

Análise da crítica hegeliana de Fichte em *Glauben und Wissen*

*An analysis of Hegel's critique of Fichte
in *Glauben und Wissen**

Thiago Suman Santoro¹

RESUMO

No seu livro intitulado *Glauben und Wissen*, Hegel pretende interpretar criticamente três grandes vertentes do que ele denomina "idealismo subjetivo", analisando os projetos filosóficos de Kant, Jacobi e Fichte. O presente artigo faz uma reconstrução dos principais argumentos contidos na terceira parte do livro, apontando algumas dificuldades inerentes ao programa da filosofia transcendental.

Palavras-chave: Hegel, Fichte, idealismo alemão

ABSTRACT

In his work entitled *Faith and Knowledge* Hegel tries to critically interpret three main exponents of what he calls "subjective idealism," analyzing the philosophical views of Kant, Jacobi and Fichte. This paper reconstructs the main arguments of the book's third part and shows some internal difficulties that are inherent to the program of transcendental philosophy.

Key words: Hegel, Fichte, German idealism

Considerações preliminares

Ao terceiro capítulo do texto *Glauben und Wissen*, Hegel apresenta uma feroz crítica ao projeto filosófico de Fichte². Tomando como base de sua análise os textos da primeira *Doutrina da ciência* e o então recém publicado *A vocação do homem*, bem como alguns textos fichteanos sobre ética e direito não mencionados diretamente, Hegel pretende mostrar a insuficiência da teoria de Fichte para o estabelecimento de uma teoria especulativa da razão. No presente trabalho, tentarei fazer uma breve reconstrução do argumento estritamente filosófico de Hegel, deixando de lado o aspecto retórico que o tom muitas vezes polêmico do texto deixa transparecer.

O problema central discutido no texto de *Glauben und Wissen* poderia ser definido através do termo hegeliano *Entzweiung* (cisão), pois é justamente a busca por uma verdadeira unidade do saber, isto é, por uma resolução de qualquer cisão ou dicotomia no conhecimento da realidade, o

que caracteriza as análises de Hegel. Dito de outro modo, o autor pretende investigar qual a mediação possível entre o universal e o particular, ou melhor, entre a infinitude da Idéia e sua manifestação concreta (efetiva) no real finito.

Não por acaso sua investigação inicia com a análise da posição de Kant, cujo projeto de uma filosofia crítica transcendental é a marca fundamental do dualismo radical entre ser e pensar, é por assim dizer a inauguração do idealismo subjetivo; por isso, Kant considera a possibilidade de mediação entre mundo e representação do mundo apenas enquanto síntese a partir do puro conceito (da objetividade formada pelo esquematismo transcendental), o que cria uma unidade abstrata de opostos. Jacobi, por outro lado, tem na consciência dolorosa desta oposição inconciliável a síntese precária de sua filosofia da fé, que absolutiza o próprio indivíduo particular e sua certeza sensível no mundo concreto dado.

Fichte, segundo Hegel, unifica ambas as conclusões, buscando uma síntese entre o desejo de infinitude subjetiva e o dever de seguir uma exigência absoluta do puro pensamento. Como diz nosso autor, “a filosofia de Fichte é a síntese de ambos. Ela exige a forma da objetividade e dos princípios como Kant, mas situa a oposição desta pura objetividade contra a subjetividade ao mesmo tempo como uma nostalgia e uma identidade subjetiva” (Hegel, 1962, p. 8). Dita síntese, aos olhos de Hegel, é necessariamente incompleta e insuficiente. Vejamos então como procede a crítica hegeliana de Fichte.

Contraposição infinita

A dificuldade apontada por Hegel na teoria filosófica fichteana já se encontra presente na história do pensamento desde Kant. A oposição idealista entre sujeito e mundo, idealidade e realidade, cria uma objetividade puramente subjetiva, formada por categorias transcendentais *a priori*, que se referem à realidade de maneira abstrata. Mas ao contrário de Kant – que, para salvaguardar o realismo científico, o qual assume a existência de um substrato transcendente como causa dos fenômenos, postula a necessidade da coisa-em-si e, assim, admite como inevitável e ao mesmo tempo insuperável o dualismo provocado pela finitude do entendimento – Fichte pretende encontrar, para esta dualidade sujeito/objeto, um ponto de unificação que seja imanente à razão pura, mas que permita compreender o sentido do caráter transcendente (objetivo) de nossas representações.

De acordo com Hegel, Fichte jamais atinge uma síntese completa destas determinações, jamais alcança isto que Schelling denominou verdadeiro ponto de indiferença, por duas razões interconectadas: primeiramente, o pensamento, o eu, tomado como legítimo absoluto, acaba distorcendo o sentido da própria totalidade, pois o saber desta totalidade deve abarcar tanto o aspecto lógico-formal da representação, isto é, de nossa recepção cognitiva da realidade, quanto o conteúdo concreto do mundo dado, da realidade concreta tal como ela é em si. Assim, Fichte toma o elemento *a priori* de nossa constituição subjetiva como padrão de medida da totalidade e reduz a mesma a um puro formalismo lógico, que não dá conta de explicar sua contraposição radical, a própria natureza enquanto não-eu. Por isso, Fichte, segundo nos diz Hegel, “como converte em absoluto o pensamento abstrativo, a pura atividade oposta ao ser, então não o anula

verdadeiramente, senão que esta intuição intelectual é tão formal como o idealismo, e ao pensamento se contrapõe a realidade, àquela identidade da intuição intelectual se contrapõe a oposição [...]” (1962, p. 92).

Em segundo lugar, a partir desta contraposição radical entre forma e conteúdo do saber, que perpetua a cisão entre idealidade do conceito e realidade do mundo, surge uma dificuldade mais profunda da teoria fichteana, que diz respeito à própria definição de totalidade. Trata-se aqui da oposição incoerente que o pensamento infinito, como sinônimo da identidade suprema, exerce sobre a objetividade finita da natureza. Em outras palavras, estamos aqui lidando com o que Hegel mais tarde denominará má infinitude, e que aparece na filosofia fichteana como verdadeira tarefa ou finalidade sempre inacabada da razão. “Assim, a *ciência teórica* deste idealismo não é outra coisa que a produção desta oposição entre infinitude e finitude” (Hegel, 1962, p. 107). O eu que conhece só se torna autoconsciente deste saber através do não-eu, de um objeto que se contrapõe a ele. Mas se toda verdade sobre o mundo deve estar no próprio eu, o não-eu deve ser apenas negação por abstração do próprio eu, uma eterna sombra que serve ao mesmo tempo de espelho para a reflexão do sujeito absoluto. Ora, é justamente esta constante dependência do negativo, da finitude sempre oposta ao pensamento infinito, o que impede a verdadeira realização da síntese cognitiva visada por Fichte. A totalidade ou infinitude transforma-se assim em parte finita de uma relação recíproca de determinações-de-entendimento, a síntese entre sujeito e objeto do pensar, de acordo com o acima exposto, permanece sendo uma mutua limitação ainda inconciliável.

Nesse sentido, o *formalismo* e a *má infinitude* presentes na filosofia de Fichte serão duas alavancas de suporte para toda argumentação subsequente da crítica hegeliana. Quanto ao primeiro ponto, Hegel é enfático: “Na medida em que o real mesmo é posto de modo completamente formal ou ideal, toda estrutura deste idealismo teórico não é outra coisa que a construção das formas lógicas que abstraem de todo conteúdo” (Hegel, 1962, p. 107). Repete-se aqui, em outras palavras, o conteúdo da crítica de Kant na sua famosa carta³ sobre a *Wissenschaftslehre*. Este é, sem dúvida, um ponto bastante polêmico da interpretação hegeliana de Fichte, que também serviu para degenerar a imagem deste último perante a comunidade filosófica da época. Não há como negar que existem tentativas, na obra de Fichte, de realizar uma dedução completamente *a priori* de aspectos da própria realidade empírica. Mas isto não pode ser tomado ao pé da letra, como sinônimo de puro devaneio filosófico e, conseqüentemente, servir para invalidar o verdadeiro propósito da filosofia fichteana. O idealismo transcendental proposto por Fichte não se identifica com a teoria de Berkeley, o que significa dizer que Fichte jamais almejou provar a existência do mundo físico concreto a partir da existência da representação deste mundo na própria consciência.

A idealidade do mundo diz respeito ao nosso único meio de acesso à experiência, isto é, trata-se aqui da inevitável clausura epistemológica que a finitude da nossa razão impõe, e, portanto, não existe uma contraparte, um elemento transcendente, radicalmente oposto ao sujeito consciente. Toda experiência da realidade concreta é sempre para um sujeito, e toda separação entre sujeito e objeto da experiência só é produto de uma análise racional posterior. Ou, como diz Hölderlin, “juízo é no sentido mais alto e rigoroso a separação original do objeto e do sujeito unidos

na intuição intelectual, aquela partição tão somente pela qual objeto e sujeito se tornam possíveis, a partição original” (Beckenkamp, 2004, p. 106). A crítica efetuada por Hegel sobre um possível formalismo na teoria de Fichte é, na verdade, muito mais uma defesa de sua própria posição filosófica, que quer restituir a unidade originária entre ser e pensar, ou seja, que pretende aproximar a postura realista da *adequatio* metafísica tradicional à idealidade do *a priori* kantiano. Lidamos, neste caso, com duas concepções antagônicas de filosofia, e a pergunta sobre qual das duas é mais coerente não será tema deste trabalho.

A contraposição que o formalismo acarreta exige, dentro da teoria sistêmica visada pela filosofia fichteana, um constante procedimento de síntese de opostos. E aqui compreendemos como Hegel pode acusar Fichte de jamais realizar o ideal de uma síntese plena do conhecimento. Toda determinação, por definição, deve ser finita, e toda determinação finita produz, a partir de sua própria finitude, uma negação infinita indeterminada. Assim, Fichte precisa novamente postular uma segunda determinação dentro deste infinito indeterminado, e qualquer síntese de determinações finitas torna-se ela própria uma determinação finita complexa, colocando sempre diante de si um além inalcançável. Este processo contínuo descreve o conceito hegeliano de má-infinitude.

Como exemplo disto, Hegel apresenta, resumida em um pequeno parágrafo, a complexa síntese quádrupla que constitui a macroestrutura da argumentação apresentada na primeira exposição da *Wissenschaftslehre* de Fichte. Os trilemas “pôr, pensar, infinitude” e “contrapor, ser, finitude” mantêm uma relação de determinação recíproca e, assim, formam uma estrutura cuja ligação se dá, por sua vez, de dois modos: (a) na filosofia teórica, de forma incompleta, tal como foi explicitado no parágrafo anterior; (b) na filosofia prática, como identidade absoluta externa ao saber. Entretanto, a síntese última entre estes dois modos de ligação dos trilemas, a tão ambicionada unidade entre razão teórica e prática, de acordo com Hegel, jamais se realiza efetivamente na filosofia de Fichte, pois seu sistema não explica como, a partir da identidade formal eu=eu enquanto princípio fundamental de toda determinação, é possível extrair a necessidade do não-eu contraposto. Talvez exista aqui um pequeno equívoco da apressada leitura hegeliana, quando ele afirma que a forma do pôr não pode conter em si mesma o contrapor (Hegel, 1962, p. 103), pertença esta que é explicitamente afirmada por Fichte:

Por essa ação absoluta, e pois, pura e simplesmente por ela, é posto o oposto, na medida em que é um o-posto (como mero contrário em geral). Todo o contrário, na medida em que o é, é pura e simplesmente por força de uma ação do eu, e sem nenhum outro fundamento. O estar-oposto em geral está pura e simplesmente posto pelo eu. [...] (O opor só é possível sob a condição da unidade da consciência do que põe e do que opõe. Se a consciência da primeira ação não tivesse conexão com a consciência da segunda, o segundo pôr não seria um o-por, mas pura e simplesmente um pôr. Somente pela referência a um pôr ele se torna um opor) (Fichte, 1971, vol. I, p. 103).

Mas creio que a crítica hegeliana, partindo destes dois aspectos de um mesmo problema, quer indicar algo além de uma mera distinção lógica: Hegel toca aqui talvez na maior dificuldade

para toda teoria filosófica estritamente transcendental⁴, a saber, a dificuldade de explicar a partir da própria consciência, do eu enquanto princípio do saber, a realidade e objetividade do mundo exterior, a existência da natureza na sua independência com relação ao indivíduo concreto. Aqui, Fichte precisa lidar com o que ele denominou *Anstoss*, o travo limite de toda ação determinada do próprio eu. Nesse sentido, o princípio absoluto do eu não é completamente absoluto. Como diz Hegel, “[...] mediante sua infinita pobreza é a infinita possibilidade de riqueza. Deste modo o princípio desempenha um duplo papel, o de ser absoluto em um caso, e em outro o de ser simplesmente finito [...]” (1962, p. 95).

Natureza e conceito

Como se pode *explicar* o mundo real a partir do puro eu? A dificuldade mencionada na seção anterior é talvez o grande divisor de águas na forma como a filosofia do idealismo alemão pós-kantiano se desenvolveu. Schelling separa-se intelectualmente da doutrina de Fichte através de sua Filosofia da Natureza, cuja influência sobre Hegel não é nada desprezível. O próprio Hegel terá, como desafio interno ao acabamento de seu sistema enciclopédico-filosófico, que conciliar o progresso necessário da idéia, em suas categorias lógicas puras, com a contingência do real, natureza bruta que nunca reflete plenamente a perfeição do espírito e, portanto, inevitável resíduo de uma teoria da razão absoluta. Como se dá a passagem do lógico ao real no sistema hegeliano? Hegel não concede uma resposta de rigor satisfatório.

No caso de Fichte, a dificuldade apresenta-se como contradição entre determinismo e liberdade. A teoria fichteana assume como premissa irrecusável a liberdade absoluta da consciência individual e deve demonstrar a partir disto como podemos compreender esta liberdade frente à estrita necessidade que o mundo natural nos apresenta. Por isso, Fichte, no texto *Die Bestimmung des Menschen*, discute primeiramente a tese do determinismo levado às suas últimas conseqüências, para depois tentar mostrar que nossa forma de compreensão da realidade nos liberta destes grilhões, mesmo sem garantir ainda o vínculo deste conhecimento com algo eterno e indubitável. Esta garantia é postulada por Fichte na terceira parte do texto, através da fé na consciência moral do agente e na realização do dever que esta consciência dita, na sua pura autonomia.

Hegel inicia então uma análise do texto *Die Bestimmung des Menschen*⁵, mostrando como contradição atroz a tentativa de garantir a liberdade plena do eu através da interiorização do mundo enquanto pura afecção subjetiva. Hegel utiliza exemplos do texto fichteano para ridicularizar a tese de que toda experiência sensível do mundo exterior é na verdade uma alteração do nosso estado interno, do que Fichte denomina o sistema da sensibilidade (Fichte, 1992, p. 179). Dita autonomia do eu com relação à determinação do mundo exterior é contraposta à determinidade causal na qual o mesmo eu, enquanto ser empírico no mundo, também está inserido (Hegel, 1962, p. 101).

De fato, Fichte deve conciliar dois aspectos do mesmo eu que, à primeira vista, parecem totalmente incompatíveis. Ele tem que afirmar simultaneamente a necessidade primeira da existência do eu concreto no mundo empírico e, por outro lado, a exigência de uma total abstração deste mundo efetuada pelo eu, condição de possibilidade tanto do conhecimento de si quanto da

autonomia deste mesmo eu. Esta afirmação contraditória poderia ser resumida da seguinte maneira: o eu não é livre, pois se encontra dado como existência concreta no mundo natural de relações necessárias, mas é livre porque deve se determinar e determinar o próprio mundo a partir de sua vontade pura.

Por esse motivo, Hegel mostra como Fichte acaba defendendo uma interpretação ingênua da natureza, fazendo desta um mero objeto ou coisa contraposta à vontade absoluta do sujeito. Como diz nosso autor, “esta intuição da natureza como sendo nada em si mas um puro fenômeno, e também não tendo qualquer verdade ou beleza em si, funda uma teleologia da natureza e uma teologia física [...]” (1962, p. 112). Fichte enxerga na empiria, segundo a interpretação hegeliana, apenas um meio que possibilita a realização da ação do espírito individual e, por isso, não consegue explicitar qualquer sentido intrínseco de valor que possa existir na natureza enquanto tal. Kant, na *Crítica do juízo*, procura conceder, para usar o termo de Hegel, um grau especulativo à realidade natural, quando tenta compreender a natureza na sua articulação orgânica sistêmica e na sua possibilidade estética. Fichte, segundo o texto hegeliano, não consegue se desvincular de uma interpretação utilitarista da realidade natural (considerada neste caso fenômeno empírico interno à representação).

Dessa forma, podemos compreender melhor a estratégia da crítica de Hegel à concepção fichteana de natureza: trazendo novamente a acusação de formalismo à tona, Hegel mostra como o princípio do sistema de Fichte não permite uma passagem adequada do ideal ao real, da pura subjetividade ao *logos* objetivo da totalidade. Nesse sentido, ele contrasta a certeza do primeiro princípio enquanto pura autoconsciência com a incompletude de sua validade (Hegel, 1962, p. 96). Tal como no exemplo do *cogito* cartesiano, o princípio de Fichte alcança sua evidência justamente por ser um princípio minimalista, uma verdade imediata da consciência que carece de toda determinação subsequente. Descartes recorre à providência divina para reconquistar a realidade do mundo exterior, Fichte substitui esta estratégia por uma insuficiência lógica. “Essa reconhecida incompletude do princípio absoluto, e a consequente reconhecida necessidade de avançar até outra coisa, é o princípio da dedução do mundo sensível” (Hegel, 1962, p. 95).

Conclusão

Ora, para podermos afirmar a incompletude do próprio princípio, é necessário adotar um padrão de medida absoluto, e, como diz Hegel, “isto só é possível mediante a idéia de totalidade” (1962, p. 96). Sem dúvida, Hegel pressupõe um conceito de verdade filosófica que subjaz a toda argumentação apresentada, a saber: “[...] para a filosofia, a verdade e a certeza se dão só naquilo que não é incompleto, nem uma abstração, nem condicionado” (Hegel, 1962, p. 96).

Por que então Fichte não adota esta consciência da totalidade como o verdadeiro absoluto? Segundo Hegel, isto se dá porque Fichte precisa garantir a certeza do princípio na consciência do indivíduo. Nesse sentido, o argumento de Fichte precisa encontrar tal princípio a partir de uma abstração radical de todo conteúdo exterior ao sujeito, para logo a seguir retomar esta parte abstraída como consequência dedutiva da consciência pura. Assim, “a subjetividade, o eu, a pura

vontade, contraposta à objetividade, permanece em absoluta oposição e sem resolver de modo algum a tarefa da identidade e da integração” (Hegel, 1962, p. 109).

Fichte pretende superar esta dificuldade na segunda versão da *Wissenschaftslehre (Nova Methodo)*, quando postula de modo bastante explícito a unidade primária entre os aspectos ideal e real do próprio eu; neste caso, parte-se de uma duplicidade originária intuída que só é separada posteriormente através da análise filosófica discursiva. Ainda assim, o problema do dualismo retorna na medida em que esta unidade primária é, ela própria, tematizada como objeto de análise. Permanece para Fichte a tarefa de mostrar como podemos, e se podemos, ter acesso direto à unidade originária que constitui o binômio sujeitoobjeto do fenômeno cognitivo. Do contrário, só nos resta a fé no saber.

NOTAS

¹ Doutorando em Filosofia pela PUCRS.

² Texto publicado em 1802 no *Jornal Crítico de Filosofia* editado por Schelling e pelo próprio Hegel, um ano após a publicação do famoso *Differenzschrift*.

³ A *Declaração acerca da Doutrina-da-Ciência de Fichte*, texto breve publicado por Kant no *Allgemeine Literatur-Zeitung* em agosto de 1799, diz o seguinte: “[...] considero a *Doutrina-da-Ciência* de Fichte um sistema de todo insustentável. Pois pura doutrina da ciência não é mais nem menos do que simples lógica, a qual não se eleva com seus princípios ao material do conhecimento, mas abstrai do conteúdo do mesmo como lógica pura, da qual seria trabalho inútil e por isto nunca tentado extrair um objeto real [...]” (*in* Beckenkamp, 2004, p. 245).

⁴ Esta dificuldade permanece presente não só para a investigação de Fichte, mas reaparece sensivelmente na teoria de Husserl, por exemplo, quando o autor nos diz: “[...] como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que lhe não é imanente, como pode o conhecimento (absolutamente dado em si mesmo) atingir algo que não se dá em si absolutamente? E como pode compreender-se este atingir?” (Husserl, 2000, p. 27).

⁵ Não sendo mera coincidência, este texto de Fichte tem por subtítulos dos capítulos 2 e 3, respectivamente, *Wissen* e *Glauben*.

REFERÊNCIAS

BECKENKAMP, J. 2004. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre, Edipucrs, 288 p.

FICHTE, J.G. 1971. *Fichtes Werke*. Berlin, DeGruyter, 11 vols.

FICHTE, J.G. 1992. *Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre Nova Methodo (1796/99)*. Ithaca, Cornell UniPress, 494 p.

HEGEL, G.W.F. 1962. *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtische Philosophie*. Hamburg, Felix Meiner, 128 p.

HUSSERL, E. 2000. *A idéia da fenomenologia*. Lisboa, Edições 70, 133 p.