

“O ENTENDIMENTO REFLEXIONANTE APODEROU-SE DA FILOSOFIA”: ELEMENTOS DA CRÍTICA HEGELIANA A KANT*

“THE REFLECTIVE UNDERSTANDING TOOK POSSESSION OF PHILOSOPHY”: ELEMENTS OF THE
CRITIQUE FROM HEGEL TO KANT

José Reinaldo Felipe Martins Filho**

RESUMO

Ao eleger a filosofia hegeliana como ponto de interlocução, o presente artigo tem em vista resgatar o problema do dualismo legado pela Modernidade, o qual, na acepção de Hegel, encontra em Kant um de seus maiores ícones. Para isso, toma como principais referências fragmentos de obras como a *Ciência da lógica*, a *Fenomenologia do espírito* e a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, as quais vão sendo justificadas e introduzidas no decorrer da discussão. De maneira geral é possível dizer que o alvo da crítica desenvolvida por Hegel é, para além de seu legado na filosofia alemã como um todo, o próprio pensamento kantiano. Nesse sentido, fazem-se frequentes referências ácidas ao filósofo de Königsberg, especialmente no tocante à sua separação entre o âmbito do conhecer e do pensar e, por eles, entre o mundo fenomênico e a *coisa em si*. Para Hegel, esse novo caminho possível de integração terá a lógica como ponto de partida.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Moderna. Lógica. Metafísica. Kant. Hegel.

ABSTRACT

In choosing Hegelian philosophy as a point of interlocution the present article aims to rescue the problem of the dualism bequeathed by Modernity, which, in Hegel’s sense, finds in Kant one of its greatest icons. For this, it takes as main references fragments of works such as the *Science of Logic*, the *Phenomenology of the Spirit* and the *Encyclopaedia of the philosophical sciences*, which are justified and introduced in the course of the discussion. In general, it is possible to say that the target of criticism developed by Hegel is, beyond his legacy in German philosophy as a whole, Kant’s own thinking. In this sense, acid references to the philosopher of Königsberg are frequently made, especially as regards their separation between the realm of knowing and thinking and, through them, between the phenomenal world and the thing itself. For Hegel, this new possible path of integration will have logic as its starting point.

KEYWORDS: Modern Philosophy. Logic. Metaphysics. Kant. Hegel.

* Agradeço à profa. Dra. Márcia Zebina Araújo da Silva pela oportunidade de realizar esta incursão sobre a filosofia hegeliana, o que foi possível graças à sua disciplina “Hegel e os limites da subjetividade moderna”, oferecida junto ao PPG em Filosofia da UFG no segundo semestre de 2018.

** Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Professor no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: jreinaldomartins@gmail.com.

A filosofia não se dirige mais criticamente contra a efetividade, mas contra as opacas abstrações que se interpõem entre a consciência subjetiva e as configurações objetivas da razão. (HABERMAS, 2002, p. 62).

[...] o próprio Kant é realmente único nesse assunto: em sua filosofia transcendental, a falta de um lar permanece irreduzível, e nós continuamos para sempre cindidos, condenados a uma frágil posição entre as duas dimensões e a “um salto de fé” sem qualquer garantia. (ZIZEK, 2017, p. 20-21)

Ao lermos com atenção as páginas da obra hegeliana dedicadas a um esboço da história da filosofia, percebemos que esta, numa metáfora apropriativa do que é desenvolvido por Hegel, poderia ser comparada aos três momentos fundamentais para o surgimento de uma nova vida: a filosofia grega, com sua importância determinante sobre toda a posteridade, seria o instante da fecundação, em que, mais que formas prontas e definitivas, estaria dado o rumo do movimento teleológico a ser seguido; a filosofia medieval equivaleria aos meses de gestação, cruciais para o amadurecimento dos órgãos, embora uma fase reconhecidamente intermediária entre aquele primeiro instante motivador e a concretização do projeto; enfim, como terceiro momento da mesma metáfora, a filosofia moderna culminaria os últimos dois estágios graças à sua capacidade de manifestar a vida fecundada, gerada e, finalmente, posta à luz. Essa comparação, vale repetir, tem em vista o que se encontra explicitado em diferentes passagens do pensamento hegeliano, com especial deferência para as *Lições sobre a história da filosofia*, obra que, apesar de não constituir nosso objeto neste ensaio, certamente marcou-nos como ponto de partida. Ocorre que, para novamente voltarmos à imagem que acabamos de oferecer, o momento do parto, ao passo que pode ser apontado como término do ciclo iniciado pelas etapas anteriores, não representa igual conclusão em se tratando da vida tomada em sentido mais amplo. Ao contrário, faz-se valer outra vez como *instante originário* (a *Ursprung* dos alemães), ponto de insurgência para novas transformações e conquistas que têm em vista a superação da infância pela juventude e, quiçá, o despontar da maturidade, como etapa em que a fecundidade de onde todo este movimento se deriva pode finalmente estender-se à constituição de novos ciclos, numa constância cujo termo está posto no *infinito*.

Impressão equivalente se dissipa em nós ao nos depararmos com as palavras de abertura da *Fenomenologia do espírito*, obra trazida ao público em 1807 e com salutar importância na lavra filosófica de Hegel¹. Note-se, por exemplo, o tom exortativo do § 73:

¹ Para Lima Vaz, por exemplo, como escreve na apresentação à tradução brasileira desse texto de Hegel: “A Fenomenologia do Espírito é uma obra, por tantos títulos original e mesmo única dentro da tradição do escrito

[...] segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a *Coisa mesma* [*die Sache selbst*] – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade, – necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado. (HEGEL, 1992, p. 63, grifo nosso).

A partir do exposto, segundo julgamos, ao menos dois temas devem ser levados em conta. Começando de trás para frente, tomamos por primeiro a referência de que o problema do conhecimento está na raiz de toda filosofia. Noutras palavras, é preciso ter clareza tanto do que significa conhecer, quanto de *como* – em termos do *modus operandi* – o conhecimento se constitui em nós. Ora, este parece ser um dos primeiros fios que ligam a filosofia hegeliana ao pensamento moderno, talvez até sob o prisma de continuidade na exploração do mesmo problema. Em segundo lugar, no entanto – e agora para nos valeremos do teor inicial da citação – é impossível não notarmos a inclusão de uma expressão bastante cara à moderna filosofia alemã e com relação à qual Hegel parece opor-se, ao menos como possibilidade de um conhecimento legítimo. Referimo-nos à expressão *die Sache selbst*, que neste caso foi traduzida por “a Coisa mesma”, ante a qual é natural recordarmos a *Sache an sich* e seu papel em todo o pensamento kantiano, particularmente no que é desenvolvido na *Crítica da razão pura*. O que aqui chamamos de reação de advertência, porém, já era antecipado pelo § 70 da *Fenomenologia*: “os pensamentos verdadeiros e a inteligência científica só se alcançam no trabalho do conceito²” (HEGEL, 1992, p. 61). Sendo assim, se o problema do conhecimento permanece incluído nos temas de primeira hora para a filosofia, conforme é demonstrado por Hegel, tal não ocorre por um direcionamento ao universo da *coisa em si*, buscada para além dos horizontes da razão, como entendeu Kant, mas, quem sabe, reconstruindo o papel do conceito como chave de acesso ao universal e necessário. Dito de forma mais objetiva, este é o ponto que servirá de norte para a abordagem realizada pelo presente ensaio, cuja meta é demonstrar como Hegel entende o problema do dualismo como um dos mais danosos resquícios deixados pela modernidade. Para tal, consideraremos o pensamento hegeliano como é exposto em algumas de suas principais obras, como segue: as menções acima elencadas da *Fenomenologia do espírito*, de 1807; os excertos à *Ciência da lógica*, com

filosófico, e que assinala em 1807 (o autor contava então 37 anos) a aparição de Hegel no primeiro plano da cena filosófica alemã.” (VAZ, 1992, p. 9).

² A respeito do conceito, Hegel (1992, p. 61) continua no mesmo §70 da *Fenomenologia do espírito*: “só ele pode produzir a universalidade do saber, que não é a indeterminação e a miséria correntes do senso comum, mas um conhecimento cultivado e completo; não é a universalidade extraordinária dos dotes da razão que se corrompe pela preguiça e soberba do gênio; mas sim, é a verdade que se desenvolveu até sua forma genuína, e é capaz de ser a propriedade de toda a razão consciente-de-si”.

primeira parte publicada em 1812; e, por fim, o primeiro volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, trazido ao público pela primeira vez em 1817.

Entretanto, dada sua importância para uma compreensão mais profunda do pensamento hegeliano, uma suficiente abordagem desses escritos nos levaria muito além do que nos é possível neste momento – para não dizer de nossa própria incapacidade de fazê-lo com a pertinência necessária. Daí ser preciso, antes de continuarmos nossa reflexão, deixar claros alguns aspectos: a) em primeiro lugar, nossa referência às três obras de Hegel apenas tem em conta realçar como a tentativa de superação do dualismo moderno constituiu um tema diretor da filosofia hegeliana vista em sentido mais amplo, estando presente em seu primeiro grande escrito e mantendo-se como fio articulador do seu pensamento por mais de uma década; b) por conseguinte, em nome de operarmos uma leitura mais detalhada do argumento exposto, bem como de não nos perdermos no confronto com as diferentes perspectivas e interesses por meio dos quais Hegel se volta à modernidade, nos limitaremos, na maior parte do tempo, à crítica apresentada pela Introdução à primeira parte dos excertos à *Ciência da lógica* (como está disponível na tradução de Marco Aurélio Werle), cujo título se refere à *Lógica objetiva*, tomando as demais obras apenas em paralelo à nossa discussão – quem sabe à guisa de aprofundamento e/ou, simplesmente, de complemento às referências explicitadas. Apenas ao término do ensaio evocaremos alguns breves exemplos retirados da *Enciclopédia*, para melhor elucidarmos a crítica ao subjetivismo kantiano; c) finalmente, é preciso dizer que nossa leitura estará limitada à consideração do dualismo sob a ótica da teoria do conhecimento, nomeadamente, a partir da cisão³ operada por Kant entre os âmbitos da objetividade e da subjetividade, do *fenômeno* e da *coisa em si*, do *finito* e do *infinito*, passando ao largo do problema do *eu*, seja em seu aparecimento na filosofia kantiana, seja no que isso significou para uma filosofia da consciência em Hegel⁴.

³ Para Habermas (2002, p. 30), trata-se de uma exigência inerente ao próprio princípio da subjetividade, o que teria sido ignorado por Kant: “Kant ignora a necessidade que se manifesta com as separações impostas pelo princípio da subjetividade”.

⁴ O que, mais propriamente, seria objeto da *Fenomenologia*, que também procurou superar o dualismo através da exposição de uma leitura histórico-dialética da consciência, conforme lemos no seguinte argumento de Lima Vaz (1992, p. 10): “com a *Fenomenologia do espírito* Hegel pretende situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico-dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo ou portador de uma ciência que aparece a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no horizonte do seu saber. Em outras palavras, Hegel intenta mostrar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas, no plano da aparição ou do fenômeno ao qual tem acesso o olhar do Filósofo (o para-nós na terminologia hegeliana) pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto”.

As palavras iniciais de Hegel, logo na abertura dos excertos publicados pela tradução brasileira da *Ciência da lógica*, dão o tom de toda a discussão que se segue ao realçar que, ao contrário de Kant, que preconizou o trato com a metafísica a fim de reabilitá-la pelo caminho da lógica⁵, por ora a própria lógica se tornará tema de interesse, tomada como ciência do conceito. Ao que parece, ao contrário desta, em todas as demais ciências se é possível distinguir o método do seu conteúdo. Em se tratando da lógica, contudo, método e conteúdo confundem-se, pois constituem, juntos, a estratégia do pensar que se inclina ao pensamento – num sentido de conteúdo e forma, como defenderia Hegel. Assim, os termos de um confronto com a filosofia moderna, particularmente com o que representou o kantismo como principal expoente desta filosofia na Alemanha, perpassam pelo tom de enfrentamento dado por Hegel desde o início do seu discurso: a afirmação da inseparabilidade entre método e conteúdo, que será tomada como mote para a ulterior defesa da inviabilidade de uma dicotomia entre sujeito e objeto, consciência e mundo, pensamento e realidade. Acerca da lógica, portanto, “não somente a indicação do método científico, mas também o *conceito* mesmo da *ciência* em geral pertencem ao seu conteúdo e, na verdade, o conceito constitui seu resultado último” (HEGEL, 2011, p. 21, grifos do autor).

A par do que dissemos, Hegel oferece pistas para o reconhecimento do que, segundo ele, resultaria num dos maiores equívocos do pensamento moderno, como segue: admitir que a lógica, como ciência do pensamento em geral, constitui mera forma de um conhecimento, isto é, que a lógica, em seu modo de proceder, deva sempre abstrair o seu conteúdo da matéria, sendo vazia de conteúdo por si mesma. Haveria, por isso, uma cisão originária entre *matéria* e *conteúdo*. De um lado, o universo estrito do pensamento, do qual a matéria seria independente, apenas poderia fornecer pistas para a determinação do conhecimento verdadeiro. De outro, a matéria por si mesma também não poderia conter “a verdade real mesma e tampouco o *caminho* para a verdade real, porque justamente o essencial da verdade, o conteúdo, reside fora dela” (HEGEL, 2011, p. 22, grifo do autor). Mais adiante, os termos dessa dicotomia seriam claramente postos ao redor das noções sujeito e objeto, sendo que, de todo modo, para os que defendem essa perspectiva, entre os quais Kant e seus continuadores,

⁵ Nesse sentido, podemos resgatar o que está impresso no famoso Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, de Kant (1994, p. 21): “este ensaio dá resultado e promete o caminho seguro da ciência para a metafísica”. É na tentativa de dar cumprimento a esse propósito que a lógica é convocada como instrumento adequado para o bom uso da razão: “a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações” (p. 18). Ou em: “a crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência” (p. 31).

o universo do *ser*, próprio à realidade objetiva das coisas, não estaria ao alcance do *pensar*, horizonte relativo a toda possibilidade de conhecimento. Diz Kant, na introdução do que dedicou à *lógica transcendental*:

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos *dado* um objeto; pela segunda é *pensado* em relação com aquela representação (como simples determinações do espírito). (KANT, 1994, p. 88, grifos do autor).

Como acabamos de dizer, esse fragmento, interposto logo na abertura da *lógica transcendental*, parece já apontar para a separação instaurada por Kant tanto entre os domínios da sensibilidade e do entendimento, como formas distintas de conhecimento, quanto entre a possibilidade do próprio conhecimento em relação ao *ser* da realidade. De um lado, permanece a imagem de um entendimento *vazio* e que carece ser preenchido pela sensibilidade, da qual extrai as impressões dadas⁶. De outro, a ênfase ao proceder da razão, reduzida à forma do entendimento operante, que apenas *pensa* uma realidade com a qual tem contato pelas vias da sensibilidade. Essa via de mão dupla, na verdade, guarda o germe da separação entre o âmbito do conhecimento, ao qual Kant denomina como *fenomênico*, e do que é relativo à verdade da *coisa em si*, o que não pode ser conhecido – “o objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenômeno” (KANT, 1994, p. 61) – reduzido à indeterminação.

Na tentativa de acertar o fulcro de tal problemática, Hegel principia por desconstruir o entendimento corrente à sua época a respeito da lógica – como repercussão do kantismo – apresentando duas objeções: em primeiro lugar, parece equivocado afirmar que a lógica está atrelada à necessidade de esvaziamento de todo conteúdo possível, limitando-se às regras do

⁶ Aqui, aliás, poderíamos nos referir aos distintos termos utilizados por Kant para se referir ao objeto. Isso a despeito de ele próprio não ter sido suficientemente criterioso no seu uso – apesar de indicá-lo. Nossa referência, contudo, quer sinalizar para o fato de a própria noção de objeto presente na *Crítica da razão pura* parece já apontar para uma dualidade entre pensamento e realidade. Conforme Howard Caygill (2000, p. 242-243): “*Gegenstände* são objetos da experiência ou aparências em intuição sem ‘estar relacionadas com as funções do entendimento’ [...]. Quando objetos da experiência convertem-se em objetos para o conhecimento, eles tornam-se *Objekte*. O conhecimento do entendimento ‘consiste na relação determinada de representações dadas a um objeto’, sendo o *Objekt* descrito como ‘aquilo em cujo conceito está reunido o múltiplo de uma intuição dada’ (B 137). A ‘intuição dada’ ou *Gegenstand* é, pois, convertida num *Objekt* sob a condição da unidade da apercepção. [...] Um *Objekt* específico do conhecimento cognoscível através de conceitos do entendimento necessita de um objeto da experiência ou *Gegenstand*. A existência de tais objetos, por sua vez, requer que exista algo em vez de nada; este último algo ou coisidade – *Ding* – é incognoscível, mas discutido em termos do metafísico *Ding an sich* [...]”.

pensamento, sem jamais poder se dedicar ao que é pensado, afinal, “uma vez que o pensamento e as regras do pensamento devem ser seu objeto, ela já possui assim imediatamente seu conteúdo peculiar” (HEGEL, 2011, p. 22); por conseguinte, em segundo lugar, para Hegel todas as determinações que até então mantinham legítimo esse entendimento a respeito da lógica deveriam passar por uma profunda reestruturação, como se Kant ao se valer da lógica como pressuposto seguro para o desenvolvimento de sua crítica não tivesse dedicado suficiente atenção à necessidade de submetê-la a uma revisão. A respeito deste segundo ponto, outra vez esbarramos no fato de que a lógica, tal como era tradicionalmente aceita desde a modernidade, mantinha-se submetida ao dualismo entre *conteúdo* e *forma*. Tal dualidade pode ser notada pela leitura de que “a matéria do conhecimento está dada em si e para si como um mundo acabado fora do pensamento, que o pensamento é vazio” (HEGEL, 2011, p. 23). Haveria, então, uma *hierarquia* entre pensamento e objeto, e a ênfase utilizada por Hegel quer referir-se à aparente predominância do objeto na determinação do conteúdo do conhecimento, nos moldes da verdade como a *concordância do pensamento com o objeto* – embora, segundo Kant, o objeto *em si* sequer pudesse ser atingido. Note-se que ao longo de toda a construção de seu argumento Hegel permanece insistindo na exposição do dualismo como traço determinante desse tipo de filosofia, incansável em considerar pensamento e matéria como esferas separadas uma da outra. Como principal consequência, o pensamento não ultrapassaria a si mesmo, mantendo-se como mera constituição formal, isto é, recepção passiva de formas exteriores ou, para valermos do neologismo utilizado por Marco Aurélio Werle ao traduzir o conceito hegeliano *Formieren*, como *enformação* – o processo de se pôr na forma. Esta parece ser a característica atribuída por Kant à relação sujeito e objeto, mencionada por Hegel no seguinte fragmento introdutório da *Ciência da lógica*:

Essas opiniões sobre a relação do sujeito e do objeto um para com o outro exprimem as determinações que constituem a natureza de nossa consciência comum, fenomênica. Mas estes preconceitos, transpostos para a razão, como se nela ocorresse a mesma relação, como se essa relação tivesse em si e para si verdade, são os prejuízos que a filosofia tem a tarefa de refutar por todas as partes do universo natural e espiritual, ou melhor, tendo em vista que impedem a entrada na filosofia, eles têm de ser abandonados antes da entrada na mesma. (HEGEL, 2011, p. 23).

Para Hegel, as regras que determinam o âmbito fenomênico (as regras da consciência/senso comum) não devem simplesmente ser transportadas para o universo da lógica. A esse respeito, aliás, a leitura hegeliana demonstra especial apreço pela filosofia

antiga, que inclui não apenas o pensamento clássico grego, mas sua ressonância na Escolástica. Diz Hegel (2011, p. 24), “a metafísica antiga tinha a esse respeito um conceito mais elevado do pensamento do que aquele que se tornou corrente em época mais recente”. “Mais recente”, aqui, se refere à filosofia moderna, a qual, para Hegel, é a responsável por estabelecer a cisão entre pensamento e ser, ou, dito de outro modo, entre os âmbitos da objetividade e da subjetividade. Nesse sentido, a contribuição da “metafísica antiga” residiria no fato de não remeter o *ser* das coisas a alguma espécie de *chancela* do intelecto (e isso embora o intelecto não fosse impedido de chegar às coisas). Ao contrário, a verdade era tomada como o que se descobre por meio do pensamento na própria coisa, embora somente pudesse ser abstraída como o pensamento mesmo. Logo, a verdade das coisas seria a verdade do pensamento que as pensa, sem que houvesse a necessidade de se enfatizar um ou outro polo separadamente. Nas palavras do autor:

Esta metafísica considerava que o pensamento e as determinações do pensamento não eram algo estranho aos objetos, mas antes eram a sua própria essência que eu, as coisas [*Dinge*] e o pensamento [*Denken*] dos objetos [...] concordam em si e para si, que o pensamento em suas determinações imanentes e a natureza das coisas são um e o mesmo conteúdo. (HEGEL, 2011, p. 24).

Enfim, a multiplicidade oferecida pelo dado objetivo ganharia, por intermédio do uso da razão, seu caráter de universalidade. Daí o sentido extraído da filosofia clássica ao considerar a lógica como um saber fundamental, sob os termos de uma filosofia primeira, capaz de falar a respeito do mundo.

Entretanto, a despeito dessa tradição, segundo Hegel o contexto da filosofia moderna teria sido dominado pelo que chamou de *entendimento reflexionante*, isto é, um entendimento que insistiu em proceder por meio de cisões, por processos de abstração que implicaram, necessariamente, em separações: “*aber der reflektirende Verstand bemächtigte sich der Philosophie*”⁷. De um lado, encontramos a raiz dessa concepção já na delimitação cartesiana das duas substâncias relativas ao homem – *res cogitans* e *res extensa* – referindo-se, respectivamente, ao universo do pensamento e do ser. Ao longo da exposição de Descartes em suas *Meditações*, por exemplo, seria possível a extração de duas ordens: a ordem do pensamento, marcada pelo primado do *cogito*, e a ordem do ser, interposta pela necessidade de um Deus como garantia da realidade objetiva e, por isso, da extensão (DESCARTES, 2004 – *Meditatio III*). Trata-se de uma compreensão difundida desde as pesquisas de Martial

⁷ Texto original da frase em destaque no título deste ensaio (HEGEL, 1979, p. 35).

Gueroult (1953) e, em partes, também passível de crédito à filosofia hegeliana, que certamente também contribui para o que aqui preconizamos. Semelhante dualidade parece ter tido sua máxima definição na obra de Kant através da distinção entre *fenômeno* e *coisa em si*, como as dimensões do que se pode conhecer, por intermédio da sensibilidade e das categorias⁸ do puro entendimento, e do ser objetivo das coisas, independente do sujeito percipiente e, por isso, inatingível pela nossa capacidade de conhecer: “é-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade” (KANT, 1994, p. 79). Para Hegel, trata-se de reduzir o entendimento ao nível da concepção vulgar, para a qual ele é vazio e apenas recebe seus conteúdos das coisas. Tal implica na perda de possibilidade de um conhecimento universalmente válido e que não esteja refém da esfera da subjetividade. A verdade, antes tomada como disponível ao exercício da razão, ver-se-ia modificada numa espécie de verdade subjetiva (tema que, alguns anos mais tarde, seria insistentemente discutido pelos §§ de 40 a 60 da *Enciclopédia*). Com isso, a própria lógica, tomada como esfera de um conhecimento válido do mundo, tornar-se-ia reduzida ao ponto de vista do sujeito, o que levou Hegel a afirmar que o domínio do *saber* estaria degenerado ao nível da *opinião*. Noutras palavras, para Hegel a filosofia kantiana e suas consequências devem ser responsabilizadas por consolidar uma filosofia subjetivista. O *entendimento reflexionante* – para nos valermos da metáfora sartriana das “filosofias alimentares”⁹ – seria como um *fantasma* comedor da objetividade. Trata-se de uma concepção de razão decaída ao nível do entendimento, cuja intenção ao particular estaria destinada a conhecer apenas o que se dá à subjetividade¹⁰ – o

⁸ Este problema, aliás, é retomado por Hegel no § 44 da *Enciclopédia*, com ênfase para o fato de também as categorias não poderem conhecer, de fato, a realidade da *coisa em si*, dada a sua limitação à esfera da subjetividade: “as categorias são, pois, incapazes de ser determinações do absoluto, enquanto o absoluto não é dado em uma percepção; e o entendimento – ou o conhecimento por meio das categorias – é por isso incapaz de conhecer as coisas em si (HEGEL, 1995, p. 114).

⁹ Esta referência está presente no artigo de Sartre *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Ao longo do texto o autor compara a herança legada pela filosofia moderna como o processo da alimentação: “‘Ele a comia com os olhos’. Esta frase e muitos outros signos marcam bastante a ilusão comum ao realismo e ao idealismo (destaques nossos), segundo a qual conhecer, é comer” (SARTRE, 2005, p. 105). Parece oportuna para nos referirmos ao império do subjetivismo, com marcas também na filosofia kantiana. Esse desdobramento, contudo, apenas seria retomado pela tradição fenomenológica no século XX (MARTINS FILHO, 2018).

¹⁰ Esta é a interpretação de Habermas (2002, p. 28): “Kant substituiu o conceito substancial de razão da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida em seus momentos, cuja unidade não tem mais que um caráter formal. Ele separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do juízo e assenta cada uma delas sobre seus próprios fundamentos. Ao fundar a possibilidade do conhecimento objetivo, do discernimento moral e da avaliação estética, a razão crítica não só assegura suas próprias faculdades subjetivas e torna transparente a arquitetônica da razão, mas também assume o papel de um juiz supremo perante o todo da cultura”. Continua o mesmo autor em outro momento: “substituiu a razão pelo entendimento ou pela reflexão de modo equivocado e,

que justifica a constatação interposta por Hegel em nota de rodapé junto às palavras finais da introdução ora em análise: o que em Kant fora tomado como resultado deve agora ser adotado como ponto de partida. Vejamos:

Lembro que nessa obra irei me referir várias vezes à filosofia kantiana (o que para muitos pode parecer supérfluo), pois – seja como se queira considerar, em outro lugar ou também nesta obra, sua determinidade particular, bem como as diferentes partes de sua execução – ela constitui a base e o ponto de partida da filosofia alemã mais recente e esse seu mérito permanece-lhe de modo incondicional, independentemente das objeções que se possa fazer-lhe. [...] Mas o que é resultado em Kant, é com isso que se começa imediatamente nesse filosofar, e, assim, é cortada a execução precedente da qual procede aquele resultado e que é conhecimento filosófico. (HEGEL, 2011, p. 42, nota de rodapé).

Com base nesse ponto, a reviravolta necessária no interior da filosofia – a começar pela lógica – consiste em superar o *entendimento reflexionante* pela imposição do *conflito*. Trata-se de um ponto crucial para, na acepção de Hegel, se resgatar o *status* da razão desvinculada de sua submissão ao subjetivismo. O modelo de conhecimento instaurado pela filosofia kantiana, ao estabelecer o limite entre o que se pode conhecer e o que, ao contrário, apenas pode ser pensado – não se constituindo como conhecimento em sentido estrito – retirou da razão a capacidade de alcançar as coisas em si, já que o universo fenomênico implica a atuação do sujeito no processo de unificação das intuições através dos conceitos. O conhecimento legítimo estaria, então, refugiado na existência sensível, deixando de lado a possibilidade de alçar-se universal e absoluto – e aí residiria a sua situação de refém. Diz Hegel (2011, p. 25):

[...] na medida em que [...] esse conhecimento se sabe como o conhecimento apenas do que é fenomênico, confessa-se o caráter insatisfatório do mesmo. [...] Como se, na verdade, as coisas não fossem conhecidas corretamente, mas as coisas no interior da esfera do fenômeno, como se nisso apenas a *espécie dos objetos* fosse, por assim dizer, diferente e que uma espécie, a saber, a das coisas em si, não entrasse no conhecimento, mas a outra sim, a saber, a dos fenômenos.

Tentando fazer uma leitura do exposto, é como se ao intelecto humano fosse concedida uma estrutura e um modo de proceder correto que, apesar disso, ao final de sua empresa, não pudesse lograr outro resultado senão a falsidade. Em termos kantianos, a razão não teria qualquer alcance sobre os ditames da *coisa em si*: “toda a nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; [...] as coisas que intuímos, nem as suas relações são em

com isso, elevou algo finito a absoluto. Na verdade, o infinito da filosofia da reflexão é algo racional simplesmente posto pelo entendimento”. (HABERMAS, 2002, p. 36).

si mesmas constituídas como nos aparecem; [...] pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós” (KANT, 1994, p. 78-79). Nesse sentido, ao tentar reconstruir o processo pelo qual o conhecimento se constitui, Kant apenas teria invertido a ordem de predominância, deixando ao sujeito a mesma configuração que antes era tida como válida para o objeto. O que não pode ser utilizado como determinação para a *coisa em si* igualmente não deve se aplicar ao entendimento, motivo pelo qual a leitura hegeliana vale-se da comparação entre as noções de finito e infinito, que neste momento servem para elucidar o problema reconhecido a partir do kantismo. Ao contrário do conceito de finitude, que pode ser extraído do mundo num recurso à causalidade inerente às coisas – assim como fez Descartes na terceira meditação a fim de demonstrar a existência de Deus¹¹ – a ideia de infinito refere-se estritamente ao racional, que a concebe como um conceito puro. Não se trata de uma recepção advinda da objetividade, mas de uma produção do próprio *espírito*. Ocorre que, para Kant, todos os conteúdos de conhecimento possuem, necessariamente, uma relação com a *coisa em si*, que, apesar de inalcançada pelo intelecto, garante sua realidade objetiva, não como uma produção solipsista da mente, como resultou noutras filosofias do mesmo período, mas como realidade fenomênica. No caso das noções de finito e infinito, porém, ambas residem no âmbito da razão, mantidas enquanto contradição de uma em relação à outra. Daí que o problema suscitado por Hegel possa ser descrito da seguinte maneira: como pode o entendimento não conhecer um conteúdo que apenas existe em si mesmo e para si mesmo, como é o caso da ideia de infinito? Para Hegel, em suma, a filosofia crítica, cuja origem em Kant deixou seu legado em outros autores da filosofia alemã, apenas escancarou, isto é, tornou plenamente evidente a lacuna entre a objetividade da coisa, de um lado, e as formas do pensamento objetivo, de outro, tendo como principal traço a manutenção do dualismo recorrente desde o alvorecer da modernidade.

A própria filosofia idealista teria reconhecido a nulidade da *coisa em si* e de seus resquícios desde o criticismo kantiano, dando à razão as condições de expor por si mesma as

¹¹ Em Descartes, o recurso ao conceito de *infinito* serve de estratégia para a resolução do solipsismo do *cogito*, como demonstrado no seguinte excerto: “E, quanto mais demorada e cuidadosamente examino todas essas coisas, tanto mais clara e distintamente reconheço que são verdadeiras. Mas, que devo concluir, afinal? Que, se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias for tanta que eu fique certo de que ela não está em mim, nem formal, nem eminentemente e de que, por conseguinte, não posso ser eu mesmo sua causa, disto se seguirá necessariamente que não estou só no mundo, mas que alguma outra coisa, que é causa dessa ideia [a de *infinito*], também existe.” (DESCARTES, 2004, p. 85). Em Descartes, este passo equivale à prova de causalidade para a existência de Deus e, como destaca Hegel em *Lições sobre a história da filosofia*, constitui-se determinante para o desenvolvimento da noção de existência: “com a prova da existência de Deus se fundamenta, ao mesmo tempo, a validade e a evidência de toda a verdade enquanto a sua origem. Deus como causa é o ser para si, a realidade, que não é simplesmente a entidade ou a existência no pensamento” (HEGEL, 1955, p. 269).

suas determinações. Nesse sentido, a inviabilidade da separação mantida pelo *entendimento reflexionante* se justificaria pelo fato de que, ao pensarmos a lógica, quando “se separam como determinações firmes e não são mantidas em unidade orgânica, [suas determinações se tornam] formas mortas e não possuem o espírito habitando nelas, o qual é sua unidade concreta e viva” (HEGEL, 2011, p. 27). Daí a aparência de que elas carecem de um conteúdo consistente, conteúdo este que geralmente se procura fora da estrutura do entendimento, na objetividade. Outra vez nos deparamos com o problema de como concebemos a relação entre *método* e *conteúdo* na lógica. Para Hegel, tal conteúdo deve ser descoberto na própria estrutura da razão, de tal modo que o *pensar* (como substancial e real que mantém unidas todas as determinações abstratas) tenha como único horizonte de concretização o *pensamento*, uma intuição que, conforme indica, já havia sido tematizada na obra de 1807:

[...] na *Fenomenologia do espírito* expus a consciência em seu movimento progressivo, desde a oposição primeira e imediata dela e do objeto até o saber absoluto. Esse caminho percorre todas as formas da *relação da consciência com o objeto* e tem como seu resultado o *conceito da ciência*. (HEGEL, 2011, p. 27, grifos do autor).

Embora àquela altura tenha tratado o problema no horizonte da *consciência* e não da lógica é possível identificar elementos da mesma crítica, cujo alcance é certamente direcionado à filosofia kantiana¹². Esse parece ser o caso do § 74 da *Fenomenologia*, especialmente quando discorre sobre o que Hegel denominou como “temor de errar”, isto é, a estagnação infrutífera quanto ao itinerário do conhecimento. Tal modo de proceder, excessivamente escrupuloso na aproximação entre os âmbitos objetivo e subjetivo, é responsável por instaurar uma igual ruptura entre razão e coisa, entre o *eu* que conhece e a realidade, como aponta o argumento hegeliano: “pressupõe, por exemplo, representações sobre o conhecer como instrumento e meio e também uma diferença entre nós mesmos e esse conhecer, mas, sobretudo, que o absoluto esteja de um lado e o conhecer de outro lado” (HEGEL, 1992, p. 64).

¹² Em outros momentos ao longo da Introdução da *Ciência da lógica* Hegel se refere à *Fenomenologia* e ao fato de que essas reflexões constituem um desdobramento do que noutro já fora exposto: “o conceito da ciência pura e a sua dedução são dessa maneira pressupostos no presente tratado, tendo em vista que a *Fenomenologia do espírito* nada mais é do que a dedução do mesmo. O saber absoluto é a *verdade* de todos os modos da consciência, pois, assim como aquele percurso do mesmo o produziu, apenas no saber absoluto se dissolveu perfeitamente a separação entre o *objeto* e a *certeza de si mesmo* e se tornaram idênticas a verdade dessa certeza bem como essa certeza da verdade” (HEGEL, 2011, p. 28-29, grifos do autor).

Em termos gerais, a tese de Hegel exige que, a fim de tomar a filosofia como *pura ciência* – e, nesse caso, estamos nos dirigindo especificamente à lógica – liberte-se a consciência de toda e qualquer oposição, isto é, não há outro caminho senão aquele que vá além do dualismo estabelecido pelas filosofias anteriores. Isso porque a consciência “contém o pensamento na medida em que ele é igualmente a questão em si mesma ou a questão em si mesma na medida em que ela é igualmente o puro pensamento” (HEGEL, 2011, p. 29, grifos do autor). Nos termos dessa ciência da lógica, a verdade nada mais é que a pura consciência de si que se desenvolve e tem em si mesmo a sua resolução, ao ponto de podermos afirmar com Hegel: “o ente em si e para si é conceito sabido, mas o conceito enquanto tal é o ente em si e para si” (HEGEL, 2011, p. 29, grifos do autor). Dito de outro modo, outra vez se sustenta que o pensamento é o próprio conteúdo do pensar, que se estende como realidade em si mesmo: só se pensa o pensamento, e no fio dessa tensão encontra-se a chave de leitura para a superação do dualismo consciência *versus* realidade. É nesse ponto que Hegel introduz o que julgamos ser uma das metáforas mais importantes de toda a Introdução da parte dedicada à *Lógica objetiva*, quando compara a verdade absoluta, ou, como também denomina, a matéria verídica, à exposição do próprio Deus considerado em sua forma plena, antes mesmo do ato da criação:

A lógica tem de ser desse modo apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do puro pensamento. *Esse reino é a verdade, como ela é em si e para si mesma, sem invólucro.* Por causa disso podemos exprimir que esse conteúdo é a *exposição de Deus, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito.* (HEGEL, 2011, p. 29, grifos do autor).

Longe de denotar um significado meramente religioso, trata-se de uma evocação cujo alcance ganha ainda mais sentido através das comparações que logo abaixo se estendem, desta vez referentes à história da Filosofia como um todo – com especial deferência para o período clássico do pensamento grego. O “reino do puro pensamento”, exposto sem “invólucro” diz respeito à capacidade da razão de legitimar-se, ao ímpeto do pensamento que constitui a história do pensar, como “palavra matéria” em sua forma absoluta. Nisso também se assemelharia à realidade de Deus, na infinitude de sua compreensão, o ato puro que a razão humana apenas pode intuir como potência, na constante tensão rumo a uma consumação (note-se que esta é a mesma tensão presente na ideia de *infinito*, a qual, igualmente, apenas pode ser pensada em seu caráter de potência). Trata-se de um assunto que retornaria à discussão nos §§ de 49 a 51 da *Enciclopédia das ciências filosóficas* – texto ainda publicado

em vida por Hegel, em 1817, mas que neste momento não iremos aprofundar. A razão pura, a que os gregos denominaram por diferentes títulos – *logos*, *nous* – deve, então, ser considerada para além dos determinismos da relação sujeito e objeto, o que Hegel empreenderia partindo de uma leitura dialética do pensamento, que se sustém a si mesmo, sem dependências que o façam refém seja da verdade extraída da objetividade, seja de uma subjetividade que apenas se mantém como remissão de todo o exterior a si mesma. Longe de reduzi-lo ao domínio da religião – embora esta tenha sua importância na obra hegeliana – significa dar valor à razão por ela mesma, sem seccioná-la em interpretações degeneradas. Deus aqui sinaliza para o reino puro do pensamento, em que poderá ocorrer a libertação da oposição entre pensamento e coisa, isto é, a verdade como ela é para si mesma. A filosofia é, por isso, uma ocupação com a *coisa* do pensamento, no sentido de um *tencionar-se* a ela – uma apropriação confessadamente heideggeriana do lema em epígrafe: *zur Sache des Denkens*.

Por isso a insistência de uma reviravolta absoluta no modo de conceber a lógica, proposta que incide diretamente sobre o projeto kantiano e seus resquícios. Para Hegel, tanto a tentativa da filosofia crítica de transformar a metafísica em lógica, quanto as ambições do idealismo decorrente dela, feito refém da objetividade (embora haja também idealismos de viés subjetivista, como o de Fichte), deram às determinações lógicas um sentido profundamente subjetivo. Assim, estabeleceu-se a ambiguidade de quem permanece preso ao objeto do qual se tentara fugir, restando, ainda, o que nosso autor denominou por “bloqueio”. Na verdade, como defende Hegel, a libertação de tal empecilho implicaria elevar as “determinações de pensamento acima deste ponto de vista medroso e não consumado” e exigiria “a consideração das mesmas tal como são em si e para si o lógico, o puramente racional” (HEGEL, 2011, p. 30). Note-se que outra vez vem à tona o embate com a elaboração realizada por Kant, cujo apreço pela lógica o conduziu a utilizá-la, na acepção hegeliana, sem maiores cuidados¹³. A respeito disso, vale a pena recordarmos alguns fragmentos da *Crítica da razão pura*, como é o caso de seus §§ 9 e 10, que tratam,

¹³ Embora na maior parte de sua arguição Hegel se mantenha em oposição ao pensamento kantiano, há algumas concessões inclusas nos excertos da *Ciência da lógica*, como a menção segundo a qual Kant “colocou a dialética num nível mais alto - e esse aspecto pertence aos seus maiores méritos – ao suprimir dela a aparência de arbitrariedade, que ela tem segundo a representação comum, e a expôs como *um atuar necessário da razão*” (HEGEL, 2011, p. 36). Na *Enciclopédia das ciências filosóficas* também encontramos uma menção que toca, simultaneamente, o alcance e a necessidade de submeter uma revisão ao kantismo: “assim, o que primeiro aparece na filosofia de Kant é que o pensar mesmo deve examinar-se, [para ver] em que medida é capaz de conhecer. Ora, atualmente se chegou além da filosofia kantiana, e cada um quer estar mais longe. Estar mais longe, porém, se dá de dois modos: há um mais-longo para a frente e um mais-longo para trás. Muitos de nossos esforços filosóficos, olhados à luz, não são outra coisa que o procedimento da velha metafísica, um pensar-passado acrítico, tal como foi dado precisamente a cada um” (HEGEL, 1995, p. 109).

respectivamente, da apropriação dos juízos e de seu uso na constatação dos conceitos puros do entendimento, as categorias¹⁴. Para Kant, por conta de sua função de unificar as representações obtidas pelo dado sensível, os juízos devem ser considerados como ponto de partida para a compreensão do alcance e da validade dos conceitos: “assim, todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações” (KANT, 1994, p. 103). Com base nos juízos, anunciados pelo § 9, Kant chega aos chamados conceitos puros, também nomeados de categorias, em referência à expressão aristotélica. A respeito destes, conforme assevera Henry Allison (1992, p. 196, tradução nossa), devemos compreendê-los como “regras categoriais mediante as quais os objetos de qualquer tipo ontológico devem ser conceituados por uma inteligência discursiva. Em suma, existem regras para o pensamento puro de um objeto. Para Kant, a experiência em si mesma consiste em julgar – e não na mera recepção de dados sensíveis”. Já com base nas palavras desse estudioso do kantismo é possível identificarmos dois elementos da crítica hegeliana: o primeiro diz respeito ao fato de que em Kant as categorias representam uma remissão da realidade ao entendimento, indício do subjetivismo ao qual retornaremos no final deste ensaio; por outro lado, em segundo lugar, não podemos desprezar que, embora dirigindo sua crítica a toda a filosofia precedente, Kant parece não proceder com o mesmo rigor no que tange à lógica, tomando-a como caminho *a priori* seguro.

Se, porquanto, os lógicos distinguem diferentes formas lógicas do juízo, segundo a quantidade, a qualidade, a relação e a modalidade, a filosofia kantiana, inspirando-se nessa classificação, tentou tornar a lógica ainda mais sistemática¹⁵. Entretanto, diz Hegel no terceiro volume de suas *Lições sobre a história da filosofia*, ao proceder desta maneira, Kant optou “pelo caminho que consiste em recolhê-las tal e como aparecem ordenadas na lógica usual”

¹⁴ Em *Lições sobre a história da filosofia* Hegel se refere às categorias kantianas de forma resumida: “Existem, portanto, segundo Kant [...], doze categorias fundamentais, divididas em quatro classes; e não deixa de ser curioso, e até meritório, que cada gênero, por sua vez, seja formado por uma tríade: 1) A primeira classe são as categorias da *quantidade*: *unidade*, *pluralidade* e *totalidade*. A pluralidade é a negação do uno, o estabelecimento da diferença; e o terceiro, a identificação das duas primeiras, a pluralidade fechada, a pluralidade indeterminada, comprometida com o uno, é a totalidade. 2) A segunda classe são as categorias da *qualidade*, a *realidade*, a *negação*, a *limitação*. O limite é tanto real ou positivo como negação. 3) A terceira classe são as categorias da *relação*, e em primeiro lugar a da relação da *substancialidade*, *substância* e *acidentes*; em seguida, a relação de *causalidade*, a relação de *causa* e *efeito*; por último, a *reciprocidade* (entre agente e paciente). 4) A quarta classe são as categorias da *modalidade*, da relação do objetivo sobre nosso pensamento: *possibilidade*, *existência* (*realidade*) e *necessidade*. A possibilidade deveria ser o segundo; mas, com referência ao pensamento abstrato, a representação vazia vem em primeiro” (HEGEL, 1955, p. 429, tradução nossa).

¹⁵ Para Georges Pascal (2001, p. 65), nesse sentido, “tais são, do ponto de vista da lógica geral, as diferentes funções que reduzem à unidade as representações (dadas). Por detrás dessas funções a lógica transcendental descobre as formas *a priori* pelas quais se opera a síntese de uma multiplicidade dada na intuição. Kant chama conceitos puros do entendimento, ou categorias, a estas formas que impõem à intuição a unidade que se reencontra nos juízos. A cada forma lógica do juízo corresponde, pois, um conceito puro do entendimento”.

(HEGEL, 1955, p. 429, tradução nossa). O problema é que, apesar de exercer certa superioridade em relação às demais ciências, também a lógica deve se submeter a uma revisão: “com efeito, a necessidade de uma transformação da lógica é sentida há muito tempo. Na forma e no conteúdo, tal como ela se mostra nos manuais, é preciso que se diga, ela caiu no desprezo” (HEGEL, 2011, p. 31). Aliás, esta tese, sustentada desde o início da Introdução à *Lógica objetiva*, é o que está por detrás tanto do uso de metáforas – como a de Deus, à qual acabamos de nos referir – ou, mesmo, das sucessivas referências à história da filosofia, como forma de ilustrar a proposta que segue, isto é, a elaboração de uma nova compreensão da lógica que parta da consumação do pensamento por ele mesmo.

Para além da referência dedicada à memória celebrada de Anaxágoras – feito de Aristóteles no primeiro livro da *Metafísica*, em que o autor também remonta à tradição pretérita na tentativa de justificar o que viria a discutir¹⁶ – Hegel tem em vista resgatar a leitura de que a vitalidade do pensamento, ou noutras palavras, o constante jogo entre *nous* e *logos*, deve ser determinado como o princípio do mundo. Aqui, porém, não se trata de simplesmente pensar a realidade, ainda na esteira das filosofias reféns da dicotomia entre sujeito e objeto, mas de tomar a realidade do pensamento como o único âmbito legítimo no qual a atividade filosofante pode se desenvolver. Diz Hegel (2011, p. 36): “não se trata de um pensamento *sobre* algo, que residiria por si mesmo, como base, fora do pensamento, nem de formas que deveriam fornecer meros *indícios* da verdade; e sim as formas necessárias e as próprias determinações do pensamento são o conteúdo e a própria verdade suprema”. Não obstante o que dissemos, o teor exortativo da denúncia, traduzida como nova profecia a respeito do futuro da filosofia, ganha o seu verdadeiro peso na seguinte afirmação, que, simultaneamente, pode ser compreendida como a ruptura *par excellence* com toda espécie de filosofia do *entendimento reflexionante*: “a fim de captar esse ponto, pelo menos no nível da representação, tem de ser deixada de lado a opinião de que a verdade tem de ser algo palpável” (HEGEL, 2011, p. 36). O entendimento e a razão já se encontram, por assim dizer, no mundo objetivo, especialmente demonstrados a partir da evidência de que a natureza

¹⁶ De fato, no segundo capítulo do livro A da *Metafísica*, Aristóteles dedica um espaço especial ao “pensador originário”: “Anaxágoras de Clazômenas, anterior a Empédocles pela idade, mas a ele posterior pelas obras, afirma que os princípios são infinitos” (ARISTÓTELES, 2002, p. 25). Outra referência aparece ao longo do livro L: “que o ato seja anterior atesta-o Anaxágoras, porque a Inteligência de que ele fala é ato” (ARISTÓTELES, 2002, p. 542). A influência de Aristóteles sobre Hegel, aliás, é reconhecida por Gerard Lebrun, quando afirma: “qualquer coisa que se queira pensar a respeito da análise que faz Hegel de Aristóteles nas *Preleções sobre história da filosofia*, um mérito, ao menos, se lhe deve reconhecer: Hegel voltou à fonte” (LEBRUN, 1981, p. 57).

possui suas leis universais segundo as quais persiste e alcança suas finalidades. Os resultados colhidos pela lógica moderna, por isso, nada mais representam senão engodos e enganos travestidos de objetividade enquanto, na verdade, constituem “sub-reptícios e uma aparência subjetiva”. Na contramão dessa perspectiva, a proposta hegeliana considera que, tal como deve ser posto,

[...] o sistema da lógica é o reino das sombras, o mundo das determinações essenciais, libertado de toda concreção sensível. O estudo dessa ciência, a estadia e o trabalho nesse reino de sombras é a formação absoluta e a disciplina da consciência. Ela realiza aí uma ocupação afastada das intuições e dos fins sensíveis, dos sentimentos e do mero mundo da representação apenas visado. (HEGEL, 2011, p. 39).

Somente na abertura ao enfrentamento dessa realidade ao mesmo tempo desconhecida, mas inerente à atividade intelectual, a lógica poderia se desvencilhar das amarras que a mantinham presa ao jugo da dualidade, logrando autonomia e independência. Esta parece ser, nos termos da leitura hegeliana, a proximidade do pensamento com o reino do que é mais concreto, como potência de se acolher a multiplicidade dos conhecimentos relativos às ciências, afastando-se do exterior e, por isso, aproximando-se do lógico.

Posto isso, a partir do que refletimos até aqui e enquanto nos aproximamos do arremate final deste breve ensaio crítico, gostaríamos de incluir, ainda que de forma confessadamente menos detida que nas páginas anteriores, uma menção a alguns fragmentos extraídos do primeiro volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, texto que, como dissemos, pertence ao grupo do material publicado por Hegel em vida, neste caso, em 1817 (posteriormente haveria outras duas edições, em 1827 e 1830 – esta última como referência para a maioria das traduções). Isso porque há nessa obra uma referência cuja importância para o que temos discutido nos obriga a mencioná-la. Trata-se da abordagem cujo alvo é, propriamente, a *filosofia crítica*, como se encontra nos §§ de 40 a 60 da *Enciclopédia*. De nossa parte, contudo, deixaremos de lado o que se refere ao problema da subjetividade sob a ótica do papel representado pela referência ao conceito de *eu* no pensamento kantiano (comentário que se desdobra a partir do intuído por Kant no § 15 da *Crítica da razão pura*). Ao contrário, permaneceremos fiéis à nossa proposta de perscrutar o problema do conhecimento particularmente identificado por Hegel na *filosofia crítica*, para a qual a influência de Kant é irrecusável, encarando-o sob o prisma da construção de um pensamento dicotômico – problema do qual se encarregaria não apenas a filosofia hegeliana, mas todo o

pensamento que viria a se constituir posteriormente: é notória a preocupação da filosofia contemporânea como um todo com a superação da leitura dualista, com traço predominante sobre todas as esferas do pensamento desde a modernidade. Hegel, porém, tem o mérito de ter sido um dos primeiros a identificar este limite, a cujo vanguardismo seguiram outras tendências da reflexão nos últimos dois séculos. Fato é que a tensão explorada entre objetividade e subjetividade, mormente pela cisão entre *fenômeno* e *coisa em si*, também aludida na predominância da objetividade sobre as instâncias da razão, ganha nos seguintes excertos da *Enciclopédia* uma nova forma de leitura. Em suma, Hegel parece concordar que, apesar de seu confessado embate com o empirismo, em se tratando do papel ocupado pela razão na composição de seu sistema, Kant teria permanecido numa posição bastante próxima: “a filosofia crítica tem em comum com o empirismo admitir a experiência como o único terreno dos conhecimentos; que aliás ela não reconhece por verdades, mas somente por conhecimento dos fenômenos” (HEGEL, 1995, p. 107).

De algum modo, o contato com essas páginas nos permite afirmar como o diálogo com o kantismo atravessa o pensamento hegeliano de uma fase à outra, incluindo o circunspecto temporal de, aproximadamente, uma década desde a publicação dos textos da *Fenomenologia* (1807), em que o tema já havia sido referido, até o seu resgate na *Enciclopédia*, já em 1817. Para Hegel, a *filosofia crítica* – e, diríamos, outra vez como fundadora do *entendimento reflexionante* na filosofia alemã – submete à validação os conceitos do entendimento até então utilizados pela metafísica, posteriormente estendendo seu alcance a outras filosofias e ciências. Apesar disso, não dirige sua crítica ao conteúdo e à relação dessas determinações de pensamento entre si, considerando-as segundo a oposição entre subjetividade e objetividade em geral. Ao caráter dualista do conhecimento como resultado dos dois âmbitos – sensibilidade e entendimento – que em Kant redundou na oposição entre *fenômenos* e *coisa em si*, segue-se o igual distanciamento das esferas subjetiva e objetiva, cujo predomínio da segunda, conforme a leitura hegeliana, esconde, na verdade, o primado de um pensamento subjetivista, como veremos abaixo. De fato, para Hegel, “o exame kantiano das determinações-de-pensamento padece essencialmente do defeito de que elas não são consideradas em si e para si, mas só sob este enfoque: se são subjetivas ou objetivas” (HEGEL, 1995, p. 109). Esse equívoco seria responsável por impedir que as análises de Kant percebessem o rumo iminente que as aguardava, como fundação do subjetivismo em se tratando de teoria do conhecimento – tema que, embora despertado por Descartes, ganhou em Kant particular desenvolvimento. Nesse sentido, o § 41 da *Enciclopédia* é particularmente

esclarecedor por, simultaneamente, manifestar em que consiste tal perspectiva subjetivista travestida de objetividade e quais são os sentidos de objetividade conforme demonstrado na *Crítica da razão pura*, vejamos:

Mas, além disso, a objetividade kantiana, por sua vez, é também apenas subjetiva, enquanto os pensamentos segundo Kant – embora sejam determinações universais e necessárias – são, contudo, somente nossos pensamentos, e diferentes do que a coisa é em si, por um abismo intransponível. Ao contrário, a verdadeira objetividade do pensar é a objetividade em que os pensamentos não são nossos pensamentos simplesmente, mas ao mesmo tempo são o Em-si das coisas e do objetivo em geral. Objetivo e subjetivo são expressões cômodas que se utilizam com facilidade, e em cujo emprego, contudo, surge muito facilmente confusão. (HEGEL, 1995, p. 110).

Segundo nossa concepção, este parece ser o núcleo da crítica hegeliana ao dualismo travado por Kant e, ao mesmo tempo, ao que isso significou como uma filosofia que relativizou a razão: em primeiro lugar pondo-a como refém da objetividade e, seguidamente, reduzindo-a ao seu uso particular – sempre como razão deste sujeito especificamente. A tese de Hegel, portanto, sintoniza-se com o anseio da filosofia como um todo, motivo pelo qual evoca a tradição ao longo de seu argumento. Além disso, a marca do subjetivismo kantiano faz com que devamos reconhecer, na esteira de Hegel, ao menos três usos consagrados para a noção de *objetividade*, quais sejam: a) o primeiro, como a significação do que é exterior, distinguindo-se do que é apenas subjetivo, isto é, visado, sonhado; b) o segundo relativo ao que é universal e necessário, diferente do casual e disponível à impressão desse sujeito tomado isoladamente; c) enfim, o terceiro uso, já utilizado pelo próprio Kant enquanto sucumbiu à esfera do subjetivismo, teria relação com o “Em-si pensado, do Em-si que está-aí – em diferença daquilo que é somente pensado por nós e, portanto, algo diferente ainda da Coisa mesma, ou em si” (HEGEL, 1995, p. 110). Apesar de o último uso se aproximar da leitura hegeliana cuja tônica se detém sobre a construção de uma autonomia da Razão, não podemos simplesmente equivaler ambas essas interpretações. Também o “Em-si pensado” de Kant, ainda que apartado da existência efetiva e contingente, nada tem a ver com a *coisa em si*, o que mantém os limites de sua validade à bitola da subjetividade. Para Hegel, ao contrário, é salutar restabelecer a legitimidade da esfera racional em sua validade e alcance universais, meta para a qual é imprescindível superar a leitura dicotômica reinante na filosofia alemã desde Kant, promovendo uma abordagem integral do problema do ser e do pensar – que passa, notadamente, pela substituição da perspectiva lógica pela dialética, no sentido da

complementaridade – que encontra entre suas necessidades de primeira hora a superação do subjetivismo nas relações de conhecimento.

Esta é a constatação que, à guisa de conclusão, recuperamos da períclope analisada. A fim de romper com o dualismo legado pela modernidade, a lógica deve ser encarada em sua *objetividade*, que não significa outra vez distanciar o que é pensado do que a realidade é em si mesma, mas o seu reconhecimento como a “ciência do pensamento puro, que tem como seu princípio o *saber puro*, a unidade não abstrata, mas desse modo, concreta e viva” (HEGEL, 2011, p. 40). Nessa perspectiva a oposição entre pensamento e ser é tomada como superada, para além da esfera seja do subjetivismo, seja do primado da objetividade, dado que esses dois momentos já se encontram contidos no lógico: como existentes e “sem separação”. É esta a constatação a que, partindo do pensamento hegeliano, também chegou Habermas, motivo pelo qual optamos encerrar dando-lhe a palavra: “a razão deve certamente superar o estado de cisão em que o princípio da subjetividade arremessara não só a própria razão, mas também o ‘sistema inteiro das relações vitais’” (HABERMAS, 2002, p. 31).

REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry E. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa.** Prólogo e traducción de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1992.

ARISTÓTELES. **Metafísica** – ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant.** Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira.** Edição bilíngue em latim e português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

GUEROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons.** Paris: Aubier, 1953.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições.** Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica** (excertos). Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.** Texto completo com adendos orais. Tradução de Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Efen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik**. Werke. Band 5, Frankfurt a. M., 1979.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LEBRUN, Gérard. Hegel, lecteur d’Aristote. **Les études philosophiques**, n. 3. p. 329-347 , 1983.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Heidegger leitor de Husserl: sob a sombra da fenomenologia. **Prometeus – Filosofia em Revista**, v. 28, p. 105-107, 2018.

PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. Introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intencionalité. Texto bilíngue com tradução para o português de Ricardo Leon Lopes. **Veredas Favip**, Caruaru, v. 2, n. 1. p. 102-107 , jan./jun. 2005

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Apresentação: a significação da Fenomenologia do Espírito. *In*. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Efen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. p. 9-19.

ZIZEK, Slavoj. **Interrogando o real**. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.