos da consciência, é sua própria ação; “Esta proposição fundamental (*Grundsatz*) — o eu põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio

²⁵³ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrgb. I. H. Fichte, Band I, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 96-7 ; *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R., p. 46.

²⁵⁴ Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 134.

²⁵⁵ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrgb. I. H. Fichte, Band I, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 96-7 ; *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R., p. 46.

ser — é a expressão verbal desse princípio incondicionado ‘no topo de uma doutrina-da-ciência’. Formula um *estado-de-ação* (*Tathandlung*)”²⁵⁶.

Depois disso Fichte faz a passagem para o segundo princípio, igualmente incondicionado. Hegel comenta a relação entre posição e contraposição, como atividades incondicionadas, opondo-se à solução fichtiana: “O fundamento (*Grundlage*) dessa contraposição absoluta não deixa às tarefas (*Geschäfte*) lógicas [...] outra síntese imanente que não a da identidade-do-entendimento, repetir A até o infinito; entretanto ela [a síntese] mesma precisa, para a repetição, de um B, C, etc., nos quais o A repetido possa ser posto”²⁵⁷. Hegel critica o limite da solução fichtiana, mas admite a propriedade do ponto de vista da *Grundlage*.

Ora, desde que, como vimos, o primeiro parágrafo da *Doutrina-da-Ciência* não está preocupado em deduzir a Ciência de um princípio, o que se vê entendendo a apresentação dos dez passos iniciais não como um silogismo bem formado, mas como a tentativa de Fichte (nos termos de Torres Filho) de provocar a reflexão, os precedentes dessa ‘pseudo-dedução em dez passos’ ganham peso e dão o sentido mesmo à segunda parte do primeiro parágrafo. Trata-se de estabelecer a origem de todos os princípios enunciativos, não de procurar um início na série dos incondicionados.

Assim, a tarefa que Fichte se propõe a levar a cabo, não se distingue aparentemente da tarefa hegeliana. Afinal, quando lemos a pergunta com a qual se abre o primeiro livro da *Lógica do Ser* (“Com quê se tem de fazer o começo da ciência?”), a busca que explicitamente Hegel se impõe, na *Ciência da Lógica*, não é diferente da busca almejada pelo caminho que a *Doutrina-da-Ciência* pretende determinar e que o *Differenzschrift* inaugura. Ao dizer, no início da *Doutrina-da-Ciência*, que não se pode conseguir uma prova para a proposição $A=A$, se a consideramos como certa e estipulada²⁵⁸ corresponde à impossibilidade, detectada por Hegel no *Differenzschrift*, de um sistema em procurar na

²⁵⁶ Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 179.

²⁵⁷ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 27.

²⁵⁸ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrgb. I. H. Fichte, Band I, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 92-3 ; *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R., p. 44.

série das causas uma primeira proposição incondicionada. A primeira distinção feita pela *Doutrina-da-Ciência* nos passos analisados acima é a distinção entre o que diz uma proposição e o que significa a sua asserção por uma consciência. Essa distinção, em conjunto com a idéia de que há um domínio anterior ao proposicional, no qual esse domínio, cujo princípio básico reside na aceção de ‘ser’ como simples vínculo entre representações, baseia-se.

2.5 Fichte insuficiente

Hegel, no *Differenzschrift*, usa a *Grundlage* como guia, mas não segue as soluções que ela aponta. A letra hegeliana aponta, na análise das teses da *Grundlage*, para o insucesso de Fichte ao colocar em questão a possibilidade de se estabelecer um princípio: “Na *Doutrina-da-Ciência*, Fichte escolheu a forma do princípio (*Grundsatz*) para a apresentação dos princípios de seu sistema, forma cujos inconvenientes foram tratados acima”²⁵⁹. Apesar de citado, Fichte não é, como vimos, o principal atingido por esse argumento. Aqui Hegel sequer expõe as dificuldades do princípio fichtiano; com essa crítica, Hegel opõe-se principalmente às críticas levantadas pelos detratores da *Doutrina-da-Ciência*. Desse modo, criticará a *Doutrina-da-Ciência* só depois de ter ficado claro que ela é o fio condutor correto para a leitura de Kant.

A crítica à busca de um incondicionado que diz respeito a Fichte não é a mesma que atinge o dogmatismo. O cerne da crítica específica a Fichte reside em que, se um princípio exprime o absoluto validamente para o pensar, então, ou bem a igualdade simples de forma e matéria está posta e se exclui o princípio da desigualdade delas, e a proposição fundamental é só deficiente e exprime apenas uma abstração, um conceito do entendimento, ou então forma e matéria estão contidas nessa proposição “como desigualdade, e a proposição é ao mesmo tempo analítica e sintética, e é assim o princípio de uma antinomia”²⁶⁰. Um tal princípio não é uma proposição e deve ser assumido como antinomia.

²⁵⁹ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 37.

²⁶⁰ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 24.

O principal ponto cego da doutrina fichtiana estaria em não conceber essa oposição como unidade originária, ainda que a admita como resultado (como realização de liberdade)²⁶¹.

A estrutura da argumentação contra Fichte mostra, então, que o descuido do autor da *Doutrina-da-Ciência* não estaria em ignorar a impossibilidade de prova de um primeiro princípio (*Grundsatz*) e o possível recuo ao infinito dessa procura, mas sim na sua tentativa de solucionar esse dilema. A solução fichtiana crê ter resolvido através da instituição dos três princípios absolutos da Doutrina-da-Ciência, o dilema do começo do filosofar, ao estabelecer como absoluto uma atividade primordial (*Tathandlung*). Para tanto transforma a filosofia em uma tarefa infinita²⁶².

A principal crítica hegeliana, no *Differenzschrift*, parte da seguinte questão: O que determina que tenhamos que iniciar (pelo dever, portanto) a procura pelo “princípio absolutamente primeiro...”? A tarefa filosófica é determinada por um dever: “Temos de procurar o princípio absolutamente primeiro...”, vale dizer, desde que se trata de investigar os modos pelos quais “a filosofia deve elevar-se ao estatuto de ciência evidente”. Para tanto, é preciso aprofundarmo-nos a ponto de chegar ao fundamento de qualquer disciplina que se julgue científica. A crítica hegeliana incide sobre o fato de que a filosofia reste como tarefa infinita de reconexão entre o absoluto e o múltiplo. Se para Hegel deve haver necessidade na construção do sistema da ciência, a procura por uma unificação —que não é pressuposta mas construída— com o sistema, essa preocupação também é fichtiana, quando esse diz que o princípio não pode estar provado como o é um teorema lógico, nem pode estar no topo do sistema como um axioma. Afinal, para Fichte, a tarefa infinita da filosofia nada mais é do que construção do sistema: “A comunicação, através de uma construção sistemática, de algo que está além de toda figuração, que está na vida e não em imagem, exige esse paciente trabalho de mediação [feita pela letra]: [...] já impacientar-se, não respeitar essas mediações, não obedecer a elas, é tornar-se incapaz de ter acesso a elas, é tornar-se incapaz de ter acesso ao espírito e desconhecer o ‘verdadeiro princípio da

²⁶¹ Cf. Henrich, D., “La découverte de Fichte”, in *Revue de Métaphysique et de morale*, n° 2, abril-junho de 1967, pp. 154-169, p. 168.

²⁶² Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975.

doutrina-da-ciência”²⁶³. Ora como é possível ter acesso a esse domínio não figurativo?; não é esse também o problema que assombra Hegel durante todo percurso de sua vida? Afinal, não é esse o problema apontado por seus discípulos, por Fulda, por Henrich ao descrever o acesso à ciência lógica hegeliana?

A leitura hegeliana da *Doutrina-da-Ciência* de Fichte é a de que esse último formula o princípio da especulação atendo-se ao puro pensar de si mesmo, sob a forma da identidade ‘Eu=Eu’, que exprimiria uma proeminência da vontade. Essa anterioridade do princípio considerado como Eu=Eu, para Hegel evidencia a primazia que se deve dispensar ao uso da razão. A jurisdição determinada pelo uso da razão tem como único fim assumir as oposições fixadas, ignorando a simples contraposição como insuficiente. Se não dispensamos à razão o grau necessário de independência em relação ao domínio no qual o entendimento rege a razão não seria capaz de cumprir com êxito o seu papel e as próprias operações intelectuais perderiam sentido. “Ela [a razão] contrapõe-se à contraposição e à limitação”²⁶⁴. A razão mesma é capaz de ser responsável pela produção (no entendimento) de uma imagem de totalidade, que não chega a desfazer o ato de fixar contrapostos —ato que é propriamente intelectual- para explicar a origem desse ato mesmo. A filosofia tem como tarefa mostrar que a reflexão é capaz de captar o absoluto e que ela traz consigo “a possibilidade de ser sintetizada à intuição absoluta e ser, subjetivamente, para si, tão completa quanto o é seu produto, o absoluto construído na consciência. [...]. A reflexão isolada, como pôr de contrapostos, seria um suspender (*aufheben*) do Absoluto: ela é a faculdade do ser e da restrição (*Beschränkung*), mas a reflexão, nessa medida, aniquila-se a si mesma e a todo ser e todo restrito (*Beschränkte*), enquanto o relaciona [o ser] ao absoluto; ao mesmo tempo, entretanto, mesmo através de sua relação com o absoluto, o restrito tem uma consistência (*Bestehen*)”²⁶⁵.

A tarefa do filósofo seria a de mostrar em que consiste essa relação. É o que Fichte teria tentado, ao postular a relação direta entre *Tathandlung* e *Tatsache*, através da

²⁶³ Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 135.

²⁶⁴ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke, Band 4, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 13.

atividade da imaginação. Assim, trata-se de mostrar como (portanto construtivamente) é possível que os produtos do entendimento estejam em referência ao absoluto, i.e., como é possível que o absoluto seja construído para a consciência. Para Hegel, a tarefa da *Grundlage* consistia exatamente em obter a demonstração do mundo finito a partir de um princípio absoluto; entretanto Hegel não vê como seria possível, ao fim do percurso, cumprir a tarefa, instituída no início da *Doutrina-da-Ciência*, de construção do absoluto.

3. A razão como desvelar da aparição

O início da *Grundlage* procura apresentar uma instância linguística antepredicativa, condição mesmo de toda representação. A tentativa hegeliana de descrever um domínio anterior à predicação reflete-se na equivocidade da noção de reflexão, na advertência preliminar à *Diferença entre os sistemas de Fichte e de Schelling*. De um lado o termo aparece como pôr de contrapostos, operação intelectual que opera no nível da restrição e como operação racional da consciência, como construção de um vínculo entre essas operações reflexivas limitadas e o absoluto. De outro lado reflexão é dita razão. Hegel adverte para que não confundamos as duas. “Se o pensar não é posto como atividade absoluta da razão mesma, para a qual não há contraposição, isto é, se não é posto como um refletir no qual se abstrai a contraposição, então esse pensar que abstrai não pode sequer sair do entendimento para chegar à lógica, que a razão deve conceber em si mesma”²⁶⁶.

A reflexão que se refere ao absoluto é razão, razão que pode levar o entendimento a produzir uma totalidade objetiva, através do que o entendimento é levado a completar as limitações dos contrapostos, estabelecendo as condições das restrições. Assim, o entendimento é levado a completar as limitações, sem nunca consegui-lo, indefinidamente. A reflexão, desse modo, enquanto algo que opera propriamente no nível do entendimento, é também a construção dessa aparição (*Schein*) da razão, esse caminho em direção a uma totalidade limitada. Todo conceito que o entendimento produz é determinado, e o determinado tem frente a si e atrás de si um indeterminado. Desse modo, além estabelecer a determinação completa dos objetos, o entendimento passa a buscar a união entre

²⁶⁵Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 16-7.

²⁶⁶Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 18.

determinado e indeterminado, em uma contraposição não unificada, só como tarefa, que o seu pôr e determinar não terminam nunca. No “pôr e no determinar mesmo, jaz um não-pôr e um indeterminado, logo, trata-se de novo e sempre da tarefa mesma de pôr e determinar”²⁶⁷.

A razão é potência negativa, é a negação do próprio ato de refletir, de pôr e contrapor. Essa posição da reflexão no âmbito do entendimento não pode ser confundida com o puro pôr, sem nenhuma contraposição, ato da razão. No regime da finitude, a razão é contraposta à finitude objetiva, sendo infinitude objetiva; ela se submete aos interesses alheios. Nesse domínio finito, o mundo da liberdade aparece tão-somente como contraposto ao mundo objetivo. Através dessa representação o reino da finitude refere-se ao absoluto, entretanto, a razão é convertida em algo próprio do entendimento e sua infinitude torna-se subjetiva quando é posta em uma contraposição. A reflexão, enquanto é restrita, é no máximo a construção de uma tarefa ideal; a razão só aparece (*schein*) de maneira limitada. Só enquanto ela se refere ao absoluto a reflexão é razão propriamente dita²⁶⁸. “A reflexão como faculdade do finito e o infinito contraposto a ela [reflexão] estão sintetizados na razão, cuja infinitude capta em si o finito”²⁶⁹.

3.1 A filosofia como necessidade

Há, então, com a referência da reflexão contrapositiva ao absoluto, a construção de uma necessidade de passagem do modo de funcionamento da reflexão no registro da contraposição ao modo de funcionamento da reflexão no registro da pura posição. Em Fichte, segundo o *Differenzschrift*, isso ocorre pela transformação do infinito em tarefa infinita a ser cumprida, ou seja, através da posição de um infinito determinado pela forma da contraposição. O entendimento busca, sem nunca conseguir, completar os limites postos por ele mesmo, na medida em que é faculdade da limitação. “Cada ser, porque está posto. é

²⁶⁷Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 17.

²⁶⁸Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 19.

²⁶⁹Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 18.

um contraposto, condicionado e condicionante; o entendimento completa essas restrições (*Beschränkungen*) suas através do pôr as restrições contrapostas como condições”²⁷⁰.

Nesse domínio, qualquer ser (ser ainda em um sentido fraco) está sujeito à seqüência das condições e à regra da identidade. O sistema kantiano começa a ser posto de cabeça para baixo. Se Kant acusa o metafísico de misturar na análise lógica do juízo, considerações sobre as coisas mesmas, se para Kant tudo o que é produzido pela regra da identidade revela apenas uma abstração, na pura vacuidade dos juízos analíticos, para Hegel a lógica é propriamente aquilo que fundamenta tudo o que está sob o limite do condicionado. Com Kant e com o idealismo alemão, diz Lebrun, a lógica vai ser contestada enquanto origem de pressupostos filosóficos. Mas enquanto Kant reserva à matemática o papel de “*organon* válido em seu domínio”, retirando da lógica qualquer “qualificação metódica em qualquer domínio que seja”²⁷¹, Hegel reserva à lógica formal papel igualmente negativo, mas ainda útil em um aspecto, “método geral das ciências finitas”, fazendo da lógica do finito o *organon* das ciências²⁷². Isso equívale a acusar Kant de supor que o conhecimento é mero instrumento²⁷³.

A utilidade da lógica geral tem, já no *Differenzschrift*, um limite preciso. É certo, que qualquer sistema finito — seja ele científico, seja metafísico-dogmático, seja empirista (que também é só dogmatismo) — bem construído (que não contenha em si contradições) baseia-se na lógica geral. Esse é o uso da lógica. É impossível constituir um sistema filosófico que dê conta da totalidade do saber, um sistema da ciência, sem que haja raciocínio, apenas a partir da pura contraposição, do mero tatear empírico, da objetividade restrita às derivações do princípio de identidade. Esse limite leva a filosofia da época à necessidade (*Bedürfnis*) de buscar fundar-se no absoluto. A tarefa positiva da *Crítica da Razão Pura* é desfazer a ilusão necessária à qual o entendimento é levado, ao querer conhecer os objetos em si mesmos. Para Hegel a mesma ilusão será a porta de entrada do entendimento no sistema da ciência.

²⁷⁰Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.17.

²⁷¹ Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 69 e nota 15

²⁷² Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 69 e nota 15

A interpretação hegeliana da revolução transcendental conduz à isso; “Porque a referência dos restritos ao absoluto é múltipla, uma vez que os restritos o são também. o filosofar tem que partir para pôr essa multiplicidade, como tal, em relação [*Beziehung*]; daí tem que surgir a necessidade (*Bedürfnis*) de produzir uma totalidade do saber, um sistema da ciência”²⁷⁴. Diferentemente de Fichte, para Hegel o início do filosofar impõe-se. Não é um dever moral, mas uma necessidade racional. Com isso pode-se entender melhor a crítica à *Grundlage*. Hegel não aceita a idéia de que o início do sistema da ciência não seja necessário. Sem esse início não há propriamente raciocinar. “A necessidade (*Bedürfnis*) da filosofia pode satisfazer-se em estar ela atravessada em direção ao princípio de aniquilação (*Vernichtung*) de toda contraposição fixada e da relação dos restritos (*Beschränkten*) ao absoluto; essa satisfação (no princípio da identidade absoluta) encontra-se na filosofia em geral”²⁷⁵. Ora, essa reflexão hegeliana nos remete (necessariamente) para algo que está além da experiência. Não basta que na ciência se demonstre transcendentalmente a validade do uso do entendimento. É preciso saber que remissões cada um dos sistemas finitos faz ao absoluto, o que a lógica formal não permite.

“Certamente, diz Hegel, a intuição (*Anschauung*) é o postulado pela razão, mas não como um restrito (*beschränktes*), mas em direção ao preenchimento da unilateralidade da obra da reflexão, não que permaneçam contrapostos, mas que sejam um. Vê-se, sobretudo, que toda esse modo de postular só tem o seu fundamento (*Grund*) no fato de que se partiu da unilateralidade da reflexão: é preciso (*bedarf es*), para o preenchimento dessa sua deficiência, que essa unilateralidade postule o contraposto que está excluído dela. A essência da razão, entretanto, nessa perspectiva, obtém uma posição enviesada, pois aqui ela aparece (*erscheint*) como algo que não se basta a si mesmo, mas como um necessitado. Porém, quando a razão se reconhece como absoluto, com isso, então, começa a filosofia, com aquilo que finda naquele modo que procede da reflexão (*Reflexion*): com a identidade entre idéia e ser; a razão não postula a primeira, pois ela põe ambos imediatamente com a absolutidade e a absolutidade da razão não é outra do que a identidade de ambos.”²⁷⁶

²⁷³ Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 76

²⁷⁴ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke, Band 4, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.30.

²⁷⁵ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke, Band 4, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.30.

²⁷⁶ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke, Band 4, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 29.

O entendimento traz em si a necessidade de completar-se, de determinar-se completamente. Essa tarefa não pode ser nunca alcançada, pois ele se define pelo ato de contrapor. Daí surge o viés pelo qual Hegel critica Fichte, através da censura à busca, pelo entendimento, de um primeiro princípio absoluto. O incondicionado deve estar além do entendimento e funcionar como uma posição pura, um puro pôr da razão sem contraposição²⁷⁷. Para entender melhor essa diferença de jurisdição cumpre entender a afirmação do *Differenzschrift* de que um refletir no qual se abstrai a contraposição não poderia sequer chegar à lógica se o pensar não está posto como atividade absoluta da própria razão.

O raciocínio envolvido no argumento é o seguinte; a lógica geral é uma abstração de todo o conteúdo, diz respeito à forma do pensar puro; a forma, que expressa o refletir como pensamento, é capaz da impropriedade e da ambigüidade de transformar uma infinidade em algo próprio do entendimento. Ora, para passar do entendimento, que opera através de contraposições, para uma reflexão abstrata sobre a posição e contraposição, seria preciso que o pensar estivesse posto como “a atividade absoluta da razão mesma”²⁷⁸.

3.2 Pensar como abstração

O puro pensar tem que ser considerado não apenas como elemento abstrato e formal que define qualquer saber ou conhecimento nosso, mas também como atividade e absoluto. Nisso reside a ambigüidade: pensar poderia bem ser tomado como o elemento formal que determina nosso conhecimento e nossos pensamentos determinados. O pensar é atividade e absoluto; assim sendo, é anterior ao entendimento e a qualquer pensamento determinado. Longe de ser uma pressuposição, esse preceito decorre da necessária instalação de um domínio antepredicativo, que, tendo como fio condutor a tentativa fichtiana de resolução dos problemas da lógica transcendental, orienta-se para a razão prática e para a reflexão, como tal. Assim, para mostrar os limites da filosofia transcendental Hegel distingue o pensar como elemento abstrato e o pensar como atividade absoluta, e coloca o preceito de que eles devem estar referidos necessariamente.

²⁷⁷Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.18.

²⁷⁸Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p.18.

Se os separamos, o que é pensar abstratamente? Isto é, se pensamentos determinados não são produtos, em alguma medida, do pensar posto como atividade absoluta da razão, então que tipo de abstração se poderia fazer para chegar às formas gerais do pensamento? No caso da lógica geral, esse, justamente, parece ser o caso, pois se a lógica prescinde de qualquer matéria e conteúdo, ela independeria de qualquer posição absoluta? Ou melhor, é possível existir uma tal reflexão que prescinde de uma posição absoluta originária?

Para o Hegel do *Differenzschrift*, a abstração lógica deve nos levar a considerar princípio de não-contradição como a forma geral de qualquer proposição. Hegel vê nessa fórmula que toda desigualdade é abstraída; desse modo, tal princípio, “para a reflexão formal que se expressa em proposições próprias ao entendimento só tem o significado de identidade-do-entendimento, unidade pura, isto é, uma unidade da qual se abstrai a contraposição”²⁷⁹. Na lógica geral todo juízo deve ser apresentado como fundado; é por isso que a recusa do *Differenzschrift* de que seja possível a qualquer sistema (finito) produzir em si mesmo um princípio incondicionado corresponde à recusa hegeliana da lógica geral como padrão para o pensamento.

O problema colocado, tanto pelo início da *Grundlage* fichtiana, quanto pelo *Differenzschrift* é o questionamento imposto pela reflexão transcendental com respeito a qualquer sistema. Mesmo um sistema dogmático coloca o problema do incondicionado. É preciso saber, em qualquer sistema, qual é o sentido de se buscar reconstituir a série das causas. Se se buscar a plena determinação do mundo, a reflexão será apenas exterior uma vez que o sistema terá que procurar fora de si mesmo aquele primeiro incondicionado.

Abstrair é, para o *Differenzschrift*, a desconsideração de qualquer contraposição e o mero olvidar a generalidade. Essa abstração só reconhece como válido o ponto de vista da identidade. O *modus operandi* da lógica geral é justamente o de restringir-se à identidade finita, que pode ser derivado do princípio de todos os juízos analíticos: nem mesmo a contraposição é suposta uma vez que para que haja contraposto seria necessário que houvesse a intervenção de um objeto. Na idéia de que um refletir no qual se abstrai a contraposição não poderia sequer chegar à lógica se o pensar não está posto como atividade

²⁷⁹Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 25-26.

absoluta da própria razão, Hegel supõe justamente que há um sentido mais profundo de identidade e de lógica. “Se, para a reflexão o princípio da filosofia deve enunciar-se em proposições formais, então não está suposto primordialmente como objeto dessa tarefa, como o saber, em geral, nada mais que a síntese do subjetivo e do objetivo, isto é, o pensar absoluto; entretanto a reflexão não permite expressar a síntese absoluta em uma proposição só, se, precisamente, essa proposição deve valer como uma proposição apropriada para o entendimento; a reflexão deve separar o que é um na identidade absoluta e expressar a síntese e a antítese separadas, em duas proposições, em uma a identidade, na outra a síntese”²⁸⁰.

A lógica pura e as doutrinas regidas pelo princípio de não contradição mal chegam a ser reflexão, na medida em que, ao abstrair a contradição, é incapaz de gerar qualquer conhecimento. Só assim a lógica prescinde de uma posição qualquer, enquanto é apenas o balbucio da identidade vazia. O próprio princípio $A=A$, para ser posto como princípio necessita da contraposição e só pode ser pensado na medida em que seja tomado como uma posição $= A$ ²⁸¹, que tem necessariamente contraposta a ela outras determinações $= B$, “determinações que são inteiramente independentes do simples ser determinado pelo puro pensar; essas são dadas simplesmente ao pensamento [...]. A fundamentação (*Grundlage*) dessa contraposição absoluta não deixa às tarefas (*Geschäfte*) lógicas [...] outra síntese imanente que não a da identidade-do-entendimento, repetir A até o infinito; entretanto ela [a síntese] mesma precisa, para a repetição, de um B, C, etc., nos quais o A repetido possa ser posto”²⁸².

Pelo raciocínio fichtiano²⁸³, ‘ $A \neq A$ ’, formalmente, poderia ser reduzido à ‘ $\sim A = \sim A$ ’ (onde o símbolo ‘ \sim ’ quer dizer ‘não’), que seria somente a variação da fórmula

²⁸⁰Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 24.

²⁸¹Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 26.

²⁸²Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 26.

²⁸³ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrgb. I. H. Fichte, Band I, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 100 e ss.; *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R., p. 49 e ss.

$A=A$. No entanto, o primeiro princípio fichtiano não permite essa identificação. Além disso, para Fichte, assim como para o *Differenzschrift*, para que se expresse qualquer coisa é preciso que haja proposições contrapostas à mera identidade²⁸⁴. O princípio que rege essa contraposição é fundamento da representação e deve ser, ao mesmo tempo, independente do primeiro princípio e referir-se a ele²⁸⁵; do mesmo modo, o primeiro princípio refere-se a esse segundo.

Em termos hegelianos, o entendimento é obrigado a alçar vôo. A razão impele o entendimento a completar o que suas proposições não conseguem. A relação entre posição e contraposição é um uso do pensar²⁸⁶ e é a mais alta síntese incompleta. Entretanto é ainda uma síntese ‘fraca’²⁸⁷. Ainda que deva haver para o pensamento como princípio do filosofar analítico, uma matéria absoluta²⁸⁸, a unificação de posição e contraposição, como contradição, só pode aparecer quando a especulação inicia-se na razão e na identidade absoluta de sujeito e objeto. A tarefa da filosofia é mostrar que o incondicionado é apenas um falso absoluto se sua origem é a contraposição.

A pura abstração lógica, nem chega a constituir uma lógica real; não é capaz de exprimir o ato de contrapor. Por ela não se pode chegar a nenhuma generalização a não ser a pura forma $A=A$ repetida *ad nauseam*. Na lógica transcendental trata-se justamente de buscar a generalidade não formal, cujo princípio seria a união entre posição e

²⁸⁴Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 25 e ss.

²⁸⁵*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrgb. I. H. Fichte, Band I, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 100 e ss.; *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R., p. 49 e ss.; Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 26e ss.

²⁸⁶Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 27.

²⁸⁷Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 26.

²⁸⁸“O contraposto ao pensar está determinado, por sua referência ao pensar, como algo pensado = A. Entretanto, porque um tal pensamento (pôr = A) está condicionado por uma abstração e portanto é um contraposto, então o pensado (deixando de lado o fato de que o pensado = A) também tem outras determinações = B, que são inteiramente independentes do mero ser determinado pelo puro pensar: e essas são simplesmente dadas ao pensar; assim, é preciso dar uma matéria absoluta para o pensar tomado como princípio do filosofar analítico.” Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 26.

contraposição. “No saber transcendental ambos, ser e inteligência, estão unidos; assim o saber transcendental e a intuição transcendental são um e o mesmo; a expressão diferente aponta só para o domínio do fator ideal ou do real. [...] Em que consistiria filosofar sem intuição [intelectual]? Dissipar-se indefinidamente em finitudes absolutas; essas finitudes seriam subjetivas ou objetivas, conceito ou coisa, ou seria passar de um tipo a outro, de modo que o filosofar sem intuição progrediria em uma seqüência sem fim de finitudes; [...] um tal filosofar é formal, pois tanto coisa como conceito são, cada um por si, somente forma do absoluto; pressupõe a destruição da intuição transcendental, uma contraposição absoluta de ser e conceito”²⁸⁹. Onde não há nem essa contraposição não há diferença entre pontos de vista; essa diferença só é posta na investigação transcendental. O oposto disso é deixar-se prender na finitude indefinidamente.

Entretanto, para Hegel, Fichte limita-se ao ponto de vista da contraposição, da reflexão; para esse ponto de vista a identidade absoluta aparece na síntese de contrapostos, em antinomias²⁹⁰ e derivam da separação originária entre princípio de pôr e de contrapor. A filosofia propriamente dita começa onde termina o proceder da reflexão, a saber, com a identidade entre idéia e ser; “a razão não postula um deles, pois ela põe com a absolutidade imediata a ambos e a absolutidade da razão não é nada de outro do que a identidade de ambos”²⁹¹. A atividade do pensar é, então, o elemento que permite a busca pelos princípios lógico-transcendentais de todo pensamento. A atividade do pensar é a entrada da lógica e da filosofia.

No sistema da *Grundlage*, Hegel não vê um retorno representativo ao primeiro princípio mas também não vê a reconstrução da verdadeira infinitude, uma vez que a especulação abandona-se na cadeia de finitudes da consciência. O princípio mantém-se algo contraposto frente à multiplicidade deduzida dele. Em termos hegelianos, o princípio deixa-se ver em sua aparição fenomênica, como sujeito-objeto subjetivo. Desse modo o que se deduz desse princípio mantém a forma de uma condição da consciência pura e a

²⁸⁹Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 28.

²⁹⁰Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 27.

consciência pura mantém a forma de algo determinado por uma finitude objetiva. sem que o Eu se constitua em autointuição absoluta. O princípio expresso pela fórmula $Eu=Eu$ transforma-se em ‘Eu deve ser = Eu’²⁹². A defasagem entre o princípio da forma e o princípio do conteúdo e a necessidade de que se encontre a identidade absoluta entre forma e conteúdo determina a filosofia como tarefa infinita, como um dever-ser (*Sollen*). “A exposição da *Doutrina-da-Ciência* é, então, a ‘tarefa infinita’ por excelência”²⁹³.

Hegel não enxerga a possibilidade de reencontrar, ao final da meada da *Doutrina-da-Ciência*, o absoluto produzido. “Perdido nas partes, o Absoluto impele o entendimento ao seu desenvolvimento infinito da multiplicidade; na medida em que o entendimento pretende (*streben*) expandir-se (*erweitern*) até o absoluto, entretanto, só produz-se a si mesmo sem cessar[...]. A razão só alcança o absoluto quando sai dessa essência múltipla fragmentada”²⁹⁴. O entendimento é impelido ao absoluto, mas tudo o que pode fazer é imitar a razão; “dar-se a si mesmo a aparência (*Schein*) de razão, mesmo quando os postos são em si contrapostos, logo finitos”²⁹⁵. O entendimento fixa o absoluto, o infinito fica contraposto ao finito, e como tal, é apenas um racional posto pelo entendimento²⁹⁶. “Na medida em que o entendimento fixa [o infinito], o contrapõe absolutamente ao finito: e a reflexão, que se elevou à razão, na medida em que suspende (*Aufheben*) o finito, diminuiu-se novamente ao entendimento na medida em que fixa o fazer da razão na contraposição”²⁹⁷. O limite do sistema fichtiano é deixar apenas como tarefa a relação

²⁹¹Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 29-30, grifo meu.

²⁹² Nos termos de Torres Filho; cf. Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975.

²⁹³ Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 177 e ss.

²⁹⁴Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 13.

²⁹⁵Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 13.

²⁹⁶Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 13.

²⁹⁷Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 13.

(*Beziehung*) entre a atividade pura e um objeto e não construir a lógica que determina o funcionamento da razão, a identidade originária entre sujeito e objeto.

3.3 O limite da *Grundlage*

A exposição hegeliana do sistema da *Doutrina-da-Ciência* tal como apresentada por Fichte na *Grundlage* insiste na impossibilidade de qualquer unificação que surgisse “da pressuposição de termos absolutamente contrapostos”²⁹⁸. A principal crítica hegeliana reside na incapacidade de dedução no sistema da *Grundlage* da objetividade a partir de um primeiro princípio abstrato. O que está em questão justamente é o sentido que tem para um e outro o processo de abstração.

Hegel não acredita possível reconciliar a oposição das atividades de pôr e de contrapor, em uma síntese completa que seria construída a partir delas. Haveria um engano no modo pelo qual se mede a antinomia entre $A=A$ e $A=B$. A mensuração que faz Fichte, diria Hegel, depende completamente da separação desses dois termos (princípio absoluto da forma de um lado e da matéria de outro) e de sua referência mútua e exterior. O caminho trilhado pelo *Differenzschrift* é justamente o de mostrar a impossibilidade da construção da objetividade partindo do Eu. Essa demonstração, por sua vez, tem como premissa a idéia de que os princípios se contrapõem e só existem contrapostos, e que, desse modo, bem como os outros dois princípios, “o $EU=EU$ está condicionado pela abstração da consciência empírica”²⁹⁹. Tal premissa equivale à suposição de que a forma da proposição, em primeiro lugar (no puro $A=A$), e também a forma do juízo (na contraposição, na medida em que põe determinações ao A que são diferentes dele) condicionam a distinção transcendental entre atividades e produtos objetivos.

Esse parece ser um dos pontos cegos principais da análise hegeliana presente nesse texto. O argumento hegeliano reside na dúvida de que $Eu=Eu$, enquanto atividade, seja concebido como algo condicionado. $A=A$ é tomado como condição de $EU=EU$. na medida em que esta última fórmula seja apenas um produto da consciência. Para Hegel não parece demonstrada, até o momento em que ela é apresentada, aquela passagem peculiar do início

²⁹⁸Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 40.

²⁹⁹Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 37.

da Doutrina-da-Ciência, na qual a atividade da consciência isoladamente condiciona um juízo específico (e Torres Filho, R. R. nos lembra que assim como é usada a fórmula $A=A$, qualquer outra poderia ser utilizada), breve, Hegel não aceita que a um dado fato (*Tatsache*) corresponda uma *Tathandlung* (que no limite se remete ao 'Eu sou'!) que a explica e condiciona³⁰⁰.

Hegel nunca perde a oportunidade de louvar a apercepção transcendental como a grande descoberta de Kant. Para ele, a interpretação fichtiana desse princípio (se o podemos chamar assim) kantiano não basta. A *Doutrina-da-Ciência*, apesar de realizar o vínculo entre a necessidade lógica de uma posição absoluta e a apercepção transcendental, só o caracteriza como construção futura, contingente e por isso a partir de uma abstração.

Hegel arrola dois argumentos principais contra o percurso fichtiano: em primeiro lugar, porque, como necessária para a produção do mundo objetivo a partir da consciência pura ou do pôr-se a si mesmo³⁰¹, a limitação e a atividade de limitar são a expressão da incapacidade de reunificar em um único princípio idealidade e realidade³⁰². Condicionado pelos dois primeiros princípios, a limitação traz consigo a mesma marca genética dos outros princípios; foram produzidos apenas com a abstração do conteúdo³⁰³; formalmente, portanto. “[Eu=Eu] é, enquanto tal, condicionado através da abstração da consciência empírica e tanto quanto o segundo e o terceiro princípios são condicionados, assim também o é o primeiro princípio”³⁰⁴. O terceiro princípio é para Hegel o menos justificado de todos na medida em que não há passagem real dos primeiros para o terceiro princípio. “Essa síntese [das atividades de por e contrapor] traz o terceiro princípio; Eu contraponho no Eu.

³⁰⁰ cf. Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975, p. 79 e ss. Sobre a má interpretação da *Grundlage* pelo *Differenzschrift* veja-se Lauth, Reinhard. “Hegel spekulative Position in seiner ‘Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie’ im Licht der Wissenschaftslehre”, in *Kant-Studien*, 72. Jahrgang. Heft 4, 1981, pp. 430-489.

³⁰¹ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 43-4.

³⁰² Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 47.

³⁰³ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 45-6.

³⁰⁴ Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 37.

ao Eu parcial, um não-Eu parcial; a esfera objetiva infinita, o contraposto, não é nem Eu absoluto, nem não-Eu absoluto, mas o que envolve os contrapostos, o preenchido por fatores contrapostos [...] Mas nessa síntese o Eu objetivo não é igual ao subjetivo; o Eu subjetivo é Eu; o objetivo, Eu + não-Eu. Não se apresenta nela a identidade originária; a consciência pura $Eu = Eu$, e a empírica $Eu = Eu + não-Eu$ [...] permanecem contrapostas. A incompletude dessa síntese, que o terceiro princípio externa, é necessária enquanto o ato do primeiro e segundo princípios são atividades absolutamente contrapostas³⁰⁵.

Como consequência, e em segundo lugar, como não se demonstra a passagem efetiva (mas só a ideal) da posição e contraposição para a identidade pura reunificada, a apercepção, posta como princípio, deve ser única. A diversidade dos princípios da *Grundlage*, que Torres Filho caracteriza pela precedência da forma em relação ao conteúdo³⁰⁶, é considerada por Hegel como um rebaixamento da autoposição da consciência para o nível do condicionado³⁰⁷. A precedência da forma em relação ao conteúdo³⁰⁸ transforma o trabalho da filosofia em um dever-ser, em tarefa infinita, do que Hegel discorda³⁰⁹.

A constatação da impossibilidade de dedução do mundo objetivo a partir da autoposição absoluta do Eu ocorre paralelamente à consideração de que o terceiro princípio fichtiano é a expressão dessa insuficiência. Para o autor do *Differenzschrift* não há como considerar o conceito de limite fichtiano como suficiente para a reconstituição da totalidade do saber.

³⁰⁵Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 38.

³⁰⁶Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 177.

³⁰⁷Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 38.

³⁰⁸Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p. 177 e ss.

³⁰⁹Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 45.

3.4 Insuficiência de Fichte. Insuficiência de Hegel?

Para Hegel a tarefa da filosofia é mostrar como no campo representativo o Eu é posto em contraposição a um objeto. Há que se mostrar que a contraposição é só aparição fenomênica, que tem o seu condicionamento por um outro. Se houver uma explicação completa da identidade total entre a consciência empírica e a consciência pura, tem-se, como conclusão, essa contraposição. A identidade entre esses termos é apenas parcial, quando na consciência empírica algo que resta incondicionado não é determinado pela consciência pura, pois se ambas são elos da oposição suprema, a consciência se determinaria a si mesma e estaria condicionada pela empiria³¹⁰.

Só mostrando que essa contraposição entre consciência transcendental e consciência empírica é aparente, e que de fato a consciência empírica pode ser deduzida inteiramente da transcendental, isto é, que tudo o que ocorra na consciência empírica tenha sido construído pela pura autoconsciência, que surge da abstração de tudo o que seja estranho ao pensar (de tudo aquilo que é não-eu). A eliminação dessa contraposição aparente (entre os princípios transcendentais do Eu e do não-Eu) só é possível pela elevação a um ponto de vista do absoluto, e por uma dedução interna que seja a construção da consciência empírica a partir de um princípio imanente³¹¹.

Hegel constrói aqui o sistema fichtiano, mas ao mesmo tempo deixa entrever a sua crítica a ele. Prepara desde já a distinção entre a sua própria posição a respeito daquele ponto nodal da filosofia kantiana que permitiria a formulação de um princípio único de todo o saber. Exigir que a filosofia deduza do conceito tudo o que pode ocorrer à 'consciência empírica', já implica em diferenciar-se do sistema fichtiano. Hegel supõe que é preciso que aquela unidade seja expressa conceitualmente para que se possa elevar efetivamente a consciência transcendental ao ponto de vista do absoluto.

Hegel prossegue dizendo ser tarefa da filosofia assumir pela filosofia a consciência pura como conceito. Na contraposição, à consciência empírica, a intuição intelectual (o puro pensar de si mesmo) aparece como conceito, isto é, como abstração de todo múltiplo, de toda diferença entre sujeito e objeto. Esse ato que se separa de todo empírico e que se

³¹⁰Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 34.

eleva à unidade do pensar (EU=EU) tem como contraposição outros atos. Como pode ser determinado como conceito, compartilha com os seus contrapostos de uma esfera comum e mais elevada do pensar em geral. Aqui já não seria mais possível nenhum saber filosófico.

Assim Hegel explica a necessidade de se colocar o ato absoluto da autoatividade livre como condição de todo saber filosófico, sem ser entretanto filosofia; sem ser conceitual. Desse modo, e só desse modo, a totalidade objetiva do saber empírico é posta como igual à consciência pura. Desvia-se assim do dualismo, na medida em que consciência pura e consciência não são “uma abstração do seu estar contraposto de ambas mas sua contraposição é uma abstração de sua identidade originária”³¹². A intuição intelectual é posta como o todo, é a totalidade. Essa identidade acima exposta é saber, e a ciência desse saber é a filosofia.

Para que um sistema que exponha tais princípios seja provado é preciso que se prove, como já o tinha anunciado Hegel no começo de sua exposição, através do “desenvolvimento efetivo do objetivo a partir do Eu, como a multiplicidade da consciência empírica é idêntica à consciência pura” e que se descreva “a totalidade da consciência empírica como a totalidade objetiva da autoconsciência”³¹³.

No Eu=Eu dá-se à filosofia toda a multiplicidade do saber; como ele não é conceitual deve ser tomado conceitualmente, não só como princípio indizível mas também como duplo: sendo uma vez sujeito e outra objeto, sendo o contraposto de si mesmo; esse é o único modo de tornar possível a prova da consciência empírica a partir do eu. Assim é preciso provar que os dois pontos de vista pertencem ao sistema, tanto o da especulação quanto o da reflexão, como independentes e não subordinados um ao outro. A reflexão em sua jurisdição teórica, entretanto não pode chegar àquela intuição transcendental.

Hegel passa então a descrever a prova do sistema a partir de seus princípios exprimíveis. Conclui que todos os três apresentam, transcendentalmente, três atos absolutos do Eu, do fato de que são princípios absolutos. Dessa pluralidade de atos, tira como

³¹¹Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 35.

³¹²Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 36.

conseqüência o dilema: ou tanto atos como princípios são relativos (o que não é possível pois eles já foram postos como absolutos, e tem de sê-lo), ou, na medida em que participam da construção da totalidade da consciência, são fatores ideais.

Antes de analisar a idealidade dos fatores Hegel adenda, para mostrar a impossibilidade de passagem do segundo ao terceiro princípio, que o primeiro princípio seria condicionado, tanto quanto os outros dois, pois uma vez que o ato que o funda está contraposto a outros atos, só pode ter o significado de pura autoconsciência, sendo contraposto à consciência empírica.

Esse resultado já seria suficiente para gerar a impossibilidade de se construir a consciência empírica a partir da intuição transcendental do eu, mas para Hegel é importante mostrar que não é a estratégia fichtiana que recai em erro, mas a própria idéia de um princípio absoluto que tivesse por finalidade unificar, como ato fundador e fundante, a cisão dos elementos contrapostos no conhecimento. Assim, esses fatores ideais puros teriam sentido para a reflexão filosófica se fossem associados como antinomia.

Assim, só por meio da faculdade teórica o Eu não chega e não pode chegar a ser objetivo; “em vez de penetrar até o $\text{Eu}=\text{Eu}$, o objeto surge a ele como ‘Eu + não-eu’: ou melhor, a consciência pura não se mostra igual à empírica”³¹⁴. O sistema de Fichte não se deixa deduzir teoricamente; entretanto, já o sabíamos e Fichte não o nega. O fato de que Hegel julgue que essa argumentação contraponha-se indubitavelmente à filosofia fichtiana decorre de seus pressupostos mesmo. A validade desse argumento hegeliano reside na suposição de que consciência empírica e consciência pura deveriam ter a mesma extensão. Por detrás disso está a necessidade de trazer para o nível da exposição todos os pressupostos usados no sistema. Em outras palavras, pede de Fichte que deduza o seu sistema inteiro a partir da igualdade do Eu consigo, de modo imanente e trazendo para o sistema seus pressupostos, que entretanto não pode ser expressos conceitualmente. A crítica de Hegel a Fichte esbarra então em qual cada um deles considera ser o limite próprio da apresentação filosófica, campo certamente mais extenso em Hegel do que em Fichte.

³¹³Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 36.

³¹⁴Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 42.

Ironia das ironias, o cerne do argumento hegeliano contra Fichte constituirá o centro das dificuldades que dividirão intérpretes e partidários durante séculos. Afinal de contas, quando nos perguntamos sobre o sentido do começo em uma *Ciência da Lógica* não estamos procurando um esclarecimento sobre o modo pelo qual Hegel justifica uma passagem sistemática do domínio predicativo para um domínio anterior a ele?

4. A matriz da crítica a Fichte

Se o *Differenzschrift* nos permite analisar ao mesmo tempo as diferenças e proximidades de Hegel com relação a Fichte, permite também aproximarmo-nos das similaridades do pensamento hegeliano com o de Schelling. Para Schelling não é de pouca importância sua estadia em Iena. Sem ter convivido muito tempo com Fichte, que se muda para Berlim depois de seis meses de sua chegada, data dessa época o seu maior afastamento em relação às teses fichtianas, bem como a formulação de seu sistema como unidade de idealismo transcendental e filosofia transcendental da natureza³¹⁵. Essa formulação nos interessa particularmente porquanto Hegel elabore aí suas críticas à Fichte em acordo com as principais idéias schellingianas nesse início de século. O *Differenzschrift* expõe as diferenças entre a posição da *Doutrina-da-Ciência* fichtiana na *Grundlage* e suas próprias posições, deixando clara a proximidade entre estas e a própria elaboração schellingiana e a insatisfação com a resposta fichtiana aos antigos problemas lógicos remodelados por Kant em seu sistema.

Os primeiros capítulos, nos quais Hegel faz a análise minuciosa das formulações de Fichte mostram, entretanto, a extrema proximidade entre os dois filósofos, não obstante suas críticas à fragilidade de um sistema que não cumpre a tarefa de fundar o mundo objetivo a partir da consciência. No terceiro capítulo, ao se expor a proximidade de Hegel com o ponto de vista de Schelling, Hegel procura afastar-se do próprio Fichte.

Hegel assume a posição (ademais fichtiana) de um começo sem nenhuma determinação, absoluto, tomando tal princípio como identidade absoluta. Genericamente, a crítica hegeliana a Fichte, diz respeito à falta de necessidade na postulação de uma

³¹⁵ Cf. Lauth, Reinhard, "Hegel spekulative Position in seiner 'Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie' im Licht der Wissenschaftslehre", in *Kant-Studien*, 72. Jahrgang, Heft 4. 1981. pp. 430-489.

atividade prática, anterior a qualquer formulação lógica. A atividade prática é, segundo ele, o fundamento no qual reside a base de todo o edifício da ciência fichtiana. Veremos como por detrás da crítica está um problema mais profundo, lógico, que, segundo Hegel, fere de morte a tentativa fichtiana.

Tal como expresso anteriormente, Fichte deveria demonstrar por um lado uma posição originária, condição de todo discurso científico e de toda ação prática, posição capaz de resguardar das representações a sua existência. Por outro lado, seria preciso demonstrar a necessidade presente na dedução do mundo objetivo a partir desse primeiro princípio; isto é, de que tudo o que é posto como objeto pode ser deduzido da consciência pura. Fichte procura fazê-lo na *Grundlage*, mas Hegel opõe severas críticas à própria possibilidade dessa dedução.

Schelling, por seu lado, também afasta-se de Fichte, nesse seu período ienense, para elaborar seu sistema justamente nos interstícios deixados pelo mestre. Hartmann mostra que é justamente do período de Iena a tentativa schellingiana (obviamente já esboçada, até com bastante vigor anteriormente) de unificar filosofia da natureza e da consciência.

Partindo de suas considerações sobre a filosofia da natureza, e assumindo também ele a tese da necessidade de um começo absoluto, de um fundamento imediato do saber filosófico, Schelling criticará o fato da filosofia de Fichte reservar à filosofia da natureza somente um papel secundário no sistema. Afinal, para Fichte é a autoconsciência a única capaz de colocar para si mesma e a partir de si mesma um objeto qualquer. Só a autoconsciência, através da atividade autônoma e produtiva da imaginação pode ser, como atividade e como fundamento teórico, condição de uma posição de existência. O Eu = Eu é o absoluto.

Schelling também reconhece em Fichte o mérito de ter se voltado para a busca das condições da constituição do objeto em um domínio diferente do kantiano (restrito por uma série de pressuposições e condições), além de qualquer determinação, no absoluto. Para Fichte o Eu seria uma atividade pura, sem substância. Também a filosofia da natureza necessita de uma atividade desse tipo. Entretanto, enquanto em Fichte essa posição primordial leva cada vez mais ao interior do Eu, Schelling interna-se, pela filosofia da

natureza, “no mundo do objetivo e do ser natural, encontrando novamente nesse mundo. o mesmo princípio ideal da atividade pura do qual o outro filósofo tinha partido”³¹⁶.

A crítica de Hegel e Schelling à dedução fichtiana do mundo objetivo a crítica à passagem ao terceiro princípio da *Grundlage*, é reiterada várias vezes no *Differenzschrift*. Como Hegel o diz, seria preciso provar a passagem do princípio ao mundo, condição de dedução da multiplicidade. Hegel e Schelling seguem o mestre somente em parte. Se Fichte teria razão ao enxergar a necessidade dessa dedução e sua condição necessária, a saber, a idéia de uma cisão fundamental, no interior mesmo dos fundamentos do sistema, não o teria, segundo seus críticos, quando expõe separadamente (e portanto condicionadamente, dirá Hegel) os princípios fundamentais de seu sistema.

Ao enfatizar a razão prática como lugar da atividade originária do Eu, Fichte teria transformado as atividades primordiais (que os princípios apresentam) em contingentes, ainda que sem tornar-se um kantiano dogmático. A partir do diagnóstico da falha fichtiana, Hegel elabora uma solução geral. É certo que, seguindo a Fichte, mantêm a necessidade de um começo absoluto, incondicionado; para além dele, entretanto, apresentam a necessidade de uma cisão originária para que se possa demonstrar a multiplicidade do mundo objetivo. Essa solução constrói, como pano de fundo, a diferença lógica entre as duas posições. Sigamos o texto mais de perto.

O capítulo intitulado de ‘Comparação do princípio schellingiano de filosofia com o fichtiano’ começa por evocar as principais conclusões obtidas da análise do sistema apresentado pela *Grundlage* de Fichte. A característica fundamental do sistema é, segundo o *Differenzschrift*, que o princípio fichtiano mostrou que o sujeito = objeto emerge dessa identidade e não pode restabelecê-la uma vez que o diferente foi transposto para a relação de causalidade.

O princípio da identidade não se torna princípio do sistema; nem bem o sistema inicia sua formação, diz Hegel, e a identidade é abandonada; o sistema mesmo é uma infinidade de finitudes, própria do entendimento, que a identidade originária não pode recolher como auto-intuição absoluta no *focus* da totalidade. Assim sujeito = objeto faz-se algo subjetivo e não consegue assumir essa subjetividade nem colocar-se objetivamente. Hegel pretende invalidar a doutrina fichtiana na medida em que os três princípios da

³¹⁶ Hartmann, N., *A filosofia do idealismo Alemão*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1983, p. 136

Doutrina-da-Ciência não conseguem ser senão elaborações finitas, finitude que se espalhará por todo o sistema.

O sistema de Schelling, segundo Hegel, tem como princípio absoluto de seu todo o princípio de identidade; filosofia e sistema coincidem. Para tanto sujeito e objeto tem de estar postos, os dois, como sujeito-objeto, diferentemente de Fichte que constrói a identidade como um sujeito-objeto subjetivo. Ali um dos contrapostos é aniquilado e se perde o que Hegel chama de cisão originária, ou seja, aquilo que permite não só a posição de uma identidade originária, como também das condições que permitem a construção de uma diferença. O argumento da impossibilidade de demonstração, no sistema em questão, da produção do mundo objetivo a partir da unidade da consciência é retomado: “Enquanto separa, a filosofia não pode pôr os termos separados sem colocá-los no absoluto; senão seriam puros contrapostos sem outro caráter que não o de um não ser na medida em que o outro é[...]; devem seguir separados sem perder esse caráter [de absoluto] na medida em que estão postos no absoluto ou absoluto está posto neles”³¹⁷. Dito de outro modo, só um se referiria ao absoluto e a unificação de ambos, i.e. “a tarefa da filosofia, assumir a cisão, seria impossível; [...] a razão está posta de forma limitada”³¹⁸.

Ora, vemos que a crítica recai sobre o sentido de identidade aqui. É ela que definirá em que sentido o princípio pode ser tomado como Absoluto. Para Hegel, identidade (sob o ponto de vista da filosofia, do infinito) não pode admitir contrapostos formais, separados (ou externos, na terminologia hegeliana), mas somente contrapostos reais. Identidade tem o sentido de identidade (absoluta) de identidade (algo posto que permanece) e diferença (algo subsistente mas que não estava posto ainda).

Fichte não conseguiria demonstrar o seu sistema porque para ele a identidade originária (expressa pela expressão $Eu=Eu$) consiste na separação (também originária, mas construída no sistema) entre Eu e $Não-Eu$. Segundo Hegel, com isso, e a partir do momento em que Fichte se vê obrigado a assumir o privilégio do lado subjetivo da identidade

³¹⁷Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 64.

³¹⁸Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 64.

originária, postulando como princípio a atividade subjetiva do Eu, o Eu=Eu transforma-se em Eu deve ser = a Eu e a filosofia tarefa de construção infinita do sistema.

A contraposição schellingiana, ao contrário, seria real e não ideal. O sujeito não é real mas só um produto da reflexão quando está absolutamente contraposto ao objeto. Só onde há essa contraposição real pode-se pôr o absoluto na forma de sujeito ou de objeto, e o sujeito passar essencialmente para o objeto e vice-versa.

O indício mais convincente, e essa é a trilha que segue o *Differenzschrift*, está no fato de que existem ciências que se excluem, mas que são diferentemente necessárias. Aproximando-se estreitamente do argumento schellingiano, o autor passa a descrever, em primeiro lugar, a necessidade do sistema da inteligência (*Intelligenz*). Nele, os objetos não são nada em si, a natureza só tem subsistência (*Bestehen*) na consciência. Ao contrário, no sistema da natureza deve-se esquecer que a natureza é algo sabido; “as determinações ideais que a natureza mantém na Ciência são imanentes a ela.” Isso não significa abstrair subjetivamente o princípio da filosofia que é oposto a ela, nem postular a unilateralidade das ciências. Só se abstrai a forma peculiar da outra ciência para manter em cada uma delas a sua identidade interna. Essa abstração é abstração da unilateralidade. Também não se pode dizer que os pontos de vista dessas ciências sejam unilaterais, contraditórios, tendo em vista a identidade real entre sujeito e objeto e sua contraposição real. “Se ambas as ciências são completamente possíveis isso se deve única e exclusivamente a que em ambas um e o mesmo [absoluto] é construído na forma necessária de sua existência”³¹⁹.

No sistema de Fichte inteligência e natureza são postas em relação à causalidade, uma como fundamento, a outra como fundamentada³²⁰. Novamente, com a explicitação da proximidade com o sistema de identidade de Schelling que marca todo o capítulo, aclara-se a análise anterior sobre o sistema de Fichte. A crítica à busca pelo fundamento, tomada como busca infrutífera, traz consigo a crítica à falta de um princípio racional, fundamento teórico único que inclua em si a cisão originária, único princípio possível de divisibilidade (e possível, segundo Hegel, somente enquanto incondicionado).

³¹⁹Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 67-8.

³²⁰ Cf. Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 67.

Estar condicionado significa não estar unificado, isto é, significa falta de identidade (identidade absoluta, bem entendido). Assim o fundamento teórico do sistema vai a pique, e o saber, apesar de racional para Fichte, na medida em que seu objeto e o seu princípio são produtos da razão, não pode sair do nível da finitude formal na qual está enredado. No interior dessa diferença de posições está a independência (para Hegel e para Schelling) entre o ponto de vista do entendimento e o da razão.

Um raciocínio similar valeria para a posição oposta, a da filosofia da natureza tomada como absoluto. Um tal sistema também ficaria preso à finitude, sem nunca explicitar a essência das duas ciências. “Tudo é só uma totalidade; a totalidade objetiva e a subjetiva, o sistema da natureza e o sistema da inteligência são uma e a mesma coisa; a uma determinidade subjetiva corresponde justamente a mesma determinidade objetiva”³²¹.

A separação feita pela operação de contrapor idealmente os dois pontos de vista da filosofia marcaria a defasagem entre forma e conteúdo³²² que aí se instalou. O *Differenzschrift* mostra justamente a identidade de identidade e de diferença como o único fundamento de um sistema que pretenda perfazer os intentos fichtianos de escapar do dualismo e dos limites da lógica formal para chegar a um fundamento absoluto do saber. “Como ciências [sistema da natureza e da inteligências], são totalidades objetivas e progridem do limitado ao limitado. Cada limitado está, ele mesmo, entretanto, no absoluto, isto é, é internamente um ilimitado; sua limitação externa se perde porque está posto em conexão sistemática dentro da totalidade objetiva; como limitado tem também verdade, e a determinação do seu lugar é a verdade, e o saber que se possui dele”³²³.

O princípio pode garantir a verdade de cada ciência e de cada derivação de acordo com o lugar que cada conhecimento possui no sistema e na medida em que o princípio de ambas é o mesmo, também conforme objetividade e subjetividade aparecem em cada

³²¹Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 71.

³²²Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975. p.176 e ss.

³²³Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 71.

ciência. “Se a ciência da natureza é, em resumo, a parte teórica da filosofia e a ciência da inteligência a parte prática, cada uma tem uma parte teórica própria e outra prática”³²⁴.

Segundo Hartmann o ponto que aproxima Schelling e Fichte consiste no seguinte: “A *Doutrina-da-Ciência* faz, à maneira idealista, surgir a Natureza da pura imaginação produtora do eu, isto é, duma força que crie irrefletidamente e, portanto, inconscientemente. Schelling agarra-se a esta criação inconsciente, mas coloca-a no objetivo real [...] e comparada com a *Doutrina-da-Ciência*, é inteiramente realista. Não obstante, é um princípio espiritual, e portanto, é também, nessa medida um princípio ideal. É a mesmo tempo ideal e real, e daí a teoria que nele se baseia poder designar-se com certa razão ‘idealismo real’”³²⁵. Apesar de fazer parte da elaboração de sua filosofia já se pode ver aqui antecipações do que posteriormente, como veremos, será a unificação dessas ciências partindo de um só e mesmo princípio. A filosofia da natureza não é entendida no sentido dos cientistas ou do ponto de vista do entendimento ingênuo. Se a questão da filosofia da natureza era ‘como a natureza é levada à inteligência; isto é, como a consciência pode originar-se no mundo’, quando elabora o seu idealismo transcendental, Schelling inverte os termos da questão, que passa a ser, “como é que a inteligência alcança a natureza, como é que a consciência, que é em si mero sujeito, alcança um objeto fora de si? [...] A filosofia da natureza procura tornar compreensível, a partir do princípio primordial da natureza, o devir da inteligência consciente no meio de uma natureza inconsciente. O idealismo transcendental tem de se ocupar da tarefa complementar; deve mostrar a derivação do objeto inconsciente da natureza a partir das condições da inteligência”³²⁶. Mas as duas teorias serão concebidas como partes relacionadas de um sistema, cujo princípio é comum a ambas.

Assim, como vimos na exposição hegeliana, é do amálgama desses aspectos da filosofia que surge a formulação de identidade schellingiana. O que aparece de novo em relação aos sistemas anteriores de Schelling é a união dos dois sistemas de um ponto de vista racionalista, diz Hartmann; “nada existe fora da razão absoluta, pois não há nada fora

³²⁴Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 73.

³²⁵Hartmann, N., *A filosofia do idealismo Alemão*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1983. p. 135-6

do sujeito e do objeto; mas ambos estão indissolúvelmente unidos e compreendidos na razão absoluta. Ela é apenas a indiferença total do sujeito e do objeto”³²⁷.

“A posição da filosofia é a posição desta razão; o seu conhecimento é um conhecimento das coisas como são em si, isto é, como elas são na razão”³²⁸ — mas a razão e consciência não tem a mesma extensão. É por isso que Hegel distanciara Schelling (como fez com Fichte, mas por outros motivos) do idealismo dogmático. Também por isso sua filosofia da natureza não pode ser confundida com filosofia dogmática da natureza. Assim pela união dos sistemas em um fundamento único, a lei suprema torna-se, para Schelling, o princípio de identidade que também é lei suprema do ser e expressão do único conhecimento incondicionado, indemonstrável e que tem subsistência.

O que significa dizer essa identidade? pois parece que é ela mesma o centro das formulações tanto de Hegel quanto de Schelling. Em primeiro lugar significa que ao diferenciar a atitude natural da atitude filosófica Schelling deixa no campo da finitude tudo o que esteja submetido às regras da lógica formal, ou seja tudo o que remeta à igualdade dos princípios de identidade e contradição analiticamente separados conforme o seu sentido; assim também o ponto de vista de Fichte cai sob essa rubrica.

Hegel segue esse lema ao deixar independentes entendimento e razão. No seio dessa diferença não está a soberba filosófica. Para ambos, trata-se aqui de solucionar o problema lógico que se impõe à formulação da identidade, tal como ele foi formulado pela releitura kantiana. Trata-se de compreender, afinal, qual o sentido da própria lógica, tal como formulada até então.

O problema sobre o qual os dois filósofos se debruçam é o de saber como é possível a predicação, e a resposta que indicam ultrapassa o campo da lógica formal. De fato, parecia resolvido desde Aristóteles, uma vez que a lógica parecia não ter mais descobertas por fazer, que a predicação tomada como forma por excelência de qualquer discurso significativo vem resolver o problema da possibilidade do discurso, que permitisse falar

³²⁶ Hartmann, N., *A filosofia do idealismo Alemão*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1983, p. 144

³²⁷ Hartmann, N., *A filosofia do idealismo Alemão*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1983, p. 157

³²⁸ Hartmann, N., *A filosofia do idealismo Alemão*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1983, p. 157

com sentido sobre o mundo. Restando apenas para se determinar como se daria a análise dos conteúdos proposicionais.

Hegel e Schelling apontam para o fato de que não é possível se limitar à análise formal do discurso para garantir a possibilidade dele (seguindo a Kant e Fichte) e também que há uma relação intrínseca entre forma e conteúdo. Levando ao limite a idéia de que à lógica corresponde uma posição ontológica, fazem ver que tal posição meramente analítica, ou baseada na finitude, deixa de lado a necessidade de que qualquer formulação lógica baseada na bipolaridade do falso e do verdadeiro (que funciona extensionalmente, no pôr algo ao lado de algo) tenha não só suas regras formais, que dariam as condições de todo discurso, mas também esteja vinculada a um conteúdo consistente, a uma posição anterior. Qualquer proposição tem que apontar para o seu conteúdo não só extensionalmente, mas também para um substrato que indique sua substância, seu ser, o fato de sua posição.

Hegel e Schelling distinguem a identidade absoluta, domínio da razão e a identidade contraposta, formal, finita. O que se introduziu a partir de Kant, é a pergunta pela possibilidade de expressão lógica dessa posição primordial, e o vínculo dessa com a apercepção pura. O problema surgido daí, é o da dualidade que Kant postula para que essa posição anterior à instalação da bipolaridade ocorra. Fichte procura provar a possibilidade (ainda que como tarefa infinita) da produção do mundo a partir dessa posição primordial.

A posição fichtiana, não considera que a possibilidade da posição, de asseverações unipolares, esteja inscrita na própria forma com a qual se define a identidade; como para ele em um primeiro momento, o que importa na identidade é o vínculo lógico entre sujeito e predicado, e não o que eles são, faz-se necessária a presença de um princípio que garanta, para além da posição externa do estar posto um ao lado do outro (marca das determinações finitas), uma atividade primordial, que ponha o princípio que vai permitir a dedução do mundo por meio de suas proposições determinadas. Por causa da defasagem do conteúdo em relação à sua forma, Hegel e Schelling dirão que Fichte ao tentar unificar os princípios de identidade e de diferenciação os separa para sempre.

A formulação da identidade leva em conta a separação absoluta entre o princípio de identidade finita, ligado ao fato de que o sujeito e predicado remetem a um fundamento exterior a eles, e o princípio infinito que constata que em um juízo o sujeito se apresenta como um objeto, que um passa no outro, sem precisar pressupor um fundamento exterior

aos dois termos. Eles passam a ser o mesmo, expressão das diferenciações de uma unidade posta primordialmente.

Aos olhos do entendimento existe aí uma contradição que impediria mesmo todo discurso, sem perceber que pela postulação analítica do princípio de contradição perde-se a possibilidade de perceber o funcionamento da ligação entre sujeito e predicado fora de seus aspectos limitados, na posição de termos opostos.

Para o *Differenzschrift* a contraposição presente em Fichte faz da identidade absoluta, ela também, um contraposto. Supor todo saber como identidade, não há erro aí; mas supor que a identidade e a separação estão contrapostas significa supor que além da consistência presente nessa unidade, identidade e separação tem cada uma delas também consistência, sendo também absolutos e anulando a cisão que devia ser originária. Sendo assim colocados eles são, entretanto, condicionados e não podem alcançar o ponto de vista infinito, não podem ser expostos sistematicamente, recaindo na finitude do pensamento formal, incapaz de chegar a exprimir aquela posição primordial, infinita, do Eu. A única solução é colocar num princípio absoluto, necessariamente incognoscível, como unificados, as duas posições possíveis, do eu e do não-eu.

Apêndice: A Lógica de Iena

Como vimos, nesses textos, publicados em vida durante sua estadia em Iena, Hegel trata sempre de colocar ao lado dos argumentos contrários ao mestre, também a grandeza das questões sobre as quais Fichte se debruça, assim como a importância de algumas soluções (o que fica patente no texto sobre Krug). Nos textos do período que foram publicados postumamente, entretanto, Hegel faz questão de enfatizar as diferenças, não só em relação a Fichte como em relação a Schelling. Sem entrar no mérito da questão de saber se isso representa a diferença entre uma postura pública e uma ainda improfessável, uma vez que os textos não foram publicados o fato é que o chamado sistema de Iena já indica o futuro afastamento de Hegel de Fichte e Schelling.

Desses textos centraremos a análise na chamada *Lógica de Iena*, mais especificamente na noção de limite, na medida em que esse conceito permitirá a Hegel a elaboração do que ele chama de a unidade entre finito e infinito. A *Lógica de Iena* parece ter sido um rascunho bem acabado³²⁹ das aulas que Hegel professara, no período em que foi professor da universidade de Iena, sobre lógica e metafísica (provavelmente entre 1804 e 1805). Se é verdade que, como quer Hartmann, esse manuscrito é uma fonte relevante para conhecer a gênese de sua posterior *Grande Lógica*, não é menos importante notar os vínculos dessa *Lógica* com os problemas já levantados no *Differenzschrift* e prestes a criar grande impacto na *Fenomenologia*.

O princípio do manuscrito de Iena sobre a lógica permite notar a distância que separa Hegel das filosofias idealistas que o antecederam, e ao mesmo tempo a necessidade dessa referência à filosofia alemã de sua época. O começo da *Lógica de Iena* trata justamente de tentar provar a possibilidade de fundamentação ao mesmo tempo ideal e real da disciplina lógica.

³²⁹ Ou pelo menos um volume sobre o mesmo tema das aulas professadas em Iena. A respeito desse período e das relações com as obras vindouras, veja-se Hartmann, N., *A filosofia do idealismo Alemão*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1983, bem como Hegel, G. W. F., *Logik, Metaphisik und Naturphilosophie. Anhang. Jenaer systementwürfe II*, hrsgb. v. Horstmann Rolf-Peter e Trede Johann Heinrich, *Gesammelte Werke-v. 7*, Felix Meiner, Hamburg, p. 362 e tb. p. 364-6; cf. também “Brief an Voss, vom mai. 1805” e “Brief an Niethammer, vom 18.10.1806”, in *Briefe von und an Hegel*, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Felix Meiner, p. 99.

A abstração que subjaz a toda lógica traz consigo a necessidade de estabelecer, ao fim e ao cabo, uma relação ontológica entre o ser do discurso e o ser da coisa que ele diz. É nesse interstício colocado entre pensar e conhecer que se insere a teoria kantiana da representação, bem como o idealismo que a sucede. Fichte apontara para a solução desse dualismo através da remissão a um modo ‘genético’ de enxergar a teoria kantiana³³⁰, através da construção de um momento anterior ao discurso que seria o fundamento de qualquer da filosofia teórica (e também da filosofia prática, como vimos). Para a leitura fichtiana de Kant, o mundo das representações funda-se na atividade da imaginação, que se põe a si mesma, e é assim pressuposta e posta ao mesmo tempo, como primeira atividade e como primeiro princípio teórico, respectivamente.

Parece ser a esse universo de problemas a que Hegel remete o leitor no início da *Lógica de Iena*. Diz Hegel ali: “A construção a partir de atividades (*Thätigkeiten*) contrapostas, que se chama idealismo, não é por isso ela mesma nada de outro senão a lógica do entendimento, visto que os níveis de construção originam-se no interior desse princípio; e esse idealismo permanece também essa lógica, na medida em que resulta da sua conclusão absoluta que a atividade (*Thätigkeit*) ideal é a unidade, que, como começo em geral, é indeterminada e está na ambigüidade (*Zweydeutigkeit*) [...]”³³¹. O primeiro passo consiste em mostrar as dificuldades da tentativa (fichtiana) de suposição de uma atividade originária à qual toda a lógica se reportaria como à sua causa. Desde o seu início a *Lógica de Iena* já deixa entrever que se remete à reflexão sobre o chamado idealismo alemão. A questão é a mesma posta pelo *Differenzschrift*.

Se o problema do começo na ciência hegeliana emana de problemas surgidos da problemática kantiana sobre o conhecimento, a ‘letra’ kantiana, na medida em que prende à experiência o sentido último do conhecimento, é recusada. O espírito do sistema kantiano estaria, segundo Fichte³³², em enxergar o sistema geneticamente, vale dizer, em considerar primordialmente que a imaginação transcendental deve remeter primordialmente à

³³⁰ cf. Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975.

³³¹ Hegel, G.W.F., *Logik, Metaphisik, Naturphilosophie (1804-5)*— *Jenaer systementwürfe II*, hrsgb. v. Horstmann Rolf-Peter e Trede Johann Heinrich, *Gesammelte Werke*-v. 7, Felix Meiner, Hamburg, p. 3.

identidade do eu consigo mesmo³³³. Hegel enxerga o dualismo kantiano justamente na ambigüidade constitutiva da imaginação transcendental; ou bem o juízo sintético significa apenas subsumir o empírico ao conceito, ou ele identifica o conteúdo empírico e o conteúdo puro. Do primeiro modo, não se pode explicar a necessidade do esquematismo enquanto fundamento da síntese³³⁴. Buscar o fundamento significa construir a gênese necessária da relação entre o Eu e o mundo. Para Hegel essa relação só pode aparecer na identidade absoluta, na percepção do significado especulativo de $A=A$ ³³⁵.

Fichte —como mostra Torres Filho³³⁶— acertara o alvo ao mostrar a impossibilidade de resolver, no âmbito da representação, a questão do fundamento dela (que, pelo esquematismo, em parte provém da receptividade, em parte da espontaneidade). “A pergunta pela origem da representação remete, assim, para além de toda teoria, ao *eu puro* como Idéia, e a formulação última de sua resposta só pode tomar a forma de um imperativo incondicionado”³³⁷. Esse modo de ler Kant remete necessariamente à um campo diferente do representativo. O problema da solução fichtiana está, diz Hegel, em distinguir entre atividade ideal e atividade real. Separar a imaginação enquanto inacessível ao conceito de uma de suas exposições necessárias, a imaginação como produção originária da objetividade (princípio da representação), não é mais do que colocar fora e antes da multiplicidade, um primeiro motor para dar a partida no sistema. O problema hegeliano está em como exprimir esse começo inefável.

Ao argumento muitas vezes repetido no *Differenzschrift*, de que a suposição de um princípio leva a uma regressão infinita (mesmo se esse princípio é só atividade originária) e

³³² Cf. Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo. Ática. 1975.

³³³ A esse respeito, veja-se Stanguennec, A., *Hegel critique de Kant*, PUF, Paris, 1985. Para o autor são nos escritos de Iena que aparece melhor a amplitude da crítica hegeliana à imaginação transcendental. O livro diz respeito principalmente à relação entre as deduções kantianas, o sistema enciclopédico hegeliano e o sistema da Grande Lógica.

³³⁴ Stanguennec, A., *Hegel critique de Kant*, PUF, Paris, 1985, p. 99 e ss.

³³⁵ Cf. supra

³³⁶ Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo. Ática. 1975.

³³⁷ Cf. Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo. Ática. 1975, p. 107.

a uma separação entre exposição e representação, junta-se o argumento (que também aparece no *Differenzschrift*) de que a ambigüidade do princípio de toda objetividade (imaginação como princípio da representação) é incompatível com a sua necessária unidade (necessidade que decorre de seu caráter de fundação do sistema). Em outras palavras, Hegel acusa a artificialidade da solução fichtiana, na medida em que ela recorre a esquemas que estão no limite da representação para tentar resolver problemas colocados pela própria representação. O sistema fichtiano ressentir-se-ia, pois, da explicitação da ambigüidade desse princípio, que lançaria para o dever-ser a unidade real necessária para o conhecimento, se ele próprio deve ser considerado como real (não vazio), e assim remetendo esse domínio de volta à lógica do entendimento, portanto pensamento apenas de representações.

Ao contrário do *Differenzschrift*, a *Lógica de Iena* enfatiza a crítica ao idealismo. Claro que só a partir da distinção fichtiana entre exposto e representado é que Hegel poderá pensar uma solução das questões impostas à filosofia transcendental —que Hegel resume como a redução kantiana das categorias à multiplicidade, ao finito. Mesmo se é essa distinção, fundamento da defasagem entre forma e conteúdo, que faz, segundo Hegel, o sistema fichtiano afundar.

Hegel soluciona as essas questões através de uma lógica de relações internas, que permitiria ultrapassar a lógica do entendimento, determinada pela finitude, que fixava a posição de algo pela contraposição, pela remissão a um sistema lógico dependente da bipolaridade do enunciado e introduzindo, no âmbito lógico, essa distinção fichtiana entre apresentação e representação, que permite introduzir, a reflexão em cada momento da lógica. Esse fatores permitiriam a ressurreição do argumento ontológico no seio da própria lógica, na medida em que permitiriam a apresentação de determinações .

Distanciando-se agora bastante do opúsculo sobre a diferença dos sistemas de filosofia de Fichte e Schelling já se vê, alguns anos antes da *Fenomenologia do Espírito* ser editada, a impossibilidade de a direção tomada pela filosofia schellingiana resolver o problema da fundação lógica do conhecimento, que, ao juízo de Hegel, também Fichte não

resolvera. Hegel diz que esse caminho incorre no mesmo erro que o descrito anteriormente, a saber, não fundar conjuntamente unidade e multiplicidade, mas sim uma na outra³³⁸.

Para Hegel, os elementos contrapostos não são, em si, nada. Segue-se que, na contraposição, não é possível que os elementos contrapostos tenham fixada absolutamente a sua realidade a partir de uma lógica do finito que se baseia no princípio de identidade e de contradição formais. Só na relação entre opostos, os elementos opostos (determinações da finitude) são postos, isto é nessa relação os elementos tem consistência. Belaval nota a relação que há entre lógica especulativa e representação ao mostrar que “Hegel nota que, em geral, sob a forma do juízo, a proposição não está apta a exprimir verdades especulativas; o juízo é uma relação de identidade entre sujeito e predicado, na qual a abstração faz esquecer que o sujeito tem muitas outras determinações além das predicativas e que ele tem muito menos extensão do que o predicado; ao contrário, porque o pensamento especulativo está atento ao conteúdo, ele mantém entre os elementos essenciais a não identidade de sujeito e do predicado”³³⁹.

Hegel pretende ter instituído uma lógica que tenha um ponto de vista anterior ao da representação. O que o conceito de limite permite³⁴⁰ é justamente a possibilidade de pensar determinações diferentes em sua unidade, mas que mantém consigo mesmo sua consistência. Permite manter dentro da própria identidade algo de negativo no que essa identidade também consiste³⁴¹.

Hegel apresenta na *Lógica de Jena* a necessidade de unificação essencial entre sujeito e predicado, isto é, necessidade de que a sua unidade consista em algo. Diferentemente da lógica geral, as proposições essenciais não remetem seus termos a um substrato comum. Nelas os termos se vinculam uns aos outros só devido ao lugar lógico que ali ocupam; eles relacionam-se, e o fazem segundo a construção da unidade dada nessa vinculação. Seu sentido não poderá ser encontrado fora dessa unidade. Para Hegel, como para Schelling, a proposição especulativa indica a identidade entre identidade, de um lado,

³³⁸ Hegel, G. W. F., *Logik, Metaphisik, Naturphilosophie (1804-5)*— *Jenaer systementwürfe II*. hrsgb. v. Horstmann, Rolf-Peter e Trede, Johann Heinrich, *Gesammelte Werke*, v. 7, Felix Meiner. Hamburg, p. 4 e ss.

³³⁹ Belaval, Y., *Études leibniziennes, de Leibniz a Hegel*, p. 302.

³⁴⁰ F. infra, apêndice.

e diferença, de outro. Diferentemente de Fichte, essa unidade não pode ser expressa apenas por um dever-ser.

Apesar de certa semelhança com Schelling, no manuscrito de Iena Hegel enfatiza as diferenças: ao serem fixadas por Schelling como entes para si, como qualidade na multiplicidade, o mais importante, o papel da relação, desaparece. A relação passa a ser relação vazia que como tal é “determinada por algum fixado”³⁴², o conceito, como síntese da posição de opostos, identidade e diferença, é só a possibilidade de uma relação, um esquema a ser preenchido, que não tem realidade.

Assim, o que seria o ponto de união entre ambos converte-se em conflito: os contrapostos mostram em sua união que não são nada, mas na medida em que são postos como forças, são a qualidade posta absolutamente, um universal a ser preenchido pela matéria. Consideradas assim, elas não tem nenhuma diferença, não podendo portanto, ser a determinação da multiplicidade. Assim, também ocorre com a matéria que se reduz ao equilíbrio absoluto entre as forças, isto é, ela só existe nesse equilíbrio, mas ali ela está como una, indiferenciada, e não pode ser “a diferença da força atrativa e repulsiva, pois isso seria a suspensão da própria matéria”. As forças que determinariam a matéria devem ter unidade, mesmo fora do equilíbrio. “Aqui não há matéria, nem uma realidade verdadeira”³⁴³. Se as forças opostas tem consistência fora da unidade com seu oposto, na qual surge a matéria determinada, essa unidade não é real. Se a matéria tem consistência fora dessa unidade, então não será nunca determinada. Nem de um lado, nem de outro é possível encontrar o seu oposto. É impossível reconstruir a multiplicidade através do universal, ou do oposto. Nessa estranha contenda os opositores condenam um e outro de fazerem a mesma coisa —cair nos braços do ‘idealismo subjetivo’ fichtiano- e julgam estar fazendo o oposto. Pois Schelling mais tarde acusará Hegel de servir-se do pensamento, do Eu filosofante, contra o conceito. A lógica hegeliana só se cumpriria pela introdução de um

³⁴¹ Belaval, Y., *Études leibniziennes, de Leibniz a Hegel*, p. 293 e ss.

³⁴² *Logik, Metaphisik, Naturphilosophie (1804-5)*— *Jenaer systementwürfe II*, hrgb. v. Horstmann Rolf-Peter e Trede Johann Heinrich, *Gesammelte Werke*, v. 7, Felix Meiner, Hamburg, p. 4 e ss.

³⁴³ *Logik, Metaphisik, Naturphilosophie (1804-5)*— *Jenaer systementwürfe II*, hrgb. v. Horstmann Rolf-Peter e Trede Johann Heinrich, *Gesammelte Werke*, v. 7, Felix Meiner, Hamburg, p. 5.

Eu filosofante que poderia fazer a passagem do finito ao infinito. Nesse sentido, a *Fenomenologia* teria sido justamente a tentativa de expor a possibilidade dessa passagem.

Hegel visa, tanto no que diz respeito a Fichte quanto no que diz respeito a Schelling, a um princípio que jamais abandonará: que para o conhecimento não deve existir o que quer que seja fora da linguagem. Para Hegel, no conhecimento não há espaço para o inefável. Esse diagnóstico, feito por Jean Hyppolite, parece apontar, corretamente, para o fato de que a principal crítica a Jacobi baseia-se nisso: manter a fé como inefável, anterior ao conhecimento, é o mesmo que renunciar ao discurso, ao pensamento, à ciência. Nesse caso, a filosofia destruir-se-ia a si mesma; o silêncio, o inefável, estaria por cima da palavra; o não-saber seria, como fé, a única possibilidade para o homem de superar o conhecimento condicionado e finito que se anuncia na mediação do discurso³⁴⁴.

Hyppolite segue argumentando: “O esforço da concepção deve permitir expressar conceitualmente esse verdadeiro original, do qual Reinhold falava e sobre o qual Hegel no *Differenzschrift* disse que, pressupondo tal verdadeiro, seria melhor começar e terminar a filosofia forjando conceitos inconcebíveis do que renunciar ao pensamento.[...] A expressão do sentido é o trabalho do pensamento e esse trabalho não parte de um inefável que seria dado primeiro, ou não conduz para além de uma transcendência inefável; [...] O sentido se desenvolve no discurso mesmo, não se passa de uma intuição silenciosa a uma expressão, de algo não expresso a algo expressado, do absurdo ao sentido. O desenvolvimento do pensamento é o progresso mesmo da expressão. A oposição entre intuição e linguagem não faz nenhum sentido se a linguagem não forma o pensamento ou o pensamento a linguagem”³⁴⁵.

Essa primazia decorre de que a única saída possível para o impasse pós-kantiano é, para Hegel, a demonstração de continuidade entre pensamento e ser, e o único modo de fazê-lo, escapando ao mesmo tempo do ceticismo, do empirismo vulgar e do dogmatismo

³⁴⁴ Hyppolite, Jean, *Lógica e existência*, Universidad autonoma de Puebla, Puebla, 1987, p.16. Sobre Jacobi cf. *Glauben und Wissen*:262-313, apud Hyppolite, Jean, *Lógica e existência*, Universidad autonoma de Puebla, Puebla, 1987, parte I. *Linguagem e lógica, i. O inefável*.

³⁴⁵ Hyppolite, Jean, *Lógica e existência*, Universidad autonoma de Puebla, Puebla, 1987, p. 13.

pós-kantiano³⁴⁶ é gerando um discurso que não precise de nenhuma pressuposição de onde seguir-se-iam todos as proposições do âmbito do conhecimento. Seguindo a análise, Hyppolite nos dá uma pista para seguir na leitura que faz Hegel de Fichte e de Schelling tanto no manuscrito sobre a lógica, metafísica e filosofia da natureza, de Iena, quanto no *Differenzschrift*.

As críticas endereçadas a Schelling nesse rascunho lógico aproximam-se da crítica a Fichte nesse mesmo texto, e também no *Differenzschrift*. Hegel mesmo o asserve: “O mesmo [que antes] ocorre com a construção da matéria a partir das forças”³⁴⁷. Entretanto, o que Hegel argumenta contra um e contra outro não é o mesmo. É certo que ambos laboram para demonstrar a possibilidade de síntese real no conhecimento, isto é a possibilidade de entender a união entre um princípio formal, fonte, em qualquer proposição, do que ela tem de universal e necessário e um material, garantia de objetividade (que não é referência imediata à empiria, para eles) das proposições.

De Fichte, Hegel apresentará as suas falhas ao tentar demonstrar um princípio absoluto externo ao próprio corpo do saber, que seria a garantia de unificação desses dois princípios. Essa suposição, como vimos, tanto no *Differenzschrift* quanto na *Lógica de Iena*, imagina que sujeito e objeto estariam contrapostos. Só no primeiro princípio essa contraposição desaparece; no campo representativo o vínculo desses contrapostos se dá mediante a suposição do princípio de causalidade, que poderia ser convertido em princípio de identidade formal.

Sobre Schelling incidirá também a crítica genérica de não ter conseguido provar a unidade de multiplicidade e absoluto. Entretanto, Schelling não cai, segundo Hegel, no erro fichtiano. O cerne do argumento schellingiano, diz Hegel, no *Differenzschrift*, consistiria em construir um princípio absoluto que tomasse o ponto de vista da razão como o da indiferença total entre sujeito e objeto. O princípio de identidade é a lei suprema do ser e expressão do único conhecimento incondicionado. Por isso identidade e separação não podem ser contrapostos. Através dessa identidade construída sob o signo da unipolaridade.

³⁴⁶ Cf. Hyppolite, Jean, *Lógica e existência*, Universidad autonoma de Puebla, Puebla, 1987. *parte I. Linguagem e lógica, i. O inefável*.

³⁴⁷ *Logik, Metaphisik, Naturphilosophie (1804-5)*— *Jenaer systementwürfe II*, hrsgb. v. Horstmann Rolf-Peter e Trede Johann Heinrich, *Gesammelte Werke*, v. 7, Felix Meiner, Hamburg, p. 4.

isto é, a partir de princípios absolutos (em uma síntese entre infinito e finito que põe o finito, isto é, mostra nele a presença do absoluto), Schelling teria evitado contrapor sujeito e objeto.

A questão que Hegel propõe à teoria schellingiana pergunta em que consistiria esse absoluto; é a questão de saber se ele tem consistência fora da relação entre opostos unificados, isto é para além do movimento de auto-posição do conceito.

Pois bem, se para Fichte a atividade pura como princípio não é de forma nenhuma representável, a ela nos é dado o acesso, como posição pura, na construção da Doutrina-da-Ciência. Por outro lado toda a linguagem fica aquém desse princípio reflexivo que institui e garante toda lógica representativa posterior. Para Fichte a primazia da linguagem não é mais do que um exagero. “A linguagem —diz Fichte— segundo a minha convicção, foi considerada excessivamente importante quando se acreditou que sem ela não teria havido nenhum uso da razão em geral’. Resposta radical —completa Torres Filho— veiculada por essa referência às origens, a uma anterioridade arqueológica do pensamento que é solidária de sua anterioridade lógica. A verdade, que sempre existiu antes de toda linguagem, está sempre além ou aquém das palavras; de qualquer modo, está sempre em outro ‘lugar’ e nunca coincide com elas”³⁴⁸. A maior expressão desse princípio está no descolamento (defasagem, prefere Torres Filho) entre forma e matéria na passagem do primeiro ao terceiro princípio fichtiano. Os limites dessa separação, é a isso que Hegel pretende ter apontado nesses dois textos analisados.

Schelling, por seu lado, teria suposto em seu esquema operatório, a junção em cada ente, de forma e matéria, de tal modo que esses entes seriam tão-somente o preenchimento de uma relação que já estaria dada desde a indiferenciação primordial entre sujeito e objeto. Ali, já se pressupõe uma passagem do sujeito ao predicado, feita pela posição de diferenças ao sujeito. Essa relação não resulta, entretanto, nunca em uma unidade verdadeira. “Entretanto, no seu equilíbrio, dentro de sua diferença, estão ambas igualmente suspensas, mas elas não devem estar como suspensas, mas como qualidades, ou consistentes para si (*für sich bestehende*); e que elas devem ser isso, elucidada-se em que elas, fora do equilíbrio, ainda devem ser o seu ser-Um. Esse equilíbrio, através disso, não é, ele mesmo, a

³⁴⁸ Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo. Ática, 1975. p. 141

verdadeira unidade, pois uma unidade delas, que só são essencialmente como entes-para-si (*für sich seyende*), só é o Nada delas; com isso não está posta a matéria, nem uma realidade verdadeira (*wahrhafte*), mas só está posto um limite, o nada dos contrapostos, e o próprio ser dos mesmos”³⁴⁹. Hegel percebe que o ponto de vista schellingiano leva a um beco sem saída. Para que a unidade de finito e infinito pudesse ser pensada por Schelling seria preciso que houvesse uma verdadeira relação de unidade entre sujeito e predicado. Isso implicaria em que o ser e o nada dos entes contrapostos estivessem ambos presentes nessa unidade. Mas se essa infinidade monádica traz em seu todo a oposição ao princípio de unificação de cada um deles; é uma unidade que não se unifica, mas que só apresenta um limite ao absoluto.

“A construção a partir de atividades (*Thätigkeiten*) contrapostas, à qual se chama idealismo, não é por isso ela mesma nada de outro senão a lógica do entendimento na qual os níveis de construção originam-se no interior desse princípio e para esse idealismo permanece também essa lógica, na medida em que ela resulta na sua conclusão absoluta, de que a atividade (*Thätigkeit*) ideal é a unidade que, como começo em geral, é indeterminada e está na ambigüidade (*Zweydeutigkeit*); se ela fosse unidade verdadeira ou unidade como qualidade, é [seria] só o último, na medida em que o absoluto ‘tornar-se Um’ permanece só um Dever (*Sollen*), isto é, permanece um Além (*Jenseits*) frente a unidade do limite (*Gränze*), e ambos ficam um fora do outro (*beyde aussereinander fallen*) [...]. O mesmo é o caso com a construção da matéria a partir de forças contrapostas[...]”³⁵⁰.

Por isso mesmo, Schelling não será capaz de deduzir, a partir do absoluto posto em cada coisa, a idéia de multiplicidade a partir do absoluto. A diferença que em cada ente é posta, como contraposição à identidade absoluta não constitui com essa uma unidade verdadeira. Isto é, eles são contrapostos na forma da finitude. O finito e o infinito não são (o)postos como Um, só o infinito deve aparecer no finito. Para Hegel a proposição especulativa pede não só que o infinito seja apresentado em sua limitação, como finito, mas também que o finito seja tirado do infinito. Só assim não é conferida primazia à identidade em relação diferença; só assim, entendendo como a linguagem exprime o universal da coisa, isto é, como se apresenta conceitualmente a unidade entre finito e infinito. é que seria

³⁴⁹ *Logik, Metaphisik, Naturphilosophie (1804-5)*— *Jenaer systementwürfe II*, hrgb. v. Horstmann Rolf-Peter e Trede Johann Heinrich, *Gesammelte Werke*, v. 7, Felix Meiner, Hamburg, p. 5.

³⁵⁰ *Logik, Metaphisik, Naturphilosophie (1804-5)*— *Jenaer systementwürfe II*, hrgb. v. Horstmann Rolf-Peter e Trede Johann Heinrich, *Gesammelte Werke*, v. 7, Felix Meiner, Hamburg, p. 4.

possível abandonar a finitude que Fichte e Schelling instaurariam na origem do pensamento.

Schelling, não demonstraria nenhuma passagem do finito ao infinito em cada conceito, nem a construção do todo pela atividade reflexionante do conceito; segundo Hegel, ele supõe o absoluto nas partes, e a simples superação das diferenças. Assim como Fichte, Schelling não seria capaz de construir, realmente, a multiplicidade, pois põe a diferença como sendo diferença de algo, a saber do absoluto. A defasagem entre identidade e diferença resolve-se tão-somente no ponto de partida dado como indiferença entre sujeito e objeto, no absoluto, ponto de partida irredutível à representação e à linguagem, inexprimível. A expressão surge da diferenciação do absoluto, mas, como dissemos sob a forma da finitude.

O fio da costura entre essas duas críticas e a viabilização de uma lógica que escapasse dos tradicionais problemas da filosofia, o cerne dessa costura está naquele conceito hegeliano de limite (*Grenze*). É esse conceito que vai permitir a críticas aos sistemas idealistas, na medida em que permite construir a possibilidade (onto-lógica) de uma síntese real (o que significará também ideal), entre aquilo de que se apresentam qualidades e o que é atribuído a ele, entre sujeito e predicado. Isso é exposto logo no início da *Lógica de Iena*.

O limite é o que permite a Hegel caracterizar a relação (*Beziehung*) entre opostos. Pois é só a partir desse conceito que será possível pensar uma unidade na qual os opostos estão como em si mesmos, mas não subsistem sem o outro. A partir disso pode-se pensar uma ligação entre sujeito e objeto que não seja remetida a um espaço lógico representativo, sem ser uma relação ideal, uma relação interna entre sujeito e predicado, isto é, relação de essências.

“2) No limite é posto o nada da realidade e da negação, e o ser dela fora desse nada; desse modo a qualidade está realizada ela mesma no limite; pois ele expressa o conceito da qualidade como o ser para si (*für sich seyn*) das determinidades (*Bestimmtheiten*) de tal modo que nele [limite] ambas as determinidades, cada uma para si, indiferentes uma à outra, são postas subsistindo uma fora da outra, e cada uma ao mesmo tempo, segundo o seu conteúdo, expressa não a determinidade em geral como no conceito, mas a expressa como determinidade determinada, como

Realidade e Negação, ou nela mesma, o que ela seria só na oposição (*Gegenstarz*) em relação (*Beziehung*) à outra.”³⁵¹.

O conceito de limite garante a realidade da relação absoluta entre o Ser e as determinidades suas; ouve-se aqui o início da *Ciência da Lógica*, que viria. Pelo menos oito anos depois, que começa pelo “puro ser, sem nenhuma outra determinação [...]. Ele [o puro ser] é a pura indeterminidade e o vazio. — não há nele *nada* que intuir [...]; ou ele é só essa intuição pura, vazia ela mesma”³⁵². Só através de um nada essencial, a idéia de uma determinidade determinada é concebível. Cada determinidade tem na relação o seu oposto, é uma universalidade limitada pelo seu oposto. Identidade (real) entre identidade e diferença.

Apesar de o puro ser não trazer determinidades, toda a *Ciência da Lógica* é um falar sobre esse ser. “Porque ele [o ser] é indeterminado, ele é Ser sem qualidades; mas o caráter da indeterminidade diz respeito a ele só em oposição ao determinado ou qualitativo. Com isso o ser em geral defrontou-se [*gegenübertreten*] com o ser-aí [*Dasein*] como tal; ou melhor, sua indeterminidade mesma perfaz, com isso, sua qualidade. Apontar-se-á, portanto, que o primeiro ser é em si determinado, e por isso,

em segundo lugar, que é o ser-aí [*Dasein*], ou melhor, passa a ser-aí [*Dasein*]: mas que esse suspende-se [*aufheben*] como ser finito e passa à relação infinita do ser por si mesmo”³⁵³. Ora, a construção do ser como relação infinita é costurada, na *Grande Lógica*, justamente pela idéia de limite.

A crítica a Fichte e Schelling também aparece, na *Lógica de Jena*, indissociada da idéia de limite. Para Fichte, “um dos contrapostos é necessariamente [*nothwendig*] a unidade mesma; mas —diz Hegel— essa unidade não é, apesar disso, o absoluto e na medida em que ela não deve ser simplesmente como um contraposto, mas em si mesma, então, como a unidade de si mesma e do que lhe é contraposto, ela só pode ser limite (*Gränzte*), pois, como unidade de ambas [as partes], faz parte dela ser um contraposto. Assim a dita construção da idéia a partir das atividades (*Thätigkeiten*) contrapostas (a ideal

³⁵¹ *Logik, Metaphisik, Naturphilosophie (1804-5)*— *Jenaer systementwürfe II*, hrgb. v. Horstmann Rolf-Peter e Trede Johann Heinrich, *Gesammelte Werke*, v. 7, Felix Meiner, Hamburg, p. 5.

³⁵² Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Hamburg, Felix Meiner, 1990, p. 47.

³⁵³ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Hamburg, Felix Meiner, 1990, p. 47.

e a real, como unidade das duas) só traz à luz o limite (*Gränzte*). A atividade (*Thätigkeit*) ideal é sinônima (*gleichbedeutend*) somente da unidade, a ambigüidade (*Zweydeutigkeit*) dessa unidade determina-se como a unidade da oposição (*Gegensatz*) através de que ela, como unidade de si mesma e da atividade (*Thätigkeit*) real (i.e. multiplicidade), permanece ainda fora de si como uma unidade que não se unifica, [permanece] frente à multiplicidade; de sorte que cada uma dessas unidades de contrapostos, permanece como momento do todo, e igualmente também como o todo, a idéia mais alta mesma [permanece] só um limite (*Gränzte*)”³⁵⁴. O limite é o nada dos contrapostos, mas que ao mesmo tempo tem consistência na relação. É ele a idéia mais alta mesma, e não o absoluto. O limite é aquilo, justamente, que só tem consistência na relação (e não em um vínculo qualquer) entre finito e infinito. Fichte só construiu a unidade entre finito e infinito como um dever ser.

Schelling tampouco escapa de construir o seu conceito de absoluto como um simples limite: “No seu equilíbrio [de força atrativa e repulsiva], entretanto, dentro de sua diferença, estão ambas suspensas, mas elas não devem estar como suspensas, mas como qualidades, ou consistentes para si (*für sich bestehende*) [...]. Esse equilíbrio [...] não é, ele mesmo, a verdadeira unidade, pois uma unidade delas, que só são essencialmente como entes-por-si (*für sich seyende*), só é o Nada delas; com isso não está posta a matéria, nem uma realidade verdadeira (*wahrhafte*), mas só está posto um limite, o nada dos contrapostos, e o próprio ser dos mesmos”³⁵⁵.

A unidade dos entes opostos só expressa o limite deles; se tais entes têm consistência, então sua unidade não está posta. Nessa relação o que tem consistência, diz Hegel, é o limite, que existe, por um lado, só na medida em que os entes contrapostos são, e, por outro lado, como negação deles (pois o limite não é nenhum dos entes). Algo que limita é ao mesmo tempo limitado. Os entes opostos não podem ser a expressão da unidade entre forma e matéria, na medida em que são postos como diferentes um do outro, negando-se um ao outro.

³⁵⁴ *Logik, Metaphisik, Naturphilosophie (1804-5)— Jenaer systementwürfe II*, hrsgb. v. Horstmann Rolf-Peter e Trede Johann Heinrich, *Gesammelte Werke*, v. 7, Felix Meiner, Hamburg, p. 4.

³⁵⁵ *Logik, Metaphisik, Naturphilosophie (1804-5)— Jenaer systementwürfe II*, hrsgb. v. Horstmann Rolf-Peter e Trede Johann Heinrich, *Gesammelte Werke*, v. 7, Felix Meiner, Hamburg, p. 5.

O que exprime o limite entre esses dois entes? A possibilidade de que a proposição tenha algum outro sentido além do de referir-se ao mundo finito. Se o absoluto só pode ser expressos pela unidade de atividades contrapostas, isso só expõe o limite entre elas, que é suposto (por Fichte) como inexistente. Mas, diz Hegel, o limite tem consistência. Se os entes são opostos, do mesmo modo que forças magnéticas se opõe, como para Schelling; para Hegel o que importa não é o que cada um desses entes é, mas o que a unidade deles expressa. O princípio da limitação expõe em que consiste a unidade deles: “que algo em seu limite é e não é”³⁵⁶, a relação entre identidade e diferença em um juízo.

Hegel dá consistência à idéia de limitação, de modo a mostrar a possibilidade de apresentar (linguisticamente) um sentido para a identidade entre identidade e diferença. “O dever-ser (*Sollen*) desempenha recentemente um grande papel na filosofia [...] e metafisicamente também como o conceito último e absoluto da identidade do ser frente a si (*Ansichsein*) ou da relação consigo mesmo e da determinidade ou do limite (*Grenze*)”³⁵⁷.

A linguagem expressa só o universal; saber como é possível construir o vínculo desse universal com a multiplicidade é a tarefa da filosofia. Schelling e Fichte rendem-se à lógica finita ao não deduzirem realmente o finito do infinito (tarefa impossível, segundo o autor do *Differenzschrift*). Hegel põe imediatamente unificados finito e infinito, tentando mostrar que o fracasso de Fichte e Schelling revela o ponto de partida de uma lógica especulativa, a possibilidade de expressão da relação interna entre sujeito e predicado em um juízo, costurada pelo conceito de limite. O que Hegel enfatiza nessa lógica especulativa, além do fato de a lógica geral não ser capaz de determinar completamente o objeto, é a possibilidade de que essa unidade seja construída, unidade entre identidade e diferença ³⁵⁸.

Para tecer a trama de uma lógica que dê conta de exprimir todo o racional, é preciso que esta seja pensada referindo-se não só ao sentido do que é dito, mas à relação, em geral, entre a substâncias e determinidades; tal relação é de unidade e de oposição real. “A razão, que é o geral [(*Allgemeine*)], o que por si está acima da particularidade, isto é, que está

³⁵⁶ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Hamburg, Felix Meiner, 1990, p. 123.

³⁵⁷ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Hamburg, Felix Meiner, 1990, p. 130.

³⁵⁸ Belaval, Y., *Études leibniziennes, de Leibniz a Hegel*.

acima de todas as particularidades e além delas, é tão-só o superar a restrição [Schranke]³⁵⁹. Sem a as restrições, entretanto, não é possível a especulação.

³⁵⁹ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Hamburg, Felix Meiner, 1990, p. 132.

Conclusão

A questão do começo da ciência permanece como uma preocupação para Hegel até as construções mais tardias do seu sistema filosófico. Nessa dissertação pudemos ver que o problema já se apresenta no *Differenzschrift*, em 1801, durante a estadia hegeliana em Iena. Nesse texto hegeliano de Iena, podemos ver como a questão do começo da ciência é formulada, como essa questão articula-se com questões que estão no fundamento da lógica especulativa hegeliana e como essa articulação surge a partir dos termos da discussão pós-kantiana do período.

Um dos meios de se apresentar o *Differenzschrift* é através da descrição do ambiente filosófico alemão da virada do século dezoito para o século dezenove, através . portanto, das difíceis relações com os outros autores do período; as referências do próprio texto hegeliano nos remete à *Grundlage* fichtiana (a formulação da *Doutrina-da-Ciência* de 1794) e os *Beyträge* de Reinhold. Desse ponto de vista exclusivamente, haveria que se perguntar o quanto o texto hegeliano compreende os argumentos da *Grundlage* e em que medida o refuta suficientemente. Pode-se ler o *Differenzschrift* a partir das questões que ele aponta, no interior do próprio sistema, perguntando-se pela origem histórica do sistema hegeliano, tratando de expor as semelhanças e diferenças para com os textos de maturidade.

Não são esses nossos propósito, mas sim o de notar, prospectivamente, o sentido do *Differenzschrift* no contexto da discussão filosófica idealista através do sentido que esses problemas tomarão na obra hegeliana. A questão do começo permite ao mesmo tempo organizar o *Differenzschrift*, vinculá-lo com a discussão idealista do período e mostrar como alguns temas do período de Iena começam a ser elaborados no período ienense de Hegel, permanecendo até a elaboração completa de seu sistema.

O principal problema a ser resolvido pelo *Differenzschrift* é o de como estabelecer um começo da ciência, problema, diz Hegel, com o qual qualquer sistema filosófico tem que se haver. Esse problema decorre, para Hegel, da tentativa de procurar a primeira das causas que justifique todas os outros enunciados de um sistema do conhecimento. De fato, os principais sistemas dogmáticos tiveram que se propor a resolver esse problema e não estavam enganados ao adotar essa atitude.

Seu erro reside em outra atitude; Kant o explica, na *Crítica da Razão Pura*, o metafísico erra ao supor que as determinações de um objeto em geral são determinações objetivas, e que poderiam, portanto, ser expressas pela representação, como se a lógica formal tratasse diretamente de determinações de objetos em geral. Em suma, o metafísico transforma o cânon formal do pensamento no método da ciência do ser enquanto ser.

O fundamento desse erro seja necessário está na idéia de que o conceito tem, mesmo antes de qualquer determinação, ao se referir a um objeto em geral, um sentido transcendental. A função lógica que em um juízo é apenas possível, quando possivelmente determinada, adquire um sentido objetivo, teórico. Ao confundir o sentido representativo com o sentido transcendental dos conceitos, o metafísico transcende os limites da experiência possível. Isso só é possível porque o entendimento faz uma passagem sub-reptícia, partindo do sentido que tem os conceitos formais (segundo Kant um sentido transcendental e não objetivo), para chegar ao uso desses conceitos.

Esse erro não apenas faz confundir fenômenos com objetos em geral, mas impede um uso positivo daqueles conceitos que não se completam fenomenicamente (pela receptividade da sensibilidade). Mas o ir além dos limites é, para a razão, algo inevitável. Assim a tarefa antidogmática da *Crítica da Razão* reside na restrição do único espaço no qual as representações sensíveis têm validade e sua utilidade positiva da crítica reside no reconhecimento das inevitáveis contradições nas quais entra a razão ao tentar ir além dos limites da experiência possível, o que permite que se pense através de conceitos que não se remetem à objetividade. Essas duas tarefas baseiam-se na idéia de que seria necessário, para evitar os erros dogmáticos, mostrar a equivocidade do modo de se aproximar dos conceitos, como fenômeno, ou como coisa em si.

No segundo prefácio à *Crítica da Razão Pura* (de 1787), Kant a idéia de que seria possível chegar a uma causa primeira de todas as causas. O argumento kantiano mostra a contradição que consiste em confundir em uma mesma coisa, seu caráter de *Noumenon* e de *Phainomenon*. Somos levados a ela quando aceitamos, sem mais, o princípio de causalidade. Essas conclusões Hegel segue *pari passu* no *Differenzschrift*. Desse modo, para Hegel, (i) a representação não pode expressar o primeiro princípio; entretanto (ii) a representação necessita de um incondicionado para que seu campo semântico tenha sentido.

Ora, para passar do entendimento, que opera através de contraposições, para uma reflexão abstrata sobre a posição e contraposição, seria preciso que o pensar estivesse posto como “a atividade absoluta da razão mesma”.

Assim, ao delimitar uma interpretação da revolução transcendental kantiana, Hegel delimita dois domínios ‘lógicos’ distintos; um representativo, que tem a lógica formal como seu limite último, domínio restrito pelos limites do princípio de identidade e do terceiro excluído, ou, no jargão hegeliano, onde funciona apenas a lógica do pôr-um-ao-lado-do-outro, que determina que o sentido de representar a ligação entre um sujeito e um predicado é a exclusão necessária de todas as outras determinações que seriam contraditórias com esse vínculo. A insuficiência desse domínio representativo leva (necessariamente, segundo Hegel) a um domínio antepredicativo que funda qualquer proposição formal, e que, para fazê-lo deve considerar a proposição não segundo o seu vínculo, mas segundo a possibilidade de que nela algo esteja presente.

A passagem de um domínio a outro define em grande medida a crítica de Hegel à *Grundlage* fichtiana, pois, para Hegel, Fichte não teria sido capaz de mostrar a necessidade dessa passagem. O Eu = Eu fichtiano não permitiria, portanto, a possibilidade da especulação, momento necessário, pois colocaria no sujeito (transcendental, é verdade) a tarefa de deduzir a objetividade.

Para Hegel (e para Schelling), só é possível exprimir essa instância lógica antepredicativa se os princípios primeiros de todo saber estiverem, desde um princípio que unifique identidade e negação. O problema (onto)lógico que Hegel expõe é o de saber como seria possível estabelecer uma identidade que não fosse a identidade representativa, pois essa tem como pressuposto a noção de determinação completa, articulada pelos princípios de não contradição e do terceiro excluído. Desse modo, o princípio mesmo da filosofia deve trazer em si tanto aquilo que permite a identidade dos seres consigo mesmo, quanto o que permite estabelecer diferenças. Qualquer juízo traz, para ser expresso como tal, ultrapassando a forma da proposição em si, a expressão desse princípio. O fato de que é impossível que a representação chegue a exprimir o que as coisas são completamente mostra a importância desse preceito, que tanto Hegel, quanto Schelling e até mesmo Fichte julgaram ter alcançado.

Ainda que a solução hegeliana seja aparentada à solução transcendental, na medida em que Hegel aceita essa distinção de jurisdição, bem como o argumento transcendental de que seria impossível à mera representação colocar os seus próprios princípios, supondo que a interdição à coisa-em-si para a consciência tem que ser retirada em alguma medida. Kant teria o mérito de ter introduzido na discussão da época a consciência do pensamento em sua subjetividade, de modo a afastar os interditos impostos pelo empirismo mais radical e pelo ceticismo, mas não levaria às últimas conseqüências as intuições mais importantes de seu pensamento.

Ora, o próprio Hegel, ao afastar-se definitivamente da obra schellingiana com a publicação da *Fenomenologia do Espírito*, tem de se haver com um problema paralelo ao colocado por ele mesmo contra Fichte. O autor da *Doutrina-da-Ciência* só teria conseguido unificar 'finito e infinito' pela presença de uma consciência. Com essa crítica, Hegel acreditava ter refutado a *Doutrina-da-Ciência*.

Na *Fenomenologia*, entretanto Hegel expõe o percurso da consciência no sentido da unificação entre finito e infinito. O sentido desse percurso permanece um debate entre os comentadores, na medida em que Hegel poderia ser criticado de uma volta ao ponto de vista da consciência. Ainda que a interpretação que seguimos permita escapar dessa crítica, o fato é que com isso Hegel pretendeu estabelecer, com a *Fenomenologia*, o vínculo necessário da consciência com a apresentação do ser enquanto ser, com a ciência filosófica.

A questão do começo da ciência, então, multiplica-se na fortuna crítica hegeliana. Deve a Fenomenologia ser uma introdução à Ciência? Qual é sua relação com o sistema? Qual o caráter dessa introdução? Como seria possível explicar esse começo pelo ser, na Ciência da Lógica, se ele não deve ser (como afirmava Hegel) apenas uma determinação de pensamento, algo já determinado? Enfim, desde os discípulos (Ulrici, Kuno Fischer, Rosenkranz, Michelet, etc.) passando pelos adversários contemporâneos (Fichte, Schelling, Trendelenburg, etc.) até os comentadores modernos de Hegel (Heidegger, Labarrière Henrich, Fulda, etc.), todos debruçam-se sobre o problema, de algum modo. Isso ocorre porque essa questão permite colocar em pauta problemas lógico-ontológicos de importância, como o sentido da identidade, da causalidade, da apresentação como meio de exprimir uma existência.

Na visão de todos eles á lícito perguntar: Com quê fazer o começo do sistema hegeliano?

Referências bibliográficas

Arantes, Paulo, Hegel- A ordem do tempo, São Paulo, Polis, 1981

Fichte, G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrgb. I. H. Fichte, Band I. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971.

Fichte, G., *Doutrina-da-Ciência de 1794*, São Paulo, Abril, Col. Os pensadores, 1980, tradução e notas de Torres Filho, R. R.

Fulda, H. F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt. a. M., Vittorio Klostermann, 1975.

Fulda, H. F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt. a. M., Vittorio Klostermann, 1975.

Giannotti, J. A., Apresentação do mundo. Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein, São Paulo, Cia. das Letras, 1995

Glöckner, Hermann, *Hegel-Lexikon*, Fr. Frommanns Verlag, 1957 (Hegel. G.W.F.. Sämtliche Werke, vols. 23 e 24, (Jubiläumsausgabe) pp. VI-VIII e XXV-XXVII.

Hartmann, N., *A filosofia do idealismo Alemão*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1983.

Hegel, G. W. F., *Briefe von und an Hegel*, Gesammelte Werke, Bd. I, Felix Meiner.

Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia- a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995.

Hegel, G. W. F., *Encyclopédie des sciences Philosophiques*, Paris, J. Vrin. 1986. trad. Bourgeois.

Hegel, G. W. F., Gesammelte Werke, Band 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1968.

Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, tradução e notas de Jean Hyppolite.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, Mexico/Buenos Aires. Fondo de cultura económica, 1955.

Hegel, G. W. F., *Logik, Metaphisik, Naturphilosophie (1804-5)- Jenaer systementwürfe II*. hrsg. v. Horstmann Rolf-Peter e Trede Johann Heinrich, *Gesammelte Werke-v. 7*. Felix Meiner, Hamburg.

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, *Gesammelte Werke*, Band 21, Felix Meiner, 1985.

Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 32, seção II Cursos 1923-1944, trd. La 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel, Gallimard, Paris.

Henrich, D., "La découverte de Fichte", in *Révue de Métaphysique et de morale*, n° 2. abril-junho de 1967, pp. 154-169

Henrich, Dieter, "Comienzo y método de la lógica", in *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Avila, 1987.

Hyppolite, Jean, *Lógica e existência*, Universidad autonoma de Puebla, Puebla. 1987.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974

Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

Lardic J.-M., *Apresentação a 'Como o senso comum compreende a filosofia- a propósito das obras do senhor Krug'*, São Paulo, Paz e Terra, 1995.

Lardic, J.-M. "A contingência em Hegel", in Hegel, G. W. F., *Como o senso comum compreende a filosofia- a propósito das obras do senhor Krug*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 92 e ss.

Lauth, Reinhard, "Hegel spekulative Position in seiner 'Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie' im Licht der Wissenschaftslehre", in *Kant-Studien*, 72. Jahrgang. Heft 4, 1981, pp. 430-489.

Lebrun, G., "A aporética da coisa em si", in *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993.

Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993.

Longuenesse, B., *Hegel et la critique de la metaphisique*, Paris, J. Vrin, 1981.

Merker, Nicolao, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Iena)*, Feltrinelli. Milão, 1960.

Reinhold, K. L., *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, Perthes, 1801, I.

Stanguennec, A., *Hegel critique de Kant*, PUF, Paris, 1985.

Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975.

Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, p.120.

Torres Filho, Rubens Rodrigues, Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula. in *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n° 91, p. 11-27, out.-dez., 1987.

Tous, J. A. R., introdução à edição espanhola do *Differenzschrift*; in Hegel, G. W. F., *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte e el de Schelling*, Madrid. Alianza Editorial, 1989, p. X.