

# A CRÍTICA DE HEGEL A KANT EM *CRENÇA E SABER*: ENTRE A SUBJETIVIDADE DO CONHECIMENTO E A AUTÊNTICA ESPECULAÇÃO FILOSÓFICA<sup>1</sup>

**Hegel's criticism of Kant in *Belief and Knowledge*: between  
subjectivity of knowledge and authentic philosophical speculation**

Luiz Fernando Barrére Martin

Universidade Federal do ABC  
fernandobmartin@gmail.com

*Para Marcos Lutz Müller*

**Resumo:** Para que se compreenda a crítica de Hegel a Kant em *Crença e saber*, artigo publicado pelo filósofo no *Jornal Crítico de Filosofia*, editado em conjunto com Schelling, retomaremos inicialmente no escrito sobre a *Diferença* o primeiro esboço da exposição hegeliana daquilo que para ele constitui a tarefa filosófica, de modo que ela dê conta das cisões originadas pela cultura filosófica moderna. O ponto de vista filosófico de Hegel no artigo está apoiado nesse texto. A seguir, reconstituiremos o contexto da criação do *Jornal Crítico*, as diretrizes a serem atendidas pela crítica filosófica e expostas no artigo introdutório do *Jornal*, para só então abordar os traços gerais da crítica às filosofias da reflexão e, por fim, a crítica de Hegel a Kant. Com respeito a esta, procura o filósofo tanto apontar aquilo que há de limitado no projeto filosófico crítico, quanto aquilo que pode ser considerado um prenúncio da autêntica especulação filosófica.

**Palavras-chave:** Hegel; Kant; razão; entendimento; oposição; crítica.

**Abstract:** In order to understand Hegel's criticism of Kant in *Belief and Knowledge*, an article published by the philosopher in the *Critical Journal of Philosophy*, edited in association with Schelling, we will initially return in the *Differenzschrift* to the first outline of the Hegelian presentation of what he thinks constitutes the philosophical task, so that it takes account for the splits originated by modern philosophical culture. Hegel's philosophical point of view in the article is supported by this text. Next, we will reconstruct the context of the creation of the *Critical Journal*, the guidelines to be met by philosophical criticism and exposed in the introductory article of the *Journal*, thence to approach the general features of the criticism of the philosophies of reflection and, finally, the criticism of Hegel to Kant. With regard to this, the philosopher search both to point out what is limited in the critical philosophical project, and what can be considered a harbinger of authentic philosophical speculation.

**Keywords:** Hegel; Kant; reason; understand; opposition; criticism.

## **1. Introdução: razão e entendimento na *Diferença entre o sistema de filosofia de Fichte e de Schelling***

Os primeiros estudos publicados por Hegel após sua chegada a Jena apresentam muito mais uma discussão com os principais filósofos que desenvolveram seus sistemas

---

<sup>1</sup> Artigo escrito com apoio do CNPq, edital Universal nº 28/2018.

em diálogo com Kant – diga-se de passagem, uma espécie de marca comum na filosofia alemã daquele período – do que uma exposição exclusivamente centrada numa concepção filosófica própria.

Não que não houvesse, ainda que em esboço, uma tal concepção de filosofia em andamento. Ao contrário, ela existe e o início do ensaio *Diferença entre o sistema de filosofia de Fichte e de Schelling*<sup>2</sup> é um atestado disso. A própria crítica hegeliana das filosofias da reflexão em *Crença e Saber*<sup>3</sup> já se faz em conformidade com uma certa compreensão da tarefa filosófica. Para essa crítica daquilo que Hegel chama de filosofias da reflexão, essa versão extremamente condensada do que cabe à filosofia e que aparece nas páginas iniciais do escrito sobre a *Diferença*, é esclarecedora e orientadora do sentido desse diagnóstico concernente à limitação dessas filosofias, particularmente, de Kant, Jacobi e Fichte.

Como posteriormente apontará em *Crença e Saber*, as filosofias da reflexão são caracterizadas pelas oposições que não conseguem sobrepujar. No escrito sobre a *Diferença*, Hegel se refere às mesmas como aquelas que não abandonam o ponto de vista do entendimento. Com efeito, a cultura da época é uma cultura da cisão (*Entzweiung*), e na filosofia isto significa que a constituição de um sistema será feita conforme a perspectiva de entendimento<sup>4</sup>. Qual então a dificuldade que Hegel vislumbra para essas filosofias e que, além disso, o leva a dizer que em nossa época a filosofia é

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F. (1968). *Differenz des fichte'schen und schelling'schen Systems der Philosophie*. In: BUCHNER, H./PÖGGELER, O (orgs). *Jenaer Kritische Schriften*. Gesammelte Werke 4, Hamburg: Meiner, pp. 5-92. (doravante citado pela sigla GW referente à edição crítica das Gesammelte Werke (Obras reunidas), seguida pelo número do volume e página).

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F. (1968). *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. In: BUCHNER, H./PÖGGELER, O (orgs). *Jenaer Kritische Schriften*. Gesammelte Werke 4, Hamburg: Meiner, pp. 315-414. (doravante citado pela sigla GW referente à edição crítica das Gesammelte Werke (Obras reunidas), seguida pelo número do volume e página); tradução brasileira: HEGEL, G.W.F. *Fé e saber ou a filosofia da reflexão da subjetividade na completude de suas formas enquanto filosofias kantiana, jacobiana e fichteana*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

Aproveitamos a ocasião para esclarecer que a tradução da palavra *Glauben* por *fé* presente no título da edição brasileira, foi traduzida neste artigo por *crença*. Se *Glauben* pode ser traduzido tanto por *fé* quanto por *crença*, em virtude, porém, do termo não possuir no artigo uma significação meramente teológica, principalmente se levarmos em conta que o uso do termo *Glauben* em Jacobi deve bastante à *crença* (*Belief*) humeana, parece-nos que o termo *crença* seja mais abrangente do que o termo *fé*, uma vez que o substantivo *crença* abarca tanto uma significação teológica quanto uma significação epistemológica. Jacobi chega mesmo a escrever um diálogo intitulado *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (*David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo*). Cf. JACOBI, F.H. (2004). *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. In: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*. Unter Mitarbeit von Catia Goretzki, herausgegeben von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske. Hamburg/Stuttgart: FelixMeiner/Frommann-Holzboog, pp. 5-100.

<sup>4</sup> Cf. GW 4, p. 12.

uma carência (*Bedürfnis*)? Em resumo, o entendimento, “a força do restringir”<sup>5</sup>, empenha-se na constituição de um sistema, mas não é capaz, porém, de vencer o caráter restrito daquilo que produz. Hegel nota ainda nele um direcionamento para o meramente empírico, o que significa acentuar o desenvolvimento das potências da natureza, que por sua vez enrijece aquilo que é valioso e sagrado para o ser humano<sup>6</sup>. O entendimento estende a tudo sua forma de atuar restritiva e impermeável a uma unificação. Mesmo com a tentativa de atuar de modo semelhante à razão, isto é, de constituir um absoluto a partir da superação das oposições, a razão apenas novamente se rebaixa a entendimento. Isto se deve a ela somente negar o âmbito limitado do entendimento, contrapor-se a ele: de um lado a razão, de outro o entendimento. Nessa contraposição, o que, segundo Hegel, a razão consegue é apenas tornar-se tão limitada quanto o entendimento: “na medida em que ele [infinito] é contraposto ao finito, é ele um racional posto pelo entendimento”<sup>7</sup>. A razão, como domínio do infinito, oposta absolutamente ao finito, torna-se tão finita quanto o finito. Quando Hegel afirma que a razão constitui o absoluto a partir da aniquilação das restrições (*Beschränkungen*) produzidas pelo entendimento, tal procedimento é diferente do elevar-se do entendimento à razão e sua consequente negação da finitude gerada no âmbito do mesmo entendimento. O absoluto constituído pela razão que não é apenas “aparência de razão”<sup>8</sup>, aniquila as restrições, mas não deixa de relacioná-las ao absoluto e compreendê-las como mero fenômeno do mesmo. Aqui, portanto, existe uma relação que talvez pudesse ser descrita como mais orgânica. E não é por acaso que Hegel a todo momento use o termo “vida” como um domínio que esteja além das cisões postas pelo entendimento<sup>9</sup>. Tais cisões, que no passado foram significativas como oposições entre espírito e matéria, alma e corpo, crença e entendimento, liberdade e necessidade, agora na modernidade, prossegue Hegel, ressurgem como aquelas entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza, subjetividade absoluta e objetividade absoluta<sup>10</sup>.

Mas a pergunta que precisa ser aqui feita, principalmente pela sua importância para a crítica filosófica em *Crença e Saber*, diz respeito ao “mecanismo” que rege o

---

<sup>5</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>6</sup> GW 4, p. 12s.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 13.

<sup>8</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>9</sup> Ver aqui, por exemplo, a menção ao “esforço da vida” em GW 4, p. 13 e também na p. 14, linha 25.

<sup>10</sup> Cf. *Idem*, p. 13.

entendimento, o que faz com que sua forma de operar apenas gere o limitado e sujeito a oposições.

\* \* \*

A reflexão que é própria ao entendimento tem como característica apenas originar uma determinação limitada, todo ser que daí advém, “porque ele é um posto, é um contraposto, condicionado e condicionante”<sup>11</sup>. Aqui já começa, portanto, a se delinear o esboço da crítica de Hegel à noção de contradição presente na lógica clássica. A propósito, seja permitida aqui uma digressão para observar que Hegel não propõe o fim da noção de contradição tal como a tradição aristotélica nos legou. No próprio escrito sobre a *Diferença* ele assinala no tocante ao interesse da razão em suspender as oposições (*Gegensätze*) tornadas rígidas que

esse seu interesse não tem o sentido de que ela se põe em geral contra a contraposição (*Entgegensetzung*) e a restrição (*Beschränkung*), pois a cisão necessária é um fator da vida, que se forma contrapondo-se eternamente, e a totalidade, na suprema vivacidade, é possível somente por meio da reconstituição a partir da separação suprema<sup>12</sup>.

Que o posto seja sempre um contraposto, deriva do fato de que vige o princípio de não-contradição, que a cada determinado há um outro que a ele se opõe. O entendimento, de acordo com, nos termos de Hegel, sua lei imanente – a da contradição, fará com que o ser-posto seja e permaneça, mas a se manter segundo essa lei, o mesmo é levado à autodestruição<sup>13</sup>. A cada vez que um determinado é posto, haverá um outro se contrapondo a ele e que assim o leva à aniquilação. A razão que não é derivada

<sup>11</sup> GW 4, p. 17.

<sup>12</sup> GW 4, p. 13.

<sup>13</sup> Cf. GW 4, p. 18. A referência de Hegel ao princípio de não-contradição é, ao que nos parece, corroborada por uma passagem do artigo *Relacionamento do ceticismo com a filosofia*, publicado em 1802, ano seguinte à publicação do escrito sobre a *Diferença*. No artigo sobre o ceticismo, Hegel, a propósito da contradição, afirmará: “A assim chamada proposição da contradição é por conseguinte apenas dotada de verdade formal para a razão, que, ao contrário, com respeito aos conceitos, toda proposição racional deve conter uma infração contra os mesmos; uma proposição é meramente formal, significada para a razão que ela é posta somente para si, sem que igualmente se lhe afirme igualmente a contraposta contraditória”. Cf. HEGEL, G.W.F. (1968) *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten (Relacionamento do ceticismo à filosofia, exposição de suas diversas modificações e comparação do mais recente com o antigo)*. In: BUCHNER, H./PÖGGELER, O. *Jenaer Kritische Schriften. Gesammelte Werke* 4, Hamburg: Meiner, p. 208.

apenas da negação do entendimento e então apenas se separa de seu âmbito, é aquela que, na perspectiva de Hegel, procura superar essa oposição ao explorar a fraqueza constitutiva do pensar de entendimento, a saber, que ele é regido pelo princípio de não-contradição. Hegel chama essa condução deliberada do entendimento à sua própria ruína de “eficácia secreta da razão”<sup>14</sup>.

No artigo sobre as filosofias da reflexão publicado no *Jornal Crítico de Filosofia*, será exaustivamente discutido e analisado aqueles caracteres que limitariam as filosofias de Kant, Jacobi e Fichte. E como já afirmamos no início, o ponto de vista filosófico a partir do qual Hegel critica as oposições originadas dessas filosofias tem seu primeiro esboço no texto de 1801 que acabamos de sumariamente retomar.

## 2. O *Jornal Crítico de Filosofia* de Hegel e Schelling

A ideia de um jornal filosófico tal como aquele onde é publicado *Crença e saber*, não foi suscitada apenas a partir do momento em que Hegel se estabelece em Jena em 1801. Segundo Hartmut Buchner<sup>15</sup>, é preciso considerar os diversos projetos de revista que, de 1798 a 1801, estiveram na origem da publicação conjunta de Hegel e Schelling.

As conversas em torno de um projeto de revista podem ser acompanhadas pela leitura da correspondência entre Schelling e Fichte, também entre os irmãos Schlegel e Fichte, entre Schelling e A.W. Schlegel, entre Fichte e o editor Cotta, entre Fichte e Reinhold, além dos irmãos Schlegel com Schleiermacher.

Havia àquela época uma pujante atividade editorial filosófica na Alemanha e toda essa constelação intelectual publicava seus trabalhos em diversas revistas. Além

---

<sup>14</sup> GW 4, p. 17. Vai na mesma direção a referência de Michael Forster a outro trecho do escrito sobre a *Diferença* no qual Hegel diz que o “absoluto precisa ser construído para a consciência” (GW 4, p. 11), isto é, para que a filosofia se torne razão, ela necessita justificar a assunção desse ponto de vista por meio de uma crítica prévia de sua forma limitada de entendimento, o que Hegel no trecho citado chama de “consciência”. E com toda plausibilidade, Forster aproxima a *Fenomenologia do Espírito* do trecho acima retirado do escrito sobre a *Diferença*, na medida em que em ambos os textos Hegel salienta a necessidade de que a filosofia precisa justificar seu ponto de vista pois, de outro modo, corre o risco de ser criticada pelo cético por impor-se como um dado, um pressuposto não-examinado. Forster ainda cita a o seguinte trecho do Prefácio à *Fenomenologia* para reforçar seu argumento, a saber: “Inversamente, o indivíduo tem o direito de exigir, que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para alcançar esse ponto de vista” (cf. FORSTER, M.N. (1989). *Hegel and Skepticism*. Cambridge/Massachusetts; London/England: Harvard University Press, p. 115).

<sup>15</sup> Para a história do surgimento do *Jornal Crítico de Filosofia*, ver o artigo de Hartmut Buchner, Hegel und das Kritische Journal der Philosophie. In: *Hegel-Studien*. (1965). Hamburg: Meiner, vol. 3, pp. 98-107.

disso, existia de modo geral uma produção significativa de revistas, jornais e almanaques das mais diversas espécies e temas.

Na origem do *Jornal*, estava a ideia do editor Cotta que, em contato com Schelling, pretendia criar uma revista que abarcasse não só a filosofia, como também a arte, a literatura, além de outras ciências. O plano era fazer frente a certos limitados e dogmáticos jornais como o de Schütz, o *Allgemeine Literaturzeitung*, e o de Nicolai, o *Neue allgemeine deutsche Bibliothek*. A questão é que a partir desse plano original, houve muita discussão, muitas idas e vindas até que o projeto pudesse ser efetivamente concretizado. Tudo se encaminhava para um projeto conjunto entre Fichte e Schelling, entretanto, tal possibilidade não vingou. A questão é que Schelling, numa carta (de 19 de novembro de 1800) em que agradece a adesão de Fichte ao projeto do *Jornal*, resolve trazer à baila um assunto que, ao fim ao cabo, conduzirá a separá-lo de Fichte e a fazer naufragar o plano conjunto. O pomo da discórdia, que não pretendemos discutir aqui, referia-se à oposição entre filosofia transcendental e filosofia da natureza. Buchner, a propósito do tema espinhoso presente na carta mencionada, salienta que a carta de Schelling é a prova de que muito antes do escrito sobre a *Diferença* (julho de 1801), que também trata do tema, Schelling já tinha muito clara a sua divergência filosófica com Fichte, não sendo portanto o escrito de Hegel que o teria levado a tomar consciência pela primeira vez da mesma<sup>16</sup>. Schelling teve a certeza de que Fichte não participaria mais do projeto conjunto do *Jornal* numa carta de Fichte de 31 de Maio de 1801, mas que só foi enviada após 7 de Agosto de 1801. Nesta carta, cujo conteúdo principal é um grande ajuste de contas crítico com Schelling, Fichte não diz uma palavra a respeito do *Jornal*. Segundo Buchner, provavelmente após essa carta de Fichte, houve a decisão definitiva de Schelling em resolver publicar juntamente com Hegel o *Jornal Crítico*.

### **3. A crítica filosófica de Hegel e Schelling no artigo introdutório<sup>17</sup> do *Jornal Crítico de Filosofia***

<sup>16</sup> Cf. Buchner (1965, p. 105-106).

<sup>17</sup> HEGEL, G.W.F. (1968). *Einleitung. Ueber das Wesen der Philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere (Sobre a essência da crítica filosófica em geral, e seu relacionamento ao estado presente da filosofia em particular)*, p. 540-542, particularmente p. 542. In: BUCHNER, H./PÖGGELER, O. *Jenaer Kritische Schriften. Gesammelte Werke* 4, Hamburg: Meiner, pp. 117-128 (doravante citado pela sigla GW referente à edição crítica das *Gesammelte Werke*, seguida pelo número do volume e página). No *Jornal Crítico de Filosofia*, seja ainda assinalado, não há indicação específica de autoria dos artigos. Mas dadas as indicações individuais de

Para que seja possível a realização de uma crítica filosófica, é necessário saber, em primeiro lugar, qual e como será implementado o critério que permitirá à crítica emitir seus juízos. Nesse sentido, podemos observar no início do artigo introdutório do *Jornal Crítico de Filosofia*, a partir de uma comparação do que acontece na crítica no domínio da arte e no domínio da ciência (*Wissenschaft*), perguntar pelo padrão de medida (*Massstab*) que possa fundamentar a crítica filosófica. O ponto principal aqui consiste em existir um critério que seja dotado de imparcialidade:

a crítica, em qualquer domínio da arte ou da ciência em que ela é exercida, exige um critério, que seja tanto independente daquele que julga, quanto daquilo que é julgado, que não seja tirado do fenômeno singular nem da particularidade do sujeito, mas sim do modelo eterno e imutável da coisa mesma (*der Sache selbst*) (GW 4, p. 117).

Esse critério, justamente por sua independência, não pode partir de uma ideia da arte criada ou inventada, a qual reduza o objeto criticado à sua medida. Na filosofia ocorre o mesmo. Ela pressupõe a ideia da filosofia no fundamento da crítica filosófica, mas isto não significa que, como observa Gueroult: “uma tal ideia da filosofia, malgrado seu caráter normativo para a crítica, não ousa, em virtude de seu caráter geral, terminar numa estrita catarse, análoga àquela que é para a arte uma estética normativa, prescrevendo um cânon do bom gosto” (Gueroult, 1978, p. 441). Segundo Hegel, a ideia da filosofia como condição e pressuposto da crítica filosófica impedirá que, a mesma crítica diante de seu objeto, seja a eterna contraposição de duas subjetividades que nada possuem em comum (cf. GW 4, p. 118).

À semelhança do que já havia dito no escrito sobre a *Diferença*<sup>18</sup>, Hegel reafirma que a filosofia é apenas uma e só pode ser uma. Também a razão só pode ser uma. A crítica filosófica conseguirá garantir a objetividade de seus juízos, a validade universal dos mesmos somente na hipótese de que as diversas filosofias se reconheçam como pertencentes a uma mesma família (GW 4, p. 117). Existem aqueles que acreditam na possibilidade de diversas filosofias essencialmente diferentes, mas

---

Hegel e Schelling em textos posteriores, em cartas ou mesmo pela temática tratada em cada artigo, não existe disputa quanto a quem escreveu qual artigo. Em relação, porém, ao artigo introdutório do *Jornal*, também não é alvo de controvérsia que ambos, Hegel e Schelling, sejam os autores. Há também indicações de Schelling em cartas quanto a ser um dos coautores. Ver a esse respeito o relatório editorial da edição crítica das obras de Hegel referente ao volume onde está incluído o artigo introdutório: GW 4, p. 540-542, particularmente, p. 542.

<sup>18</sup> A respeito, GW 4, p. 10.

igualmente verdadeiras. Para estes, é realmente difícil que possam ter objetividade os juízos da crítica, pois “quem está enredado por uma peculiaridade, vê no outro nada mais do que peculiaridades” (GW 4, p. 11). A crítica filosófica fundar-se-á na assunção, já esboçada na *Diferença*, de que a essência da filosofia é uma única e que a particularidade de uma filosofia pertence à forma do sistema (cf. GW 4, p. 10). Hegel, no artigo introdutório, reforça esse pensamento de que não há uma distinção essencial entre as diversas filosofias, só que agora, com vistas a possibilitar a crítica filosófica. A ideia da filosofia, padrão de medida da crítica, consiste nessa atividade da razão sobre si mesma que unifica aquilo que foi separado pelo entendimento. Ela põe o finito no infinito. A filosofia é fruto dessa atividade da razão que sintetiza os opostos determinados que se contradizem<sup>19</sup>.

Agora, uma vez determinados os termos nos quais será possível uma crítica filosófica objetiva, convém observar como a crítica executa sua tarefa. E esta poderá seguir dois caminhos diferentes, a escolha por um ou por outro dependerá do reconhecimento por parte das filosofias objetos dessa crítica de que o tribunal de julgamento das mesmas é legítimo para tanto.

\* \* \*

Para aquelas filosofias que concordam com a tese de que a filosofia, assim como a razão que a produz, é uma única, que “com respeito à essência interior da filosofia não há nem predecessores nem sucessores” (GW 4, p. 10), o tribunal da crítica torna-se uma instância válida para propalar sentenças *objetivas* a respeito das filosofias criticadas. No entanto, com aqueles casos de filosofias que não reconhecem o tribunal da crítica, pois não concordam que a filosofia é uma única e que se apresenta de diversas formas de acordo com o produzido pela razão filosófica de determinada época, fica prejudicado o propósito crítico. A bem da verdade: “o esforço crítico é inteiramente perdido para aqueles e para aquelas obras que dispensam aquela ideia (a da filosofia)” (GW 4, p. 118).

---

<sup>19</sup> Na definição de Gueroult: “Com efeito, essa ideia se define pela afirmação da preeminência da razão sobre o entendimento, do infinito sobre as finitudes, da síntese sobre a oposição dos opostos” (Gueroult, 1978, p. 441).



Se “toda crítica é subsunção sob a ideia” e se não há o reconhecimento por parte das filosofias criticadas de que exista a ideia da filosofia, qual atitude deve então a crítica tomar? Resta apenas, afirma Hegel, a atitude de repúdio (*Verwerfung*). Não há como a crítica exercer sua tarefa. Para que seja feita a crítica é necessário que haja o reconhecimento de que o tribunal da crítica é legítimo. Sem esse reconhecimento temos apenas duas subjetividades que se põem uma contra a outra<sup>20</sup>. Para a parte adversa, isto é, aquela que não reconhece o tribunal da crítica, a sentença prolatada por esse mesmo tribunal, e que diz respeito a ela, aparece como uma decisão autoritária (*Machtspruch*), afinal, quer impor um juízo que nada significa para a mesma<sup>21</sup>. Perante a não-filosofia, que não reconhece o tribunal da crítica só resta fazer a narração de como ela se expressa e confessa seu nada-ser (*Nichtssein*), que na sua aparição pode ser chamado de platitude<sup>22</sup>.

Por outro lado, a situação é muito diferente quando se encontra presente na filosofia criticada a ideia da filosofia. Neste caso, cuida-se de “esclarecer como e em qual grau ela (a ideia) emerge clara e livre, assim como o âmbito no qual ela se elaborou num sistema de filosofia científico”<sup>23</sup>.

Podem ocorrer casos em que a ideia da filosofia se expresse com espírito, mas sem alcance científico, isto é, de modo ingênuo. Mesmo assim, observa Hegel, é preciso ver com alegria e prazer esse tipo de ocorrência da ideia<sup>24</sup>.

Já quando a ideia da filosofia aparece de maneira mais científica, é preciso então distingui-la da individualidade que, no entanto, a expressa e a ela se mistura. Neste caso, com a ideia realmente entrevista, a crítica pode a partir de sua própria tendência autêntica à objetividade refutar aquilo que há de restrito na figura.

Nessa tentativa em se trazer à tona a ideia da filosofia que já possui um certo grau de cientificidade, pode ocorrer que ela surja em formas que dificultem sobremaneira a sua expressão mais plena. Cabe ao interesse científico genuíno quebrar a casca que impede a inspiração interna de ver o dia<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> Ver GW 4, p. 118.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 118-119.

<sup>22</sup> *Idem*, p. 119.

<sup>23</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>24</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 120.

Por outro lado, pode ocorrer que a ideia da filosofia possa ser reconhecida com uma tal clareza que a subjetividade na qual a mesma ideia se expressa, esforça-se por repeli-la, pois esta é a maneira que encontra para se preservar. O interesse científico genuíno precisa então descobrir os subterfúgios de que a subjetividade se utiliza para escapar à filosofia. É preciso mostrar a fraqueza dessas limitações que aparentemente se sustentam com firmeza<sup>26</sup>.

Com efeito, o ponto fundamental para essa crítica de formas filosóficas não hostis ao tribunal da crítica, é tentar, naquelas formas que apresentam a ideia da filosofia de modo mais científico, trazer à luz do dia essa ideia, pois mesmo que ela apareça em formas filosóficas subordinadas, mesmo assim são importantes para a filosofia. A ciência filosófica também se vale delas na construção de seu saber. Na medida em que a crítica procura reconhecer nas filosofias aquilo que nelas exprime a ideia da filosofia, há simultaneamente o reconhecimento de que a história da filosofia tem importância para a filosofia, que esta é a “história da razão eterna e única que se expõe numa infinita variedade de formas”<sup>27</sup>.

Por fim, retornando àqueles casos nos quais a crítica tem diante de si formas que não reconhecem a unidade da filosofia e por isso têm a ilusão de estarem imunes à consideração crítica, resta à crítica, segundo Hegel, negar essas formas não-filosóficas e construir a aparência das mesmas. Em outras palavras, a crítica deve, além de negar essas formas, expor, em toda sua falta de coerência, essas formas não-filosóficas de modo que fique claro o quanto são absurdas. Para Hegel, a crítica, por não poder exercer sua atividade perante aqueles que não a reconhecem como instância legítima de julgamento, não deve ainda assim abdicar da luta. É necessário que a crítica não deixe o combate, ao contrário, que na luta com a não-filosofia ela procure mostrar o nada que é a manifestação da mesma. A não-filosofia procura escapar do perigo do combate e da manifestação de seu nada dizendo que o outro lado é apenas um partido, entretanto, com essa atitude, ela reconhece o outro lado como algo. A não-filosofia nega a validade universal da crítica, para a qual um partido não é nada. Se ela como não-filosofia então se põe como partido, perante a filosofia verdadeira ela confessa seu nada<sup>28</sup>. Em outras palavras, Hegel insiste em que a filosofia deve sempre impedir que a não-filosofia tente

---

<sup>26</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>27</sup> GW 4, p. 31.

<sup>28</sup> *Idem, pp. 127-128.*

escapar de ser criticada. Ignorar as formas não-filosóficas não é a melhor solução, pois desse modo se deixa o campo livre para que essas formas atuem com certa desenvoltura. É preciso chamá-las para o combate, e isto se faz criticando-as negativamente e expondo o desvario de suas formulações filosóficas. Somente assim poderemos, é o que parece querer dizer Hegel, torná-las inoperantes.

#### 4. As filosofias da reflexão e o absoluto em *Crença e saber*

No centro da exposição hegeliana das assim chamadas filosofias da reflexão, tomadas aqui por Hegel nas suas três formas principais como filosofia kantiana, jacobiana e fichteana, encontra-se a relação que elas estabelecem com a religião e o absoluto. Se anteriormente as disputas por supremacia entre religião e filosofia se determinavam a partir da admissão que se tratava de dois domínios completamente exteriores um ao outro, agora, na época do *Esclarecimento*, “essa contraposição entre crença e saber ganhou um sentido inteiramente outro e sofreu um deslocamento no interior da filosofia ela mesma”<sup>29</sup>.

Em outros tempos, tentava-se fazer da filosofia uma criada da fé, mas agora, a razão esclarecida supõe ter extirpado qualquer possibilidade de uma primazia da religião em relação à filosofia. Infelizmente, a “vitória gloriosa” da razão, na fórmula sarcástica de Hegel, é uma vitória de Pirro. Ou ainda pior, a razão esclarecida nem faz jus ao que a razão nem ao que a religião possam ser. Em outras palavras, a razão esclarecida não é razão e a religião positiva atacada não é crença autêntica<sup>30</sup>.

A razão esclarecida, entretanto, não se conformará com esse resultado, que traz consigo a *perda* do eterno. Ela arranjará uma outra maneira de trazê-lo à cena. O fato é que a razão moderna, particularmente na forma que ela assume a partir da filosofia kantiana, ao tornar-se uma meditação sobre seus próprios procedimentos, e nas palavras de Hegel, “doravante olhar para si mesma, chegar ao conhecimento de si”<sup>31</sup>, teve como decorrência desse processo a vinculação a um saber positivo e empírico. O que a filosofia a partir de agora propõe é abarcar o empírico, a “efetividade ordinária”, uni-la com a consciência na forma do conceito<sup>32</sup>. Hegel irá se referir a essa espécie de redução

<sup>29</sup> GW 4, p. 315; tradução brasileira Hegel, 2007, p. 20.

<sup>30</sup> A esse respeito, ver GW 4, p. 315; trad. p. 19s.

<sup>31</sup> Cf. GW 4, p. 315; trad. p. 20.

<sup>32</sup> Cf. GW 4, p. 316; trad. p. 21.

da filosofia a uma “teoria do conhecimento” como o reconhecimento de seu não-ser, e que diante da minguada tarefa que lhe restou, uma vez que abdicou do conhecimento do absoluto, põe “o que é melhor do que ela em uma *crença fora e acima* de si como um *para-além*, tal como aconteceu nas *filosofias de Kant, Jacobi e Fichte*, e reconhecendo que ela se fez novamente criada de uma crença”<sup>33</sup>. Em acordo com Walter Jaeschke<sup>34</sup>, é plausível aqui visualizar, guardadas todas as devidas proporções, uma “dialética do esclarecimento” *avant la lettre*. Diante da pobreza e limitação do que resta à filosofia, isto é, apenas conceituar a “efetividade ordinária” com a renúncia “ao seu ser no absoluto”, a razão que se autoexaminou e delimitou sua esfera de atuação nos diversos domínios do saber, com mão de gato faz retornar a crença abandonada. E não se trata aqui, continua Hegel, de um acidente filosófico, de uma contingência no desenvolvimento da filosofia moderna o surgimento de tais formas de pensamento, ao contrário:

O princípio subjetivo comum às filosofias mencionadas anteriormente não é, em parte, de modo algum a forma limitada do espírito de um curto período temporal ou de um grupo pequeno; em parte, a potente forma espiritual, que é o seu princípio, tem sem dúvida nela a perfeição de sua consciência e de sua formação filosófica, e alcançou a expressão consumada do seu conhecimento<sup>35</sup>.

O que podemos observar com Kant, Jacobi e Fichte é, portanto, a decantação de um processo pelo qual a subjetividade como ponto de fuga filosófico se alastra e determina, pelo menos naquele momento, os rumos da filosofia moderna<sup>36</sup>. Mas no que mais precisamente consiste esse “princípio da subjetividade” disseminado?

De um modo geral, ele cristaliza a contraposição entre finito e infinito. De um lado, o domínio da finitude, daquilo que pode ser dado numa intuição sensível e restrita, a pura e simples realidade empírica ordinária; de outro lado, o domínio da infinitude, do

<sup>33</sup> GW 4, p. 315-316; trad. p. 20.

<sup>34</sup> Ver Jaeschke, 2016, p. 127.

<sup>35</sup> Cf. GW 4, p. 316; trad. (modificada) p. 21.

<sup>36</sup> Não é objetivo principal deste artigo analisar nos seus pormenores a crítica de Hegel a Kant, Jacobi e Fichte, mas é de interesse notar que Hegel se refira aos três autores como filosofias da subjetividade, mesmo que ele reconheça as diferenças entre tais filosofias. A propósito, Gilbert Kirschner notará que a leitura de Kant feita por Hegel aqui em *Crença e Saber* retoma a leitura que Jacobi já fizera anteriormente. No entanto, Hegel se opõe a Jacobi, opõe Kant a Jacobi e defende Kant contra Jacobi. Cf. KIRSCHER, G. Hegel et Jacobi critiques de Kant. In: *Archives de Philosophie*. Octobre-December 1970, vol. 33, n. 4, pp. 801-828.

conceito que apreende esse finito. Existe aqui uma completa separação entre finito e infinito, que apenas se unem no que Hegel denomina de uma identidade relativa da dominação e da capacidade empírica de compreensão<sup>37</sup>. No escrito sobre a *Diferença* Hegel já mencionava essa identidade relativa como aquela que se estabelece entre sujeito e objeto – conceito e ser – no âmbito do conhecimento que se legitima na experiência, e esta certamente compreendida no mesmo sentido que ela recebia em Kant na *Crítica da Razão Pura*. As filosofias da subjetividade, por distintas que sejam, em geral pensam a filosofia no quadro dessa oposição entre um sujeito e uma realidade sensível, ou entre um eu e as coisas<sup>38</sup>. E mesmo que Jacobi critique Kant por reduzir o conhecimento a um fenômeno apreensível na realidade empírica, ele não é capaz de ir além dessa oposição que, para Hegel, torna finito e infinito dois absolutos e assim impermeáveis um ao outro. Além disso, aquilo que pode ser conhecido não tem valor, é nada<sup>39</sup>. Certamente, Hegel tem em vista aqui a noção kantiana de conhecimento empírico e a apreensão do sensível como mero fenômeno. Conhecemos algo que não pode ser em si mesmo, mas que ainda assim é conhecimento: “Disso resulta a certeza única e em si que um sujeito pensante é uma razão afetada pela finitude, e a filosofia inteira consiste em determinar o universo para essa razão finita”<sup>40</sup>. Não será por outro motivo além deste, a saber, por se restringir a filosofia ao conhecimento de algo sem valor, que não pode ser em si mesmo, que a isso vai se opor veementemente o realismo de Jacobi, inserindo pela primeira vez e de modo definitivo na filosofia alemã o *conceito* de niilismo como marca distintiva desse modo de conhecer algo – sensivelmente – que é meramente relativo a um sujeito de acordo com certa organização de seu aparato cognitivo<sup>41</sup>. Ainda que de ângulos filosóficos diferentes, nem Hegel e nem Jacobi dão assentimento ao absoluto que nos é oferecido pela filosofia kantiana, este, por sua vez, a contraface desse aprofundamento na finitude a mais vulgar<sup>42</sup>. Um

---

<sup>37</sup> Ver GW 4, p. 319; trad. p. 26.

<sup>38</sup> Cf. *Idem*, p. 331; trad. p. 44.

<sup>39</sup> A respeito, ver GW 4, p. 317; p. 320; trad. p. 22, p. 28.

<sup>40</sup> Cf. *Idem*, p. 322; trad. p. 31.

<sup>41</sup> Para o realismo de Jacobi e sua noção de crença ver seu diálogo *David Hume sobre a crença, ou idealismo e realismo* (1787).

<sup>42</sup> E mesmo que concordem neste ponto, a solução que cada um fornecerá para o que consideram deficitário na filosofia crítica kantiana não será a mesma.

absoluto que, seja acrescentado, “permanece como uma vacuidade da razão, da incompreensibilidade rígida e da crença”<sup>43</sup>.

De modo pertinente Walter Jaeschke, a respeito da crítica tanto de Hegel quanto de Jacobi a essa interpretação do mundo calcada no entendimento, recorda a menção jacobiana ao que mais tarde Max Weber vai se referir como “desencantamento do mundo” em *Ciência como profissão*. Diante de um mundo que agora se dobra diante do entendimento, Jacobi lamenta que “o homem não se ponha mais de joelho perante a ‘magnificência e majestade do céu’, ele se espanta ‘apenas diante do entendimento humano, que [...] por meio da ciência quer pôr fim ao milagre, roubar o céu de seus deuses, ser capaz de *desencantar* (grifo nosso) o universo’ (JWA, 2.399)”<sup>44</sup>.

Esse “desencantamento” do universo descrito por Jacobi como resultado da submissão ao entendimento humano, também Hegel constata a mesma submissão quando a isto se refere como o “entendimento que vê apenas finitude em todos os lugares da verdade do ser”<sup>45</sup>, o que acontece, por exemplo, no belo poder tornar-se coisa para a subjetividade, “o bosque troncos de madeira, as imagens coisas que têm olhos e não veem, ouvidos e não ouvem”<sup>46</sup>. Tentando explicitar melhor esse ponto, diríamos que, uma vez estabelecido o princípio (moderno) da subjetividade, da contraposição tornada rígida entre subjetividade e objetividade<sup>47</sup>, com o predomínio desse ponto de vista filosófico limitado, a tentativa da beleza em passar imune à ação do entendimento torna-se um difícil empreendimento. Se a beleza quer tornar-se real (*reel werden*), corre sempre o risco de que o entendimento a torne uma coisa (*zu einem Etwas*)<sup>48</sup>.

---

<sup>43</sup> GW 4, p. 320; trad. p. 27.

<sup>44</sup> *Apud* Jaeschke, 2016, p. 128.

<sup>45</sup> Cf. GW 4, p. 317; trad. p. 23.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 317; trad. p. 22.

<sup>47</sup> Cf. *Idem*, p. 14.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 317; trad. p. 22. Sobre as considerações hegelianas a respeito da beleza e do risco dela se tornar coisa em decorrência da atuação do entendimento, é válido retomar aqui Walther Zimmerli em seu livro dedicado inteiramente ao escrito sobre a *Diferença*. Pela contextualização de Zimmerli, as referências hegelianas à beleza, sua dificuldade em se tornar objetiva, exteriorizar-se, devem ser remetidas à distinção hegeliana, mas não apenas feita por ele, entre a cultura moderna e a cultura grega, além da nítida valorização desta última. Diferentemente do mundo grego, o mundo moderno é aquele da cisão (*Entzweiung*), no qual as esferas da vida se separaram, um mundo dominado pela atividade limitadora do entendimento. Na Grécia, pelo contrário, predominava a união das diversas esferas: arte, religião, ciência e costumes. Zimmerli relembra ainda nesse sentido a influência de Schelling e Hölderlin sobre Hegel, o texto do *Mais antigo programa de sistema* e a ideia de uma religião da arte como desiderato para o futuro. É certo que mesmo com o uso de terminologia ainda próxima dessas tentativas filosóficas de retorno à Grécia, Hegel, em *Crença e Saber*, e antes ainda no escrito sobre a *Diferença*, já não veja mais como possível a constituição de uma religião da arte. A superação das cisões modernas terá de ser feita em outros termos, levar em conta outros elementos. É dentro desse quadro que Hegel avança

O fato é que tais filosofias oscilam entre, por um lado, se render ao modo de operação do entendimento e, por outro lado, lutar contra essa restrição à positividade empírica que transforma tudo em coisa. A contradição reside ao mesmo tempo no duplo movimento de permanência na finitude e na fuga da mesma. Dois princípios são aqui atuantes: de uma perspectiva filosófica, aquele que Hegel nomeia, de modo bastante difuso, de princípio do norte<sup>49</sup>, e de uma perspectiva religiosa, o protestantismo. De acordo com Hegel, a influência decisiva destes dois princípios na modernidade gera essas formas filosóficas que se dilaceram entre o anseio (*Sensucht*) pelo infinito e a entrega ao finito em decorrência do poder do entendimento. E no caso deste último e do impasse filosófico a que ele nos conduz quando prevaiente, “esse poder é um lado tão necessário, quanto esforçar-se contra ele”<sup>50</sup>.

Em resumo, toda exposição introdutória hegeliana das assim chamadas filosofias da subjetividade visa apontar a separação completa entre o domínio da finitude, que é a realidade empírica pura e simples, e o domínio da infinitude, que é o do conceito e por sua vez também da faculdade de conhecer. De fato, estamos aqui diante de duas finitudes, uma vez que conceito e empiria são opostos. Somente se pode libertar de tais opostos pelo recurso à existência de um eterno, um suprassensível que é objeto de crença, mas que, todavia, não se pode compreender, que é vazio<sup>51</sup>. Hegel insiste por diversas vezes nessa restrição da filosofia – como resultado do desenvolvimento da cultura moderna – à mera positividade. Temos uma razão “afetada pela sensibilidade”, estritamente voltada para o meramente empírico e que assim condena a filosofia a “uma finitude insuperável e fixa da razão”<sup>52</sup>. O anseio por algo melhor expresso nessa crença suprassensível não será capaz de superar essa “sacralização da finitude”<sup>53</sup>. Em resumo,

---

na discussão da luta entre entendimento e razão (cf. ZIMMERLI, W. C. (1986). *Die Frage nach der Philosophie – Interpretationen zu Hegels Differenzschrift*. 2. erweitert Auflage. Bonn: Bouvier Verlag, pp. 66-74).

<sup>49</sup> A observação pertinente é de Walter Jaeschke. In: JAESCHKE, W. *Der Zauber der Entzauberung. Hegel-Jahrbuch*, Berlin: De Gruyter, 2004, p. 13. Ainda sobre essa denominação em *Crença e Saber*, ela já aparecia no escrito sobre a *Diferença*, publicado aproximadamente dez meses antes do artigo do *Jornal Crítico*, como referente às filosofias surgidas no âmbito da cultura moderna da cisão (*Entzweiung*), dominada pelo entendimento, ou seja, da oposição tornada rígida entre subjetividade e objetividade, ou ainda mesmo, de um “mundo da essência pensante e pensada, em oposição a um mundo de realidade”. (Vide GW 4, p. 14)

<sup>50</sup> Ver a respeito, GW 4, p. 317; trad. p. 22.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 322; trad. p. 30.

<sup>52</sup> Cf. *Idem*, p. 323; trad. p. 32.

<sup>53</sup> *Idem*, *ibidem*.

o modo como são constituídas as filosofias da subjetividade, não permite que elas resolvam satisfatoriamente as oposições que lhes são intrínsecas.

### **5. Kant: entre o nada em si do conhecimento subjetivo e o vislumbrar da autêntica especulação filosófica**

Na exposição da filosofia kantiana por Hegel e em acordo com as diretrizes metodológicas do *Jornal Crítico*, há tanto a descrição dessa filosofia e de seus limites, quanto a indicação daqueles aspectos nos quais a crítica kantiana deixa entrever uma filosofia autenticamente especulativa.

Levando-se em conta a afirmação enfática hegeliana, e isso muito antes da elaboração da *Ciência da Lógica*, de que se deve “começar a filosofia da ideia e reconhecê-la como o único conteúdo da mesma”<sup>54</sup>, talvez fosse possível ser mais condescendente com o idealismo kantiano – se bem que, se de certa forma é isso que de fato ocorre, no entanto, toda dificuldade com a filosofia kantiana deriva de na sua essência, ser ela um idealismo crítico<sup>55</sup>. Nesse sentido a longa citação que Hegel faz de Locke, visando aproximar Kant do mesmo. O trecho do *Ensaio sobre o entendimento humano* mencionado adverte que falta à filosofia uma investigação do nosso entendimento, do que ele pode e a que coisas se aplica. Justamente por se desconsiderar uma tal investigação que os filósofos se perdem em devaneios e, ao invés de alcançarem seu objetivo, mais e mais dúvidas e conflitos geram, até que ao fim ao cabo se encaminham para “um estado de completa dúvida”<sup>56</sup>. Em outras palavras, a ausência de uma investigação prévia do que se pode e do que não se pode conhecer, leva ao mais completo ceticismo. Na esteira de uma tal discussão, lembremos, por exemplo, das páginas iniciais do Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Também nele uma espécie de ponderação sobre o estado de penúria do *conhecimento* filosófico, do conflito sempre renovado entre as doutrinas e da dúvida superlativa com respeito à continuação de qualquer reflexão de caráter filosófico, principalmente caso se atente para o êxito de outras ciências tais como a lógica, a matemática e a física<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> *Idem*, p. 325; trad. p. 35.

<sup>55</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>56</sup> Cf. GW 4, p. 326; trad. p. 37.

<sup>57</sup> Não nos esqueçamos ainda do comentário de Descartes quanto ao *eterno* conflito entre as diversas filosofias e a decorrente dúvida que nessa ciência impera: “Da filosofia nada direi, senão que, vendo que foi cultivada pelos mais excelsos espíritos e que, no entanto, nela não se encontra ainda uma só coisa



E mesmo que descontados os resultados a que um e outro chegam, Hegel insiste em reconhecer que não seria, portanto, excessivo – muito pelo contrário – aproximar o empreendimento kantiano daquele de Locke, sendo até mesmo possível ler na introdução à filosofia kantiana as palavras de Locke na introdução de seu ensaio<sup>58</sup>. Nos dois autores prepondera uma preocupação puramente formal, ou seja, a de deslindar previamente ao próprio ato de conhecer, a faculdade que porventura nos permita realizar essa tarefa. No que respeita ao exame kantiano da razão e de seu resultado quanto ao conhecimento possível, incomoda a Hegel a restrição do mesmo ao conhecimento finito. Com efeito, a limitação do âmbito do conhecimento possível à esfera da experiência, levada a cabo pela crítica da faculdade de conhecer, conduziu a uma “negação da filosofia”<sup>59</sup>, uma vez que por meio dela se “acreditou concluir que um conhecimento racional é impossível; segundo suas conclusões, tudo o que se chama filosofia resultaria em mero delírio de uma pretensa concepção racional”<sup>60</sup>.

Mesmo que não se tenha ainda em Hegel uma elaboração mais refinada do que, após o empreendimento crítico kantiano, poderia significar “conhecimento filosófico”, o fato é que ele não compactua com a conclusão kantiana de que não haja um conhecimento racional. Mas é, no entanto, perfeitamente plausível sugerir, que Hegel não esteja pensando em conhecimento tal como este seja concebido por Locke ou Kant, isto é, conforme a atuação do entendimento, afinal, toda a crítica a Kant baseia-se no que poderíamos considerar como *resultado magro* advindo do exame da razão, dessa redução do conhecimento ao meramente empírico e positivo. A filosofia kantiana é aquela que fica presa a oposições, tais como a de um sujeito que tem diante de si o sensível. Se essa oposição se resolve numa identidade entre sujeito e objeto de conhecimento, ela ainda continua confinada à esfera do que é da ordem do entendimento e condicionado (*ein Verständiges und Bedingtes*)<sup>61</sup>. Hegel denomina de identidade relativa a síntese entre entendimento e sensibilidade por contraposição a uma

---

sobre a qual não se dispute, e por conseguinte que não seja duvidosa, eu não alimentava qualquer presunção de acertar melhor do que os outros; e que, considerando quantas opiniões diversas, sustentadas por homens doutos, pode haver sobre uma e mesma matéria, sem que jamais possa existir mais de uma que seja verdadeira, reputava quase como falso tudo quanto era somente verossímil” (ver DESCARTES, R. (1973). *Discurso do Método*. Coleção Os Pensadores, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, p. 40).

<sup>58</sup> Cf. GW 4, p. 326; trad. p. 37.

<sup>59</sup> *Idem*, p. 325; trad. p. 36.

<sup>60</sup> GW 4, p. 326-327; trad. p. 38.

<sup>61</sup> *Idem*, p. 325; trad. p. 35.

identidade absoluta, esta sim voltada para a verdadeira tarefa da filosofia, qual seja, “resolver as oposições que se apresentam e que ora são apreendidas como espírito e mundo, como alma e corpo, como eu e natureza etc”<sup>62</sup>.

Um prenúncio dessa identidade absoluta, da ideia da razão verdadeira<sup>63</sup>, existiria no criticismo kantiano e expressa pela fórmula “como são *possíveis juízos sintéticos a priori*”<sup>64</sup>. O que Hegel observa nessa fórmula como indicativo de aproximação à filosofia que seja capaz de superar as oposições próprias das filosofias da subjetividade é a ocorrência da identidade entre sujeito e predicado, o juízo, a partir de uma síntese anterior ou, como diz Kant, originária. Seja de passagem notado previamente que na filosofia kantiana essa identidade por meio do juízo continuará aquém da filosofia que, para usar a terminologia hegeliana do escrito sobre a *Diferença*, cumprisse sua tarefa

---

<sup>62</sup> *Idem, ibidem*; trad. p. 36.

<sup>63</sup> Em artigo também sobre a crítica de Kant a Hegel em *Crença e saber*, Stephen Houlgate julga que Hegel comete o pecado que ele tanto critica nas outras filosofias e referente a partir de uma pressuposição dada. Em especial, Houlgate fica incomodado que Hegel teria segundo ele partido da pressuposição de uma ideia da razão e, com base nela, critique a ausência da mesma – nos termos hegelianos evidentemente – no criticismo kantiano. Com isso, Houlgate quer sublinhar que Hegel em seu artigo não desenvolve uma crítica imanente de Kant, tal como esta ocorrerá na *Fenomenologia do Espírito* (cf. HOULGATE, S. (2005) *Glauben und Wissen: Hegels immanente Kritik der kantischen Philosophie: oder die (illegitime) „Ahnung eines besseren“?*. *Hegel-Jahrbuch*, Berlin: De Gruyter, v. 1, pp. 152-158). Parece-nos que a conclusão de Houlgate seja um tanto precipitada, uma vez que não leva em consideração outros elementos textuais que são primordiais para se compreender a presença de uma ideia da razão na crítica de Hegel a Kant em *Crença e saber*. Mais uma vez recorro a Michael Forster, cuja posição endosso. Forster, no capítulo “Hegel’s Epistemology?” de seu livro *Hegel and Skepticism*, procura de modo geral responder a todos que acusam Hegel de falta de preocupação com a “segurança epistemológica” de seu sistema filosófico. Nesse sentido, e pensando especificamente num suposto *cochilo* de Hegel em virtude de assumir o pressuposto de uma ideia da razão como critério para criticar Kant, Forster retoma em sua argumentação a importância do ceticismo antigo e de sua crítica filosófica como baliza para a constituição de um sistema filosófico epistemologicamente seguro. Forster procura ainda relacionar essa incorporação do ceticismo por Hegel em sua filosofia à crítica filosófica desenvolvida no *Jornal Crítico* e apresentada nos seus aspectos metodológicos em *Sobre a essência da crítica filosófica*, artigo introdutório do *Jornal*, e também relacionar ao escrito sobre a *Diferença*, na medida em que neste último estão dadas as coordenadas do que será a filosofia de Hegel, pelo menos até a *Fenomenologia*. A respeito, por exemplo, do teor da crítica a ser delineada no *Jornal*, Forster lembra que Hegel não parte simplesmente do pressuposto da verdade de sua filosofia para criticar as outras. Sua crítica é complementada por uma disciplina que forneça solução ao problema cético da equipolência. A estratégia consiste então em mostrar que pontos de vista em competição se autocondenam e se autodestroem (cf. FORSTER, 1989, pp. 100, 102, 105, 106, 108, 110 e 115).

No caso de Kant, em acordo com as diretrizes do artigo introdutório do *Jornal*, Hegel se dedica a apresentar tanto os pontos em que Kant não supera as limitações de uma forma de pensar própria do entendimento quanto os momentos em que ele entrevê o especulativo. Mas fazer isto a partir da ideia da razão, significa ter no horizonte o escrito sobre a *Diferença* e o artigo sobre o ceticismo, caso contrário, corre-se o risco de ser injusto com Hegel ao lhe imputar um dogmatismo que a propósito ele se esforça energeticamente já a partir de 1801 em afastar de sua filosofia.

<sup>64</sup> Cf. *Idem*, p. 326; trad. pp. 37-38.

com a aniquilação das cisões postas pelo entendimento e restaurasse a unidade<sup>65</sup>. Para que possamos, aos olhos de Hegel, compreender em que medida, por um lado, os “juízos sintéticos a priori” poderiam ser considerados racionais e em que medida, por outro lado, Kant os teria rebaixado, a algo da ordem do entendimento, retomemos em primeiro lugar a apreciação hegeliana da unidade sintética originária da apercepção, formulada originalmente na *Crítica da Razão Pura*.

O que chama a atenção para o caráter especulativo da filosofia de Kant, para a possibilidade da identidade absoluta entre pensamento e ser, reside na unidade originariamente sintética da apercepção. Mas o que haveria nessa unidade originária que fará com que nela se veja um esboço daquilo que Hegel compreende por razão? Primeiramente, e este aspecto é por diversas vezes ressaltado na análise crítica de Kant, é da unidade sintética originária, como o incondicionado, que advém os opostos, isto é, “ela mesma se separa primeiramente como sujeito e predicado, particular e universal, que aparecem separados na forma de um juízo”<sup>66</sup>. Ela é, portanto, o princípio do intuir e do entendimento, tal como apresentados na *crítica da razão*. Aquilo que observamos como separados, por um lado, como sujeito e, por outro lado, como objeto, não está dado anteriormente a essa síntese da apercepção. Para Hegel, o *a priori* consiste nessa síntese originária a partir da qual teremos o sujeito pensante e o múltiplo como corpo e mundo<sup>67</sup>. É nesse contexto que ele concorda com Kant de que a intuição sem a forma é cega. O mesmo vale para a desvinculação do conceito em relação à intuição, e o que o torna vazio.

A “identidade verdadeiramente especulativa”<sup>68</sup> observada na filosofia kantiana deriva dessa síntese primeira, que contém o contraposto, todavia ele ainda não se desdobrou em um eu relacionado a uma multiplicidade. O contraposto na síntese originária ainda não se cindiu, “é o absolutamente uno”<sup>69</sup>. Há, portanto, dois momentos diferentes a serem considerados: de um lado, o do eu que se relaciona ao objeto, e que por isso revela uma identidade do entendimento (*verständige Identität*); de outro lado, o

---

<sup>65</sup> Nesse sentido, o seguinte trecho do escrito sobre a *Diferença*: “Superar tais oposições tornadas rígidas, é o único interessa da razão” (GW 4, pp. 13-14). Ainda a respeito do diagnóstico hegeliano da modernidade como uma cultura cindida, ver de modo geral a seção “Carência da filosofia” no mesmo escrito sobre a *Diferença*. In: GW 4, pp. 12-16.

<sup>66</sup> Cf. GW 4, p. 328; trad. p. 41.

<sup>67</sup> Cf. *Idem, ibidem*; trad. p. 40.

<sup>68</sup> Ver *Idem, ibidem*.

<sup>69</sup> *Idem, ibidem*.

eu que não se cindiu, o que Hegel chama de “verdadeiro eu como identidade absoluta, originariamente sintética, como princípio”<sup>70</sup>. A identidade que surge da cisão da síntese originária é uma identidade relativa uma vez que nela subjetivo e objetivo estão separados, e o juízo, como sua forma, “é apenas a aparição (*Erscheinung*) predominante da diferença”<sup>71</sup>.

A separação entre o eu vazio, ou o conceito, e a multiplicidade, ou a matéria, ocorre porque a duplicidade presente na unidade originariamente sintética torna-se no nível da consciência empírica uma duplicidade refletida e relativa, cuja identidade é determinada como entendimento que tem diante de si a multiplicidade sensível. O fato é que temos, um diante do outro, o entendimento e o particular, este como um estranho e um empírico que afeta o primeiro<sup>72</sup>. Incomoda, portanto, a Hegel que tenhamos em lados opostos o entendimento e a matéria dos fenômenos dada *a posteriori*<sup>73</sup>. Essa separação apenas torna patente a impossibilidade de que haja reconhecimento do em-si (*Ansich*) uma vez que

o múltiplo da sensibilidade e a consciência empírica como intuição e sentimento são algo em si (*an sich*) desconectado e o mundo algo que se desfaz em si mesmo, que somente recebe uma conexão e apoio objetivos, substancialidade, variedade e inclusive efetividade e possibilidade mediante o favor da consciência de si dos homens racionais<sup>74</sup>.

De modo mais amplo, o parágrafo do qual foi extraída a citação acima refere-se em boa parte ao início da *Estética Transcendental*, lá onde Kant distingue a sensação empírica de um objeto, algo ainda indeterminado, uma simples matéria, daquilo que lhe dá forma, ou seja, que “possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações”<sup>75</sup>. Essa ordenação, ou nos termos de Hegel, sua determinidade objetiva resulta de um sujeito que delas tem experiência conforme a atividade conjugada de seu entendimento e de sua intuição pura – a forma pura da sensibilidade. A síntese *a priori* que é obtida por essa atividade do sujeito que conhece

<sup>70</sup> *Idem, ibidem*; trad. pp. 40-41.

<sup>71</sup> *Idem, ibidem*; trad. p. 41.

<sup>72</sup> Ver a respeito, GW 4, p. 330; trad. p. 43.

<sup>73</sup> Cf. *KrV*, B 34; tradução portuguesa KANT, I. (2018). *Crítica da Razão Pura*. 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 61-62.

<sup>74</sup> GW 4, p. 330; trad. p. 43.

<sup>75</sup> Cf. *KrV*, B 33-35; trad. pp. 61-62.

não pode, segundo Hegel, ser verdadeira *a priori*, dado que ela é originada dessa mera subjetividade imersa na multiplicidade sensível a que se vincula. Cada um, sujeito e coisas, existem por si. Por um lado, o “eu penso” que se representa o objeto da experiência, e por outro, a coisa em si (*das Ding an sich*)<sup>76</sup>. A cisão resultante da síntese originária gera uma oposição entre um sujeito e uma coisa, absolutos cada um por seu lado, e que assim impede a identidade racional. Aquilo que na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é denominado por Hegel como caráter subjetivo da objetividade kantiana<sup>77</sup> encontra aqui neste artigo de 1802 a sua primeira formulação. A objetividade alcançada pelo conhecimento resta sempre apoiada no *favor* do sujeito, do “entendimento de um ponto fixo da egoidade”<sup>78</sup>, que se relaciona à multiplicidade sensível. Uma tal objetividade será, portanto, sempre precária, uma vez que assentada no conhecimento de fenômenos, ou seja, de “nada em si (*nichts an sich*)”<sup>79</sup>. E se “nada em si” é conhecido, apenas o aparecer de algo conforme condições combinadas de entendimento e sensibilidade, também a faculdade responsável por esse conhecimento, o próprio entendimento, será apenas “fenômeno e nada em si”<sup>80</sup>, algo subjetivo e assim incapaz de uma objetividade mais substantiva.

## 6. Considerações finais

Mas o que seria essa objetividade por assim dizer mais robusta e que Hegel associa a possibilidade a algo que Kant nega, a saber, um conhecimento da razão<sup>81</sup>? Quando Hegel critica como dogmático o conhecimento de fenômenos em virtude de ser considerado o único modo de conhecer, não estaria ele redobrando o dogmatismo ao mencionar algo como um “conhecimento da razão”<sup>82</sup>? Em outras palavras, Hegel retrocederia em relação à crítica kantiana da metafísica?

---

<sup>76</sup> Notemos que Hegel não está aqui se referindo à “coisa em si” kantiana e da qual não podemos obter conhecimento. A “coisa em si” precisa ser aqui compreendida simplesmente como as coisas que são objeto da sensação empírica, indeterminadas, tal como exposto no início da *Estética Transcendental*.

<sup>77</sup> Sobre a crítica de Hegel a Kant ver HEGEL, G.W.F. (1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Werke 8. Frankfurt: Suhrkamp, § 41, Zusatz 2, pp. 115s.; *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830), I – A Ciência da Lógica*. (1995). Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, § 41, Ad. 2, p. 109s.

<sup>78</sup> GW 4, p. 332; trad. p. 47.

<sup>79</sup> *Idem*, p. 333; trad. p. 47.

<sup>80</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>81</sup> Seja bem entendido, conhecimento que fosse possível para além dos limites da experiência sensível, e que por sua vez é rechaçado na *Crítica da Razão Pura*.

<sup>82</sup> GW 4, p. 333; trad. p. 47.

Com efeito, seria precipitado ou resultado de uma leitura pouco atenta da crítica a Kant em *Crença e Saber*, avançar hipóteses como as agora feitas. De modo geral, toda a crítica feita a Kant, Jacobi e Fichte no artigo procura enfatizar o desacordo de Hegel com a separação entre sujeito e objeto ou entre o eu e as coisas, separação esta que ainda por cima terá em Kant a redução do conhecimento ao meramente empírico e positivo, ou ao que não é “nada em si”, e daí então a crítica kantiana ser timbrada por Jacobi como *niilismo*. A própria redução do conhecimento à finitude empírica ocasiona o anseio por um absoluto perdido, mas, todavia, esse anseio não consegue ser satisfeito. O recurso a uma crença (*Glauben*) incompreensível, fora e acima da razão é a solução encontrada. Hegel não vê como possível resolver o problema da perda desse conhecimento do racional, da superação das cisões geradas na modernidade – para lembrarmos mais uma vez do escrito sobre a *Diferença* –, apoiado em tal estratagema. A resposta aos impasses que ele enxerga na “potente forma espiritual”, o princípio da subjetividade, atuante nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte dependerá de uma filosofia que, sem renegar os avanços de tais filosofias, seja capaz de superar as oposições por elas geradas, entretanto, ainda não é chegado o momento dessa nova perspectiva filosófica<sup>83</sup>, teremos que aguardar mais alguns anos até o surgimento de uma *Fenomenologia do Espírito*.

## Referências

- BUCHNER, H. (1965). Hegel und das Kritische Journal der Philosophie. *Hegel-Studien*. Hamburg: Meiner, vol. 3, pp. 95-156.
- DESCARTES, R. (1973). *Discurso do Método*. Coleção Os Pensadores, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural.
- FORSTER, M.N. (1989). *Hegel and Skepticism*. Cambridge/Massachusetts; London/England: Harvard University Press.
- GUEROULT, M. (1978). *Histoire de l'Histoire de la Philosophie, en Allemagne de Leibniz a nos jours*. Paris: Aubier.
- HEGEL, G.W.F. (1968). *Differenz des fichte'schen und schelling'schen Systems der Philosophie*. In: BUCHNER, H./PÖGGELER, O (orgs). *Jenaer Kritische Schriften*. Gesammelte Werke 4, Hamburg: Meiner.

---

<sup>83</sup> Em sua feição mais acabada, seja ressaltado.

\_\_\_\_\_. (1968). *Einleitung. Ueber das Wesen der Philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*. In: BUCHNER, H./PÖGGELER, O (orgs). *Jenaer Kritische Schriften*. Gesammelte Werke 4, Hamburg: Meiner.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830), I – A Ciência da Lógica*. (1995). Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola

\_\_\_\_\_. (1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Werke 8. Frankfurt: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. *Fé e saber ou a filosofia da reflexão da subjetividade na completude de suas formas enquanto filosofias kantiana, jacobiana e fichteana*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

\_\_\_\_\_. (1968). *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche*. In: BUCHNER, H./PÖGGELER, O (orgs). *Jenaer Kritische Schriften*. Gesammelte Werke 4, Hamburg: Meiner.

\_\_\_\_\_. (1968). *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten*. In: BUCHNER, H./PÖGGELER, O (orgs). *Jenaer Kritische Schriften*. Gesammelte Werke 4, Hamburg: Meiner.

HOULGATE, S. (2005). Glauben und Wissen: Hegels immanente Kritik der kantischen Philosophie: oder die (illegitime) „Ahnung eines besseren“?. *Hegel-Jahrbuch*, Berlin: De Gruyter, v. 1, pp. 152-158.

JACOBI, F.H. (2004). *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. In: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*. Unter Mitarbeit von Catia Goretzki, herausgegeben von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske. Hamburg/Stuttgart: Felix Meiner/Frommann-Holzboog.

JAESCHKE, W. (2004). Der Zauber der Entzauberung. *Hegel-Jahrbuch*, Berlin: De Gruyter, vol. 1, pp. 11-19.

\_\_\_\_\_. (2016). *Hegel Handbuch*. 3a edição. Stuttgart: J.B. Metzler.

KANT, I. (1900). *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin: De Gruyter.

\_\_\_\_\_. (2018). *Crítica da Razão Pura*. 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

KIRSCHER, G. (1970). Hegel et Jacobi critiques de Kant. In: *Archives de Philosophie*. Octobre-December, vol. 33, n. 4, pp. 801-828.

*A crítica de Hegel a Kant em Crença e saber: entre a subjetividade do conhecimento e a autêntica especulação filosófica*

ZIMMERLI, W. C. (1986). *Die Frage nach der Philosophie – Interpretationen zu Hegels Differenzschrift*. 2. erweitert Auflage. Bonn: Bouvier Verlag.

Artigo recebido em: 11.03.2021

Artigo aprovado em: 30.03.2021