

O empirismo e a filosofia crítica de Kant: *Segunda posição do pensamento para a objetividade no Conceito preliminar enciclopédico da lógica especulativa*¹

Christoph Asmuth²

Technische Universität Berlin

ABSTRACT: Hegel deals in the *Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität* with empiricism and transcendental philosophy. In accordance to his system of philosophy Hegel covers three important aspects in dealing with philosophical thoughts. First, Hegel criticizes previous philosophical positions. Empiricism and transcendental philosophy are rejected as inadequate and one-sided. Secondly Hegel asserts his own philosophical system offering a conclusive form of philosophy. Thirdly Hegel values transcendental positions as substantial contributions to the development of philosophy. Empiricism and transcendental philosophy are therefore not only rejected, but also recognized as imperfect but nonetheless true sub-projects of philosophy. Hegel not only criticizes his predecessors he also knows what his philosophy owes to them. He renewed his criticism of Kant. However, his criticism misses the project of Kant.

KEYWORDS: Hegel, Logic, Concept.

O *Conceito preliminar* possui a função de uma introdução na *Lógica*. A ele pertence, segundo Hegel, não apenas a explicação sobre o ponto de vista e sobre a forma dentro dos quais uma *Lógica* – enquanto “ideia no elemento abstrato do pensamento”³ – seria tratada, mas também a gênese do problema por meio da qual há de se estimar adequadamente, sobretudo, o potencial de resposta da *Lógica*.

Ao lado da metafísica do entendimento – a qual, segundo ele, aparece principalmente no chamado racionalismo da filosofia do Iluminismo – Hegel apresenta, na *segunda colocação do pensamento para com a objetividade*, duas outras posições: o empirismo e a filosofia

* Artigo convidado.

¹ Este artigo foi, em sua versão original em alemão, publicado como um dos comentários da edição crítica e comentada do *Conceito Preliminar da Ciência da Lógica* de Hegel: ASMUTH, C. Der Empirismus und die kritische Philosophie Kants. Zur zweiten „Stellung des Gedankens zur Objektivität“ im enzyklopädischen „Vorbegriff“ der spekulativen Logik. In: HEGEL, G.W.F. **Der »Vorbegriff« zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830**. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2010 (N.T.).

² Tradução: Márcia C. F. Gonçalves.

³ HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)**. Hrsg. von Wolfgang Bonsipen und Hans-Christian Lucas. In: **Gesammelte Werke**, Bd. 19, Hamburg, 1989, §19.



transcendental. De acordo com o sistema completo da filosofia de Hegel, trata-se de três importantes aspectos para lidar com os pensamentos filosóficos. Por um lado, Hegel critica as posições filosóficas precedentes. Nesta medida, empirismo e filosofia transcendental são avaliadas como respostas insuficientes, unilaterais, e, conseqüentemente, falsas, para o problema filosófico central. Contra isso – e este é o segundo aspecto importante –, Hegel distingue seu próprio sistema filosófico: um sistema que ele afirma evitar todas as unilateralidades e oferecer uma forma conclusiva da filosofia. Sob um terceiro aspecto, Hegel avalia as posições superadas como contribuições substanciais para o desenvolvimento da filosofia. Empirismo e filosofia transcendental não são portanto apenas rejeitados; eles são, ao mesmo tempo, reconhecidos, ainda que incompletos, como projetos parciais da filosofia, capazes da verdade. Hegel não critica apenas, pois ele sabe o que sua filosofia deve àquilo que é criticado.

Se considerarmos a posição do próprio Hegel a partir de um ponto de vista histórico, reconheceremos, sem dificuldade, que ele, em geral, critica a ‘filosofia da *Aufklärung*.’ Em sua época, isto não é incomum. De fato, na época depois de Kant, se impõe a interpretação de que a filosofia do Iluminismo foi ou tem que ser superada. Surge a consciência de querer pôr ou de já ter sido posta em seu lugar uma nova filosofia. Os filósofos da época de Hegel refletem sobre uma experiência de ruptura radical. Trata-se de filósofos que, em geral, tematizam direta ou indiretamente a revolução francesa ou tentam compreender seu pano de fundo. Trata-se de pensadores que vivenciaram a época da revolução e perceberam, conscientemente, as graves reestruturações da ordem europeia por meio de Napoleão. Trata-se de intelectuais que – não raro, com depressão – reconheceram, na Europa pós-revolucionária, a restauração das antigas potências europeias.

Embora diferente dos filósofos do romantismo, que buscavam a superação do Iluminismo em uma radical e conscientemente completa ruptura com este, o programa de Hegel consiste em uma superação por meio do acabamento. Por conseguinte, o otimismo da razão não é rejeitado por Hegel, mas sim aumentado. Hegel entende este clímax, que é, ao mesmo tempo, uma crítica, como um processo direcionado à autodeterminação racional. Para que esse processo possa ser de todo apresentado em sua complexidade em si diferenciada, Hegel se serve de uma tradicional e imanente diferenciação da subjetividade. Já Platão e Aristóteles, sobre os quais Hegel se apoia explicitamente em outros escritos, conheciam uma tal diferenciação interna da subjetividade em intuição, entendimento e razão. Diferenciação interna significa aqui

que a unidade da subjetividade não é ameaçada por meio da nomeação de suas diferentes, e até opostas, funções. A subjetividade não é considerada por Hegel como uma coisa ou um objeto. A diferenciação em um objeto conduziria ao conhecimento de suas diferentes partes. As partes de um objeto formam, porém, um objeto que, conseqüentemente, é divisível e composto de partes. Com a subjetividade é diferente! Ela não consiste das partes intuição, entendimento e razão. Apesar de funções diversas, a subjetividade é ‘uma’ e permanece ‘uma’ na execução de suas instâncias e de suas respectivas funções especiais.

1. *O Empirismo (§37-39)*

Este modelo da diferenciação interna é aplicado por Hegel sobre o desenvolvimento da filosofia da idade moderna, a qual para ele consiste em um desenvolvimento da própria subjetividade. Um historiador da filosofia do Iluminismo teria que intervir aqui severamente, pois o juízo de Hegel é generalista e injusto, além de inadequado em relação a cada posição singular. Mas justiça histórica não é o objetivo prioritário de Hegel. A ele importa muito mais um princípio fundamental que não apenas seja efetivo, mas que o seja também na história da filosofia da modernidade. É neste sentido que se deve entender quando Hegel interpreta o chamado racionalismo,⁴ ou seja, o desenvolvimento filosófico que começa com Descartes e chega ao fim na época de Kant, em geral como uma filosofia do ‘entendimento.’ Se seguirmos a interpretação de Hegel, isso significa que a filosofia do racionalismo não era, de modo algum, irracional, pois, obviamente, o entendimento é sempre também racional. Porém, no entendimento, a razão é apenas sensata (*vernünftig*). A unilateralidade produz – e esta é a ideia de Hegel – uma abstração fundamental, com a qual a filosofia se volta para seus objetos. A filosofia do entendimento do Iluminismo seria, por meio desta abstração, igualmente vazia. Aí se expressa a interpretação de que as representações abstratas surgem através da abstenção de especificidades concretas. A representação de uma divindade, por exemplo, enquanto conjunto da realidade, seria completamente indeterminada e com isso vazia diante do Deus concreto, que é preenchido por meio da plenitude da história e da experiência existencial dos seres humanos na religião. Hegel critica esta abstração, porque ela – se seguirmos Hegel – se encontra sob o domínio prévio de uma identidade vazia, que é constituída a partir da relação de determinações

⁴ A periodização histórico-filosófica aqui chamada de *racionalismo* surge primeiramente na época de Hegel, e possui inicialmente um tom depreciativo.

do pensamento, determinações que possuem uma falta fundamental: falta-lhes conteúdo concreto.

Essa situação de falta é para Hegel igualmente a razão explicativa. Ela explica exatamente a virada do empirismo para a experiência concreta. Enquanto uma espécie de compensação, Hegel descreve o empirismo, que agora não é mais considerado o pensamento abstrato elevado acima da temporalidade, mas o aqui e agora da percepção concreta, da sensação e do sentimento. O empirismo exige a concreção do real efetivo, e isso, contra os pensamentos meramente abstratos da metafísica. Ele é mundano, ele se volta para a sensibilidade e encontra sua saída através dos sentidos. Com isto, é inerente ao empirismo um momento cético. Ele se volta contra a construção vazia, contra o método demonstrativo de pensamentos do mero entendimento. O empirismo conhece a inadequação do método racionalista, que consiste em fixar definições e concluir a partir destas. Embora o ‘racionalismo’ também precise de uma empiria, seu papel é, segundo Hegel, conduzido para a mera certificação de conclusões abstratas. A experiência sensível concreta dos seres humanos será com isso degradada e desvalorizada diante dos conteúdos de uma metafísica, de uma ontologia, de uma psicologia, de uma cosmologia e de uma teologia racionais.⁵

A partir desta situação fundamental, Hegel desenvolve a relação do empirismo com aqueles conteúdos universais que tratou a metafísica racional. Ele cita sobretudo os conceitos de ‘matéria,’ ‘força,’ ‘uno,’ ‘múltiplo,’ ‘universalidade’ etc. Ao contrário dos conceitos da moral ou da teologia, estes conceitos defendem seu direito a partir do avanço das ciências naturais. Eles são algo universal, que, no entanto, não pode ser compreendido pelo empirismo como mero pensamento definido, mas, ao contrário, cuja realidade efetiva e justificação tem que ser derivadas da sensibilidade. Em suma: Hegel chama a atenção para o problema da indução, que tem que desempenhar um papel central para cada posição empirista. Ele consiste no fato de que, a partir de impressões sensíveis individuais, deve ser finalmente deduzida uma regra universal. Na apresentação de Hegel, o problema da indução ganha uma posição universal: Qual significado pode ganhar o universal, se somente as impressões dos sentidos, as percepções e as sensações podem reivindicar validade?

⁵ Cf. para fonte desta interpretação da metafísica, HOFFMANN, Th. S. Totalität und Prädikation. Zur ersten „Stellung des Gedankens zur Objektivität“ im enzyklopädischen „Vorbegriff“ der spekulativen Logik. In: HEGEL, G. W. F. *Der »Vorbegriff« zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2010.

Hegel avalia o empirismo, portanto, em dois aspectos. Ele destaca positivamente a contribuição da experiência. O empirismo consiste em um ganho em realidade. Ele se volta para a realidade efetiva da experiência e, com a experiência, impregna a filosofia com a abundância dos conteúdos efetivamente reais. Este é, segundo Hegel, um autêntico princípio filosófico: “No empirismo se encontra este grande princípio, de que aquilo que é verdadeiro, estaria na realidade efetiva e tem que existir para a percepção.”⁶ Hegel mostra com isso, inequivocamente, que ele não está disposto a defender um idealismo intelectualista, segundo o qual o verdadeiro e efetivamente real é apenas o que pode ser pensado. Ao contrário: a percepção não pode, de modo algum, ser depreciada, pois ela é um acesso essencial para a realidade. Verdadeiro não é apenas aquilo que é pensado. O verdadeiro também tem que poder ser percebido. Uma metafísica não-sensível e meramente intelectual despreza, portanto, um critério central da verdade.

Um outro discernimento importante do empirismo – Hegel o denomina subjetivo, porque ele diz respeito ao lado do sujeito – consiste em uma espécie particular de liberdade, a saber, aquela em que o si mesmo, o sujeito, sabe ativamente no conhecimento. Esta é uma espécie de liberdade teórica: inicialmente, ela não é moral, mas acentua apenas o momento performativo de todo o conhecimento. Não é apenas o objeto, o que há de se conhecer, mas eu mesmo sou ativo no conhecimento. Na virada para a percepção, para a sensação, para a experiência em sua totalidade, a abstração do ‘racionalismo’ é superada – [o que é] um progresso na filosofia. Com isso, a filosofia tem, ao mesmo tempo, um potencial cético de longo alcance, pois as definições, conclusões e construções da metafísica racional não apenas são testadas na experiência, mas, postas em questão por meio da experiência concreta. Hegel cita, em especial, o ceticismo de David Hume: “O [ceticismo, Ch. A.] humeano fundamenta a *verdade* do empírico, do sentimento, da intuição, e contesta as determinações e leis universais, pela razão de que elas não são autorizadas por meio da percepção sensível.”⁷ No segundo discernimento, Hegel enfatiza a falta que novamente resulta através disso: O empirismo esquece o próprio procedimento. Por meio da aplicação para experiência, que é ao mesmo tempo uma limitação sobre a experiência, é perdido – e este é o ponto crítico central de Hegel – o interesse pelo ‘suprassensível.’ Este ‘suprassensível,’ que Hegel exige para a filosofia, não pode de modo algum ser confundida com a fé espiritual esotérica, ou com algo como a astrologia simbólica

⁶ HEGEL. *Enzyklopädie*, §38.

⁷ HEGEL. *Enzyklopädie*, §39.

de contemporâneos atuais não esclarecidos. Hegel pensa muito mais em toda área da metodologia e teoria da ciência, para a qual ele exige uma fundamentação de espécie própria. Hegel pensa em sua própria ‘lógica,’ para a qual o empirismo não tem nenhum lugar. Uma fundamentação nominalista de uma teoria das ciências é para Hegel impossível. A partir da empiria não se pode nem mesmo fundamentar a própria empiria enquanto conceito. Por isso, ele exige que, ao lado da experiência e das inferências que podem ser tiradas dela, o próprio inferir também tenha que ser, pelo menos, temático; um inferir que não se encontra e também não se pode encontrar na experiência. O inferir, o avançar de uma observação para a próxima, o avançar de muitas observações para uma regra, o avançar de uma regra para um sistema de regras, etc, pressupõe, segundo Hegel, a metafísica, mas não a metafísica no sentido dos antigos, senão a meta-física, enquanto uma área independente do pensamento, que se fundamenta em si mesma e é transparente, ‘além’ da física. A crítica de Hegel ao empirismo vai além, portanto, de exortar uma ‘lógica’ enquanto desiderato – naturalmente uma ‘lógica’ no sentido especial de Hegel.

2. *A filosofia crítica de Kant (§40-60)*

Sob o conceito de ‘filosofia crítica,’ Hegel trata unicamente da filosofia de Kant, e não – como se poderia supor – da doutrina da ciência da Fichte. Kant é para Hegel – assim como para toda uma geração – o ponto de partida central. Pode-se afirmar, com todo o direito, que os filósofos que refletiam durante a primeira metade do século XIX se moveram no interior de um campo de referência kantiano. Isso persiste, guardada as devidas proporções, talvez até a metade do século XX e, certamente, para a filosofia na Alemanha até após a Segunda Guerra Mundial. Para a filosofia atual não se pode mais, ou apenas condicionalmente, pressupor este campo de referência. Isso torna para nós, atualmente, a discussão de Hegel com a filosofia de Kant bastante problemática. Surgem dificuldades para decifrar o contexto e os pontos de partida de Hegel, porque a situação da discussão das primeiras décadas do século XIX não nos é mais familiar.

Um outro problema surge também: A introdução de Hegel na *Enciclopédia* de 1830 revê uma intensa discussão de mais de trinta anos com Kant.⁸ Por isso, ela é um condensado, muito

⁸ BONDELI, M. *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*. Hamburg: Felix Meiner, 1997.

compacto, que em parte apenas alude ou abrevia, e pressupõe um exato conhecimento das três críticas de Kant. A isso se soma que Hegel desenvolveu uma leitura totalmente independente e uma crítica específica à filosofia crítica, que, pela primeira vez desenvolve completamente toda a sua dinâmica sobre o solo do sistema hegeliano e de seus conceitos fundamentais.

Portanto, não é sem justificção que se afirmou que a crítica de Hegel a Kant baseia-se em mal-entendidos e avaliações errôneas. Para a interpretação dos textos de Hegel, o foco deveria, portanto, ser posto sobre a independência de sua posição. Permitir retornar a Kant uma justiça em termos históricos, significa, em relação aos textos de Hegel, um estreitamento. Por isso, eu quero aqui essencialmente me limitar a explicar a interpretação de Hegel, mas não a compará-la com a filosofia de Kant.

Hegel trata a filosofia crítica de Kant na sequência das três Críticas. Muito embora haja na apresentação um desequilíbrio claramente identificável entre a filosofia teórica – a *Crítica da Razão Pura* – e as duas outras Críticas – *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica do Poder de Julgar*. A *Crítica da Razão Pura* é detalhadamente discutida, enquanto que Hegel entra apenas superficialmente nas outras duas críticas. A *Crítica do Poder de Julgar* chega a ser tratada como uma espécie de adendo na parte prática. Esta construção pode ser devida à função do *Conceito preliminar* de uma ‘lógica’ que, segundo o seu conteúdo, se encontra mais do lado da filosofia teórica e, correspondendo ao material e à construção, se liga mais à *Crítica da Razão Pura*.

2.1. O empirismo da filosofia crítica: A análise da *Crítica da Razão Pura* (§40-45)

Inicialmente, Hegel parte das propriedades em comum entre o empirismo e a filosofia crítica, que tornam possível a transição entre ambos.⁹ Esta propriedade em comum se encontra na restrição do conhecimento sobre o conhecimento da experiência. Assim como o empirismo, também Kant partiu de um conceito forte de experiência. Entretanto, esta restrição não acontece em Kant do mesmo modo que no empirismo: Kant considera o conhecimento como conhecimento de ‘fenômenos.’ Com estas poucas palavras, Hegel esclarece toda a estética transcendental de Kant. Em seguida, Hegel apresenta a estrutura fundamental da filosofia teórica de Kant: a teoria-de-duas-fontes, segundo a qual entendimento e sensibilidade, formaram os dois troncos, ‘elementos,’ de nosso conhecimento, que operam em oposição

⁹ HEGEL. *Enzyklopädie*, §40.

mútua. A sensibilidade oferece o ‘material,’ os conceitos ou categorias, as *referências universais* deste material. Uma análise da experiência por meio de Kant, resulta em que as *referências universais* não se pode encontrar na sensibilidade, a qual sempre conteria apenas o singular isolado. As *referências universais* ou categorias são, conseqüentemente, apriorísticas. Elas precedem a experiência e pertencem à espontaneidade do entendimento. As categorias garantem, em sua referência ao material da sensibilidade, a objetividade do conhecimento – segundo Hegel: sua universalidade e necessidade.¹⁰ Esta oposição das fontes do conhecimento, sensibilidade e entendimento, receptividade e espontaneidade, pertence, portanto, segundo Hegel, apesar da objetividade de sua referência, à subjetividade. Esta interpretação de Hegel baseia-se na redução transcendental, segundo a qual nossos conhecimentos concernem não à coisa em si, mas apenas a fenômenos. Assim, Hegel pode concluir “que o *conjunto* da experiência, ou seja, cada um dos dois elementos juntos, incide na *subjetividade*, e nada permanece diante desta além da *coisa-em-si*.”¹¹

Já nesta breve exposição, que apresenta muito resumidamente muitos aspectos da *Crítica da Razão Pura*, algumas considerações críticas se misturam em Hegel. Assim, ele aponta que Kant apresenta as categorias como referências que possuem sua função na síntese de entendimento e sensibilidade, mas não as deduz nem as determina em suas referências recíprocas. Estes dois pontos críticos foram, desde o aparecimento da *Crítica da Razão Pura*, frequentemente apontados como falhas. Inicialmente, Carl Leonhard Reinhold iniciou a tentativa de oferecer um fundamento a partir de um princípio. Por fim, Fichte elaborou, com seu *Fundamento da Doutrina da Ciência Completa*, um projeto de sistema que propôs uma dedução formal e material da estrutura completa da consciência. A este projeto Fichte ligou a dedução das categorias, em especial as categorias de qualidade e relação, com uma referência contedística das categorias entre si. Correspondentemente, o *Fundamento da Doutrina da Ciência Completa* forma um dos pontos de referência para a *Lógica* de Hegel, em especial no que concerne à ideia de uma ligação contedística e dedução das categorias.¹²

¹⁰ Cf. HEGEL. *Enzyklopädie*, §41.

¹¹ HEGEL. *Enzyklopädie*, §41.

¹² “A filosofia fichteana permanece com o mérito profundo de ter lembrado que há de se mostrar as *determinações de pensamento* em sua *necessidade*, que há de se deduzi-las essencialmente.” (“Der Fichteschen Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnert zu haben, dass die *Denkbestimmungen* in ihrer *Notwendigkeit* aufzuzeigen, dass sie wesentlich *abzuleiten* seien.”) (HEGEL. *Enzyklopädie*, §42, Anm.) – A relação de Hegel com a filosofia de Fichte é instável. Diretamente na fase de Jena – sob a impressão da discussão de Schelling com Fichte, a qual não pode ser descrita apenas como puramente objetiva – Hegel se exprime várias vezes explicitamente de modo depreciativo em relação à *Doutrina da Ciência* de Fichte. Para o Hegel dos anos tardios este juízo não pode mais

A partir disso, falta para Hegel na *Crítica da Razão Pura* uma determinação conteudística das categorias. Nisto Hegel pode apelar para o dito de Kant, segundo o qual, pensamentos sem conteúdos seriam vazios, intuições sem conceitos seriam cegas,¹³ a fim de concluir que as categorias (conceitos) conteriam seu conteúdo exclusivamente através da sensibilidade, portanto apenas formalmente em si mesmas, i. e. seriam vazias.¹⁴ Do mesmo modo, a doutrina de Kant sobre a coisa em si entra na linha de tiro da crítica de Hegel. Fica-se, segundo Hegel, como que diante de um resto inexplicável da subjetividade. “A *coisa-em-si* expressa o objeto, na medida em que é *abstraido* de tudo o que ele é para a consciência, de todas as determinações de sentimento, assim como de todos os pensamentos determinados.”¹⁵ A consequência seria a completa transcendência da coisa em si. Hegel fala de um ‘vazio’ que seria determinado apenas ainda como um além, i. e. como um abstrato completo, cuja única determinação seria meramente negativa, ou, mais precisamente, de ser ‘não’ para a consciência. Com isto, no primeiro aspecto, são ameaçados a consistência da teoria, a coerência interna e a adequação do sistema: O mundo inteiro é determinado como imanente à experiência. A completa materialidade do conhecimento está no sujeito, cuja finitude é explicada por meio da oposição entre entendimento e sensibilidade. Até mesmo a objetividade é fundamentada por meio de um ato constitutivo do sujeito, precisamente por meio da síntese espontânea do entendimento. Como esta subjetividade ainda poderia se contrapor a uma coisa em si, isso é algo que permanece, segundo Hegel, enigmático e, por fim, inexplicável.

Com a coisa em si, resulta com Kant, para Hegel, não apenas um problema de consistência. Hegel lê a primeira crítica de Kant – diferentemente do que hoje frequentemente acontece – a partir de sua meta de chegada, mais precisamente, da *Dialética*, da segunda sessão principal.¹⁶ Uma consideração isolada da *Estética transcendental* e da *Doutrina das categorias*, independentemente da *Dialética*, resulta para Hegel em um “idealismo subjetivo (superficial),”¹⁷ pois ambas descreveram somente uma subjetividade formal, precisamente, a mera estrutura do conhecimento de cada conteúdo. Já a origem e o princípio das categorias, a

ser mantido. Pelo contrário! Já as comunicações na *Lógica* (1812/13), e explicitamente a *Enciclopédia*, mostram uma relação mais positiva com a filosofia de Fichte, mesmo que para Hegel seja sempre claro que, em Fichte, se trata de uma figura superada da filosofia.

¹³ KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968, B 75.

¹⁴ HEGEL. **Enzyklopädie**, §43.

¹⁵ HEGEL. **Enzyklopädie**, §44, Anm.

¹⁶ “Aqui entre em cena o segundo lado da *Crítica da razão*; e este segundo [lado] é mais importante do que o primeiro” (HEGEL. **Enzyklopädie**, §46).

¹⁷ HEGEL. **Enzyklopädie**, §46.

‘identidade originária do eu,’ a chamada por Kant de apercepção transcendental,¹⁸ é uma representação pobre e totalmente vazia de conteúdo. Hegel apreende as categorias como determinações posteriores desta unidade sintética originária do eu e precisa constatar que a estrutura inteira da consciência conflui em uma mera identidade. Hegel avalia esta descrição da estrutura da consciência – aliás em oposição à auto avaliação de Kant¹⁹ – como um idealismo subjetivo, porque, irrecusavelmente, incluiria a reflexão que há de revelar a coisa em si mesma como uma determinação do pensamento, mesmo que totalmente negativa. Então as determinações do pensamento permanecem, de fato, ainda determinações de pensamento sem um substrato real.

2.2. A dialética da Crítica da Razão Pura (§46-52)

Na frente do pano de fundo da Dialética, se mostra, para Hegel, portanto, que a coisa em si é para Kant não apenas um conceito limite epistemológico, mas substituí, ao mesmo tempo, as três grandes regiões metafísicas, sobre as quais a crítica de Kant revela o seu veredito: o eu enquanto alma, o mundo enquanto todo e a existência de Deus. Com isso, Hegel liga o começo epistemológico da crítica com seu fim crítico-metafísico. Neste sentido, a coisa em si não é apenas propriamente um resultado do pensar, ela tornou-se, questionavelmente, um fundamento enquanto alma, enquanto mundo, enquanto Deus. A partir desta reflexão, resulta a interpretação de Hegel de que a coisa em si, a qual possui na Estética transcendental a função de um conceito totalmente formal, é – na Dialética – verificada em seu conteúdo.

“Mas surge a necessidade de conhecer esta identidade ou a *coisa-em-si* vazia.”²⁰ Esta proposição no início do §46 conduz a reflexão de Hegel à segunda parte da *Crítica da Razão Pura*. O sujeito formal (*Es*),²¹ que deixa completamente em aberto quem tem a necessidade e de onde ela pode comover, aponta para uma necessidade metafísica, de conhecer a coisa, assim como ela é. Hegel indica, com isso, que a filosofia não pode permanecer nesta subjetividade

¹⁸ Cf. HEGEL. **Kritik der reinen Vernunft**, B 131ff.

¹⁹ Kant mesmo indica que a estética transcendental quer estabelecer, com uma discussão sobre o status do espaço e tempo na crítica da razão, um idealismo transcendental, que seja ao mesmo tempo um realismo empírico. Cf. HEGEL. **Kritik der reinen Vernunft**, B 52.

²⁰ HEGEL. **Enzyklopädie**, §46. (No original, a frase de Hegel começa com o pronome pessoal singular neutro, sobre o qual comentará a seguir o autor: “Es tritt aber das Bedürfnis ein, diese Identität oder das leere *Ding-an-sich* zu erkennen” (N.T.))

²¹ Optamos aqui por não traduzir o pronome pessoal singular neutro da língua alemã, sem equivalente em nosso idioma. (N.T.)

completamente vazia, nem em uma subjetividade totalmente finita. Concomitantemente, ele se refere à construção de Kant da *Crítica da Razão Pura*, segundo a qual a razão se refere ao entendimento e tenta superar suas restrições. A razão amplia, por meio de seu uso, as categorias do entendimento até o incondicionado. Hegel diagnostica na razão um outro nível daquela formação da unidade que fundamenta exatamente o entendimento; agora – na razão –, mas com a diferença de que a formação da unidade produz, ao mesmo tempo, totalidades, as quais, segundo a interpretação de Kant, superam os limites da experiência possível, e por isso são descritas por ele como transcendentais, i. e. como inacessíveis ao conhecimento humano finito. Por conseguinte, a emissão do juízo da razão que se auto regula diz que há de se conhecer tão pouco a existência de Deus, tal como a imortalidade da alma ou o mundo em sua totalidade.

Para Hegel, a finitização da razão por meio da restrição de sua função sobre o conhecimento do fenômeno é um escândalo. Dito de forma geral, isso se deve à sua interpretação de que a questão da religião, assim como do conhecimento do mundo, ultrapassa em muito a mera esfera do conhecimento científico da natureza. Hegel tenta conceber a cultura na sua historicidade, as formas da vida espiritual, no seu vir-a-ser e em sua atual dinâmica. Um Deus, sobre o qual é meramente questionável se se pode atribuir a ele uma existência, assim como uma coisa, sobre a qual somente se ouviu falar que deve haver algo assim, são para Hegel uma fria abstração. Religião é um processo histórico, que não pode ser considerado independente da subjetividade, mas é expressão da energia cultural. Por essas razões gerais, Hegel submete a crítica da razão kantiana, ela mesma, de novo, à uma crítica.

Kant projeta a *Dialética* a um procedimento que destrói fundamentalmente os três importantes temas da metafísica racional. Ele se detém nas três partes da *metaphysica specialis*, precisamente a psicologia racional, a cosmologia racional e a teologia racional.²² Todas as três partes tratam de seu respectivo objeto específico, sob o aspecto do que se pode dizer sobre ele de modo racional. Nisto, a empiria, a experiência amparada na sensibilidade, é, por princípio, excluída como via de conhecimento, pois nem a alma, nem o mundo como um todo em seu contexto, nem Deus se deixam perceber. A crítica de Kant se direciona, portanto, também à metafísica, na medida em que ela ultrapassa a experiência, e conseqüentemente é transcendente.

Assim como a *Crítica da Razão Pura* de Kant, Hegel trata inicialmente da metafísica da alma. i. e. da psicologia racional. Os argumentos tomados por Kant da metafísica da escola

²² Cf. WOLFF, Ch., *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle, 1751.

leibniziana-wolffiana se referem à imaterialidade, incorruptibilidade, personalidade, espiritualidade e imortalidade da alma, todas as propriedades conjuntas que são atribuídas à alma na metafísica clássica. O proceder da metafísica, assim como Kant o descreve, consiste em, partindo da consciência empírica do eu que se deixa mostrar em cada ato da consciência empírica, chegar até uma propriedade geral. Através disso, o eu, que é apenas um objeto do sentido interno, se torna um objeto metafísico, ao qual são denegadas determinações universais. Hegel concorda com o diagnóstico de Kant de que a metafísica anterior teria posto, no lugar das determinações empíricas, determinações de pensamento: a partir do sujeito determinante²³ – em cada juízo –, teria sido feita uma substância da alma; a partir da identidade lógica do ‘eu penso,’ teria sido feita a simplicidade de uma substância; a partir da unidade do ‘eu penso’ em todas os conteúdos possíveis, teria sido feita uma simplicidade numérica e, a partir da diferença do ‘eu penso’ em relação aos conteúdos fora de mim, teria sido feita a relação da alma com as coisas possíveis no espaço. Kant segue aqui, como ele mesmo observa, a ordem das categorias:²⁴ certamente começando pela a substância (relação), seguindo depois qualidade, quantidade e modalidade. A este procedimento se refere a observação de Hegel, segundo a qual, em Kant, a doutrina racional da alma surge por meio da transformação de juízos empíricos mediante as categorias. Em Kant, esta reconstrução conduz à desconstrução: “Nesta passagem se torna observável a falha de que duas determinações diferentes são confundidas entre si (*Paralogismos*), mais precisamente, determinações empíricas, com categorias.”²⁵

Hegel critica o procedimento de Kant, contudo, não porque este tende para uma defesa da psicologia racional, mas sim porque naquele procedimento se anuncia, para Hegel, uma rejeição do pensamento. Hegel vê que Kant empreende a tentativa de contrapor a experiência interna, portanto, tudo o que um sujeito percebe, em si, de si, até chegar ao pensamento ‘eu penso,’ contra as determinações de pensamento, em especial contra a razão. Kant acha, segundo Hegel, que o sentido interno e a razão não seriam adequados, e ele busca a falha [para isso] unilateralmente na razão. Em outras palavras: para Hegel, a psicologia racional é inadequada não porque ela não corresponde ao sentido interno, mas sim porque sua construção mental não é suficiente em si. Para Hegel, sua falha consiste em que a alma foi transformada em coisa. Segundo a representação de Hegel, é fácil considerar, também de um ponto de vista habitual,

²³ Cf. HEGEL. *Kritik der reinen Vernunft*, B 407; HEGEL. *Enzyklopädie*, §47.

²⁴ HEGEL. *Kritik der reinen Vernunft*, A 344.

²⁵ HEGEL. *Enzyklopädie*, §49.

que foi feita uma coisificação não permitida. E a crítica de Hegel contra Kant consiste em que aquele acusa este de não ter explicitamente contradito a coisificação de um conceito de alma, um conceito de alma que em Kant seria inteiramente limitado à sensibilidade.²⁶

Em um segundo passo, Hegel se refere à *doutrina das antinomias*. Lá Kant trata do mundo, enquanto todo, em seu conjunto. Kant verificou que, quando se quer conceber o mundo em sua totalidade, se chega a proposições sobre ele que são contraditórias entre si. A mais fácil de se conceber é a antinomia da partição, que tem sua tradição já no pensamento dos antigos. No século V pré-cristão Demócrito e Leucipo afirmaram que o mundo consistia de pequenas partículas indivisíveis, os átomos. Mas para poder esclarecer este movimento, eles tinham que aceitar a existência do vazio. Com isto, a matéria existe discretamente e não continuamente, tal como aceitavam os eleatas após Parmênides. Uma decisão acerca deste problema não pode – até hoje, deve-se dizer – ser tomada empiricamente. Kant explica esta antinomia por meio do modo de função de nossa razão, que produz totalizações.²⁷ Pode-se demonstrar empiricamente se uma substância é divisível. Mas a questão de se todas as substâncias são infinitamente divisíveis escapa à uma demonstrabilidade empírica e, de fato, não apenas porque eu não posso provar isso factualmente, mas sim porque isso ultrapassa toda a demonstrabilidade. Kant conduz, para posição e contraposição, em uma genial encenação, às demonstrações, nas quais sempre se trata da continuidade, do vazio e da descrição da matéria. A solução para este conflito é apresentada por Kant na dissolução das antinomias: para tal, ele reflete sobre o modo da função da razão, de produzir totalizações, ou, como Kant também diz, de produzir o incondicionado. Ele vê um princípio quase mecânico de nossa espiritualidade, que consiste em produzir a maior unidade e coerência em todos os nossos conhecimentos. Portanto, estas antinomias se nos impõem de modo natural: a aparência, que estas teses trazem consigo, engana, diz Kant, mas ela o faz inevitavelmente. Apesar desta má notícia para a faculdade de conhecimento da razão, esta possui ainda uma função positiva: ela é regulativa e, precisamente, não constitutiva. A razão conduz com isso o progresso de nosso conhecimento, sem que possa produzir, ela mesma, conhecimento. Mas também a razão tem que finalmente se referir à experiência. Ela tem que conduzir o entendimento, mas não pode efetivar nada, a partir de si, em sua esfera, sem referência à sensibilidade. O resultado de Hegel em sua apresentação da

²⁶ Cf. HEGEL. *Kritik der reinen Vernunft*, A 342: “Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes, und heiÙe Seele.”

²⁷ O conceito da “Totalidade” já tinha sido preparado por Hegel nos §§30-31. Cf. HOFFMANN, *Totalität und Prädikation*.

doutrina das antinomias é o seguinte: “A *dissolução* consiste em que a contradição não incida sobre o objeto em e para si, mas que seja própria somente da razão que conhece.”²⁸

A posição de Hegel para com a doutrina da antinomia é ambivalente. Hegel tratou exaustivamente dela na *Ciência da Lógica* em duas grandes notas.²⁹ Por um lado, ele reconhece ali o mérito de Kant de ter derrubado a antiga metafísica e de ter alcançado um discernimento profundo em relação à razão, o de que ela produz, em si mesma, contradições. Por outro lado, ela seria “em parte, em si mesma interdita e excêntrica, em parte, ela teria uma consideração incorreta de seus resultados.”³⁰ A oportunidade que Hegel tem de falar sobre as antinomias na *Lógica* está nos conceitos de continuidade e de descrição, que para Hegel são puros conceitos da quantidade, podendo e devendo também ser tratados completamente fora do contexto cosmológico.³¹ No *Conceito preliminar*, Hegel julga de modo bastante semelhante: “Este pensamento de que a contradição que é posta no racional por meio das determinações do entendimento, é *essencial e necessário*, há de se considera-lo como um do mais importantes e profundos progressos da filosofia no tempo mais recente.”³² Com certeza, Hegel não compartilha a avaliação de Kant e, antes de tudo, as suas consequências. Hegel concebe a seguinte máxima de Kant, segundo a qual a razão se contradiz a si mesma, quando ela aplica as categorias totalizantes sobre as coisas em si, enquanto uma desvalorização da razão por meio de Kant, e uma supervalorização da empiria. Que a razão tenha que ter apenas uma função regulativa é para Hegel um escândalo. Ele reverte diretamente a relação das instâncias do conhecimento. Que o mundo fenomênico seja para o conhecimento cheio de contradições é para Hegel uma declaração óbvia. O que mais o espanta é que Kant queira eliminar esta contraditoriedade do mundo. Kant teria demasiada “predileção pelas coisas mundanas.”³³ Esta ênfase teria possibilitado Kant esclarecer contraditoriedade do conhecimento do mundo por meio da redução transcendental e, com isso, torna-la menos aguda. Hegel teme que a unidade,

²⁸ HEGEL. *Enzyklopädie*, §48.

²⁹ Cf. HEGEL. G.W.F. *Wissenschaft der Logik (1812/13)*, Bd. 1. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 11. Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1978, pp. 113-120, 147-150.

³⁰ HEGEL. *Wissenschaft der Logik*, p. 114.

³¹ Cf. HEGEL. *Wissenschaft der Logik*, p. 114: “Além disso, Kant apreendeu as antinomias não em conceitos mesmos, mas na forma já concreta de determinações cosmológicas. Para manter as antinomias puras e trata-las em seu conceito simples, as determinações do pensamento não tem que ser tomadas em sua aplicação e mistura com as representações do mundo, do espaço, do tempo, da matéria etc., mas sim consideradas puramente por si, sem este material concreto, que não tem nenhuma força nem poder sobre elas, visto que elas sozinhas constituem a essência e o fundamento das antinomias.”

³² HEGEL. *Enzyklopädie*, §48.

³³ HEGEL. *Enzyklopädie*, §48.

a qual, na compreensão de Kant sobre a razão, é apenas uma unidade potencial, resulte em uma identidade meramente vazia, com a consequência de que todo conteúdo seja limitado para fora da razão. Isto acontece quando a razão não possui mais conteúdos próprios – ‘produzidos’ por ela para si mesma, contra o entendimento e a intuição e além destes dois –, mas sim, quando ela ‘conduz’ ambos meramente sob a máxima da maior unidade possível do uso da razão, portanto, quando ela age, não de modo ‘constitutivo,’ mas meramente ‘regulativo.’

De modo análogo, Hegel trata também a crítica da prova [da existência] de Deus em Kant. Já no §36, Hegel esclarece que o conceito de Deus da teologia racional é completamente abstrato e, portanto, inadequado a uma religião viva. Mas também a crítica de Kant às provas de Deus possui para Hegel a falha de tratar Deus como um objeto completamente abstrato. Nesta interpretação, Deus se mostra como o conjunto de toda realidade, ou como o ser (*Wesen*) mais real de todos. Já na *Lógica*, Hegel insiste em que “o conjunto de todas as realidades, quando elas são pensadas sem limite, se torna um nada vazio,”³⁴ um nada que nada é, por causa de sua falta de determinação e abstratividade. De modo bastante semelhante, é dito também, no *Conceito preliminar*, que a determinação de um ser mais real de todos gera conceitos totalmente indeterminados, mais precisamente, o ser abstrato e a identidade abstrata. Sob estas determinações, Hegel apreende a ideia de Kant de uma construção do ideal da razão. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant se aproxima de uma complexa derivação, na qual sobretudo os predicados representam um papel que tem que pertencer ao ser supremo. Hegel já tinha chegado a esta teoria dos predicados no §36. Agora, ele quer criticar a crítica da prova de Deus em Kant.

Aqui ele tem diante dos olhos – diferentemente do que é posto em Kant – uma estrutura em duas partes. Inicialmente, ele trata da prova cosmológica e da prova físico-teleológica. Em comum a estas, há o fato de que elas inferem, a partir do ser, o pensamento sobre o ser. Em seguida, Hegel trata da chamada prova ontológica de Deus, a qual Hegel sempre trata com uma certa simpatia, porque ela parte do poderio (*Mächtigkeit*) do pensamento, o qual se mostra ao poder demonstrar até mesmo o ser de Deus. Kant desenvolvera uma estrutura de três partes, na qual não foi atribuída nenhum papel especial à prova ontológica de Deus. Aqui, em Hegel, a ordenação possui um certo efeito final. Inicialmente, Hegel fala sobre os dois percursos mais

³⁴ HEGEL. *Wissenschaft der Logik* (1812) (Das Sein), p. 76.

fracos da prova e de sua crítica, depois sobre a prova ontológica – a mais importante e filosoficamente mais aceitável.³⁵

Hegel vê o princípio da prova cosmológica e físico-teleológica na transição de um ser, apreendido como plenitude da realidade efetiva, para um conceito de Deus totalizante. Para as infinitas contingências do mundo é pensado como correlato um ser incondicionalmente necessário,³⁶ para as infinitamente muitas finalidades no mundo, um “ser ativo e que se determina segundo fins universais.”³⁷ O ser é aqui pensado como a quantidade positiva de todos os existentes singulares, enquanto um mundo experienciável de fatos limitados. Ou, no segundo caso, como mundo sob a perspectiva teleológica, i. e. em uma visão de mundo na qual as funções das coisas naturais são consideradas como se elas tivessem sido direcionadas para certos fins. Este último modo de pensar nos é estranho hoje, porque o modo de consideração teleológico não representa nenhum papel em nossa explicação científica do mundo. De todo modo, nos debates motivados ideologicamente sobre a teoria da evolução, tal como foram conduzidos nos EUA e que também encontraram um eco na Europa, p. ex., na teoria do *intelligent design* dos neo-criacionistas, há um resto deste pensamento empírico-teleológico.³⁸

De fato, Kant, assim como Hegel, pertencem à história da crítica do pensamento teleológico, embora a partir de diferentes razões e com diferentes consequências. Para Hegel, de todo modo, a determinidade final do mundo se encontra não nos fatos singulares e empíricos, mas nas determinações do pensamento e na vida. Nesta perspectiva, Hegel chega também à conclusão de que, tanto a prova teleológica, quanto a prova cosmológica de Deus tem que fracassar. Porém, ele não critica apenas, como o faz Kant, o modo da transição do empiricamente singular para um ideal incondicionado da razão, mas sim este ideal mesmo, que para ele é uma representação de Deus completamente insuficiente e desenvolvida segundo determinações finitas. Quando o mundo é apreendido em pensamentos, isso acontece, segundo Hegel, apenas por meio de abstrações do entendimento. Justamente a razão gera uma relação totalmente nova com a empiria, que por meio disso é essencialmente mudada. “Pensar o mundo

³⁵ Kant também compartilha Esta avaliação, ao descrever a prova ontológica de Deus também na CRP como o “única possível fundamento da prova (na medida em que em toda parte se encontra apenas uma prova especulativa)” (Cf. HEGEL. *Kritik der reinen Vernunft*, B 653).

³⁶ HEGEL. *Kritik der reinen Vernunft*, B 632f.: |Se algo existe, então tem que existir também um ser (Wesen) pura e simplesmente necessário. Ora, existe, ao menos, eu mesmo, portanto, existe um ser (Wesen) absolutamente necessário.”

³⁷ HEGEL. *Enzyklopädie*, §50.

³⁸ Cf. ASMUTH, Ch.: *Einleitung*. In: Asmuth, Ch., Poser, H. (Hg.), *Evolution. Modell – Methode – Paradigma*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, pp. 7-12.

empírico significa muito mais modificar sua forma empírica e transformá-lo em um universal; o pensamento executa, ao mesmo tempo, uma atividade negativa sobre aquele fundamento; o material percebido, quando ele é determinado por meio da universalidade, *não permanece* em sua primeira figura empírica. O *conteúdo* interno do que é percebido é salientado com a retirada e a *negação* do invólucro. As provas metafísicas da existência de Deus são, por isso, falhas interpretações e descrições sobre a elevação do espírito [acima] do mundo em direção a Deus [...].”³⁹ A consequência disso é, para Hegel, uma prova de Deus totalmente dependente da representação que permanece totalmente insuficiente, sim, aquela que “pode ser maculada mesmo por meio de pueris referências sobre fins e suas relações.”⁴⁰

Segundo Hegel, algo diferente acontece com a prova ontológica. Ao contrário das provas cosmológica e físico-teológica, a prova ontológica parte do pensamento e infere a existência de Deus como um ser necessário, que só pode ser pensado como existindo e, de modo nenhum, como não existindo. Partindo do conceito de um ser perfeito, o qual é possível enquanto conceito, é inferida sua realidade efetiva, na medida em que se atenta para o fato de que, se o ser perfeito não existisse, ele não seria o ser mais perfeito. Hegel recusa enfaticamente a crítica a esta prova. O popular exemplo que Kant dá na *Crítica da Razão Pura*, segundo o qual o conceito de cem *talers*⁴¹ possíveis não contém mais do que o de cem *talers* efetivamente reais, mas [que] a diferença entre *talers* possíveis e efetivamente reais seria significativa para o estado da faculdade,⁴² irrita Hegel profundamente. Ele vê com isso até mesmo a filosofia ameaçada. Isso se deve não apenas ao fato de que Hegel considera a comparação entre relações financeiras e o mais elevado conceito da religião – entre cem *talers* e Deus – como sendo de mal gosto. Ele vê nisto uma acusação altamente trivial contra a filosofia: algo já não seria efetivamente real somente porque se pensou nele. Isto seria uma perspectiva totalmente ordinária sobre o mundo espiritual, que reduz os conteúdos mais elevados da filosofia e da religião à finitude da existência fática sensível. “De fato, todo *finito* consiste nisto e *apenas* nisto, em que *sua existência é diferente de seu conceito*. Mas Deus deve ser expressamente isso que apenas pode ser «*pensado como existindo*,» onde o conceito infere em si o ser.”⁴³

³⁹ HEGEL. *Enzyklopädie*, §50.

⁴⁰ HEGEL. *Enzyklopädie*, §77.

⁴¹ Taler era a moeda usada na Alemanha desde o fim do século XV até o século XIX (N.T)

⁴² HEGEL. *Kritik der reinen Vernunft*, B 627.

⁴³ HEGEL. *Enzyklopädie*, §51.

Hegel repete com isso um certo aspecto de uma discussão que já tinha sido conduzida na Idade Média entre Anselmo de Canterbury, o inventor deste argumento, e seu crítico, Gaunilo de Marmoutier.⁴⁴ Mesmo que o argumento do pensador medieval divirja, em forma e conteúdo, do debate em Kant e Hegel, ele se encontra ainda assim na mesma linha de ruptura. Trata-se [de saber] o quanto a razão é confiável. Hegel vê claramente que todo o programa da *Crítica da Razão Pura* não quer apenas podar as exigências da razão, mas se coloca de modo fundamentalmente cético diante do procedimento da mesma. Hegel, ao contrário, opta por um otimismo da razão de grande envergadura. A razão está em condição de apreender o pensamento de Deus, isto não apenas de um modo exterior, tal como também o tenta a prova ontológica, mas sim como um processo interno que se media consigo mesmo, portanto, uma razão que gera conteúdos não meramente abstratos, mas sim substanciais.⁴⁵

2.3. *Filosofia prática e poder de julgar (§§53-60)*

Ao contrário da filosofia teórica, Hegel dedica, no *Conceito preliminar*, apenas pouca atenção à filosofia prática de Kant. Há sobretudo três importantes pontos de vista enfatizados por Hegel. Por um lado, Hegel constata uma disparidade entre a filosofia da liberdade transcendental e uma posição fundamental determinista, talvez em Hume; uma disparidade que a filosofia prática não pode suspender, porque ela se conecta à experiência da liberdade na autoconsciência. Assim, os mandamentos morais devem ser dados a partir da razão para a razão, cuja autorização seria vinculada apenas à mera experiência. Com igual direito, se poderia remeter à experiência da diversidade fática de normas, costumes e tradições entre os seres humanos, a partir do que resultaria impossível que uma lei moral unificada pudesse reivindicar para si a validade objetiva. Por outro lado – e este é certamente o mais difícil – Hegel formula a acusação de formalismo, porque Kant formula a lei moral como identidade abstrata, como mera unanimidade da razão consigo mesma, de “que não acontece nenhuma contradição no determinar.”⁴⁶ Com isso, a ideia de eticidade ainda não é prática; ela é a “última [ideia] da razão

⁴⁴ Cf. **Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers.** Traduzido do latim para o alemão, comentada e editada por Burkhard Mojsisch, com uma introdução de Kurt Flasch (excerpta classica IV). Mainz: Dieterich, 1989.

⁴⁵ Cf. HENRICH, D., **Der Ontologische Gottesbeweis: sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit.** Tübingen, 1967.

⁴⁶ HEGEL. **Enzyklopädie**, §54.

teórica.”⁴⁷ Para que a razão se torne prática, precisa ser exigido que o bem deva ser efetivado no mundo. O bem deve ser objetivo. Porém, a efetivação do bem – e este é o terceiro ponto de vista de Hegel – permanece, em Kant, puramente subjetivo. Trata-se, para ele, meramente de uma “concordância entre o estado do mundo e os acontecimentos do mundo com nossa moralidade.”⁴⁸ Nisto não há, segundo Hegel, nada de falso. Mas isso é muito pouco; pois apenas determina a felicidade como algo que, inicialmente, é completamente independente do dever incondicionado ditado pela lei moral. Hegel critica, portanto, o fato de Kant ter posto a correlação entre a virtuosidade [ou o ser digno de ser feliz] (*Glückswürdigkeit*) e a felicidade (*Glückseligkeit*) como fundamento da doutrina dos postulados, e que ele tenha pensado a ligação destas não como efetivamente real, mas como devendo ser (*seinsollend*). Mas o dever – e este é um pensamento recorrente em Hegel desde seu período de Jena⁴⁹ – não é realidade, ele é “algo *acreditado* (*ein Geglaubtes*), ao qual pertence apenas a certeza subjetiva, não a verdade, i. e. *não* aquela ideia correspondente à objetividade.”⁵⁰ Com esta compreensão da filosofia prática de Kant, Hegel acusa Kant de ter desenvolvido uma moral meramente formal, que se esvai em um progresso infinito. Em geral, [para] Hegel, o corte da filosofia prática em Kant é estreito demais. Para ele, é questionável como, a partir de um princípio meramente formal, pode ser desenvolvida, em última análise, uma teoria do espírito objetivo. Ele considera a filosofia prática de Kant como uma filosofia moral finita. Contudo, direito, moral, costumes exigem, segundo Hegel, mais do que estes pontos de partida meramente formais, sobretudo, quando eles devem ser apresentados em sua conexão substancial uns com os outros. Estas formas do prático permanecem em Kant, segundo Hegel, inexplicáveis, porque por meio do dever, ideia e realidade são pensadas incompativelmente como separadas. A realidade efetiva do prático tem que permanecer oculta, quando este é concebido meramente como dever diante da limitabilidade do finito.

Em oposição à *Crítica da Razão Prática*, as poucas palavras de Hegel mostram, aqui no *Conceito preliminar*, que ele considera superior a terceira crítica de Kant, embora com algumas limitações críticas para Hegel. Ele considera isso, sobretudo em relação ao significado do poder de julgar reflexionante em Kant. Enquanto o poder de julgar tem, em sua função determinante, unicamente, a tarefa de subsumir o particular sob o universal, o poder de julgar reflexionante

⁴⁷ HEGEL. *Enzyklopädie*, §54.

⁴⁸ HEGEL. *Enzyklopädie*, §60.

⁴⁹ Cf. HEGEL. *Glauben und Wissen*. In: *Jenaer Kritische Schriften (III)*. Hamburg: Felix Meiner, 1986.

⁵⁰ HEGEL. *Enzyklopädie*, §60.

se comporta de modo mais complexo: Ele busca encontrar o universal para o particular dado.⁵¹ O particular (*das Besondere*) – Hegel o descreve como o contingente não derivável para o universal, o particular (*das Partikulär*) – não é facilmente encontrado e subsumido, mas o universal seria gerado no particular. Para Hegel, Kant expressou na *Crítica do Poder de Julgar* a unidade entre conceito e objetividade, embora em uma consideração subjetiva e finita. Kant teria pensado o universal concreto e teria atribuído a este um entendimento intuitivo, que pode de fato experimentar esta unidade na arte e na natureza. Esta redução da unidade, da filosofia prática e teórica, do universal e do particular, a conteúdos experienciáveis conduz, para Hegel, ao mesmo tempo, ao maior ponto crítico: Kant não teria revelado propriamente a verdade que se encontra nesta unidade, a de que isto “é a própria verdade,”⁵² mas a teria expressado apenas em relação à experiência finita. Com isto, o discernimento particular da *Crítica do Poder de Julgar* seria, outra vez, rebaixada a um princípio de construção do entendimento finito e, com isso, válido somente para os fenômenos.

A dificuldade particular que se mostra na segunda ‘posição do pensamento face à objetividade’ diz respeito à relação especial de Hegel com a filosofia de Kant. A apresentação de Hegel pressupõe um alto grau de familiaridade com a discussão em torno da filosofia de Kant no começo do século XIX. Hegel reflete não apenas a discussão em torno da posição da coisa em si, mas também da questão sobre o sistema, sobre os restos de empirismo e dualismo na concepção de Kant. O que chama atenção é, de todo modo, que Hegel representa as três críticas sob uma exigência, que parte do fato de que Kant teria querido fornecer com isto, um sistema da filosofia, que, por um lado, deveria bastar para as exigências de fundamentação última, e, por outro lado, deveria iluminar e abarcar conjuntamente o saber humano. De fato, isso não corresponde de modo algum às representações de Kant sobre a tarefa e abrangência da filosofia. Ao longo de seu trabalho nas três críticas, e somente depois da *Crítica da Razão Pura*, Kant pensou que esta teria que ser seguida de outras críticas. As observações de Kant sobre o contexto de cada uma de suas críticas são sempre retrospectivas em relação àquela que está sendo apresentada. Obviamente, em Kant, a partir de um axioma na *Crítica da Razão Pura*, cresce cada vez mais, o pensamento de um sistema. Mas este não significa em Kant o mesmo que em Hegel: um todo da filosofia como expressão do auto movimento do espírito, mas apenas

⁵¹ KANT, *Kritik der Urteilskraft*. In: *Kants Werke*. Akademie Textausgabe, Berlin, 1968, Bd. 5, B XXVI; HEGEL. *Enzyklopädie*, §55.

⁵² HEGEL. *Enzyklopädie*, §56.

a unidade dos conhecimentos da razão segundo princípios. Além disso, Hegel escapa da orientação especial filosófico-transcendental da *Crítica da Razão Pura*. Ele a trata como uma parte importante de um todo possível, mais precisamente, a teoria do conhecimento de Kant. Assim, ele ignora o fato de que Kant se mantém ali estritamente em sua questão fundamental: Como são possíveis juízos sintéticos a priori? Kant desenvolve, portanto, uma teoria da ciência teórica do juízo com pretensão crítica e justamente nenhuma teoria do conhecimento com pretensão universal. Hegel atribui à *Crítica da Razão Pura* um peso muito maior do que Kant havia pensado e do que ela pode carregar correspondentemente à sua construção. Observações semelhantes podem ser feitas em relação às outras críticas. Pode-se notar em Hegel, constantemente, a tendência a, por um lado, conservar as restrições das críticas de Kant, mas, por outro lado, a restringir estas restrições por sua parte. Hegel reconhece nelas uma obra do entendimento, que separa, isola e abstrai. Contra isso, ele apresenta uma compreensão afirmativa da razão. Ela não é algo outro do entendimento, mas é, ela mesma, entendimento, contudo, um entendimento que limita suas limitações, nega suas atividades separadoras e negadoras e suspende o particular no auto movimento da razão.

Christoph Asmuth

*Technische Universität Berlin
Institut für Philosophie
Straße des 17. Juni 135, H 7165
10623 Berlin, Deutschland*

christoph.asmuth@tu-berlin.de

BIBLIOGRAFIA

ANSELM VON CANTETERBURY / GAUNILO VON MARMOUTIERS, **Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers.** Leteinisch-Deutsche. Übersetzt, erläutert und herausgegeben von Burkhard Mojsisch, mit einer Einleitung von Kurt Flasch. Mainz: Dieterisch'sche Verlagsbuchhandlung, 1989.

Revista Eletrônica Estudos Hegelianos ano. 13, Nº 21 (2016)

- ASMUTH, Christoph, POSER, Hans (Hg.), **Evolution. Modell – Methode – Paradigma**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- BONDELI, Martin. **Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System**. Hamburg: Felix Meiner, 1997.
- KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. In: **Kants Werke**. (Akademie Textausgabe). Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.
- KANT, Immanuel. **Kritik der Urteilskraft**. In: **Kants Werke** (Akademie Textausgabe). Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Der »Vorbegriff« zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830**, Freiburg: Verlag Karl Alber, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)**. Hrsg. von Wolfgang Bonsipen und Hans-Christian Lucas. In: **Gesammelte Werke**. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Band 19, Hamburg: Felix Meiner, 1989.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Jenaer Kritische Schriften (III): Glauben und Wissen**. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik**. Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. In: **Gesammelte Werke**, Band 11. Hamburg: Felix Meiner, 1978.
- HENRICH, Dieter., **Der Ontologische Gottesbeweis: sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit**. Tübingen, 1967.

WOLFF, Christian, **Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt.** Halle, 1751.