

A Crítica de Hegel a Kant em *Fé e Saber* e seu Reaparecimento no Desenvolvimento da Ideia Absoluta

Hegel's Criticism to Kant in Faith and Knowledge and its Reappearance in the Development of the Absolute Idea

Carlo Paim Peralta

(Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil)

Resumo

Neste artigo se pretendeu apresentar as críticas de Hegel à filosofia kantiana presentes em *Fé e Saber*, bem como as soluções apontadas a partir de tais críticas, e relacioná-las com aquelas presentes no desenvolvimento da ideia absoluta, categoria final da *Ciência da Lógica*. Pôde-se concluir que em *Fé e Saber* foram elaborados em profundidade muitos dos problemas e soluções que reapareceriam na obra madura de Hegel.

Palavras-chave: Hegel. Kant. Fé e Saber. Idealismo Alemão.

Abstract

In this article it was intended to present Hegel's criticisms of Kantian philosophy present in Faith and Knowledge, as well as the solutions pointed out from such criticisms, and to relate them with those present in the development of the absolute idea, the final category of the Science of Logic. It was concluded that in Faith and Knowledge many of the problems and solutions that would reappear in Hegel's mature work were elaborated in depth.

Keywords: Hegel. Kant. Faith and Knowledge. German Idealism.

1 Introdução

Fé e Saber é um ensaio publicado por Georg W. F. Hegel em 1802 no *Jornal Crítico de Filosofia*, editado conjuntamente por Hegel e Friedrich W. J. Schelling, que pode ser considerado, juntamente com outros como o *Diferença Entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, de 1801, um de seus principais trabalhos publicados no chamado período de Jena, compreendido entre os anos de 1801 e 1807, em que foi *Privatdozent* na Universidade de Jena¹. Nesse texto Hegel, apesar dos eventuais elogios, se dedica a uma crítica contundente à filosofia kantiana, bem como às demais “filosofias da reflexão subjetiva”, e sua tendência aos dualismos, se debruçando especialmente sobre a oposição kantiana entre entendimento e intuição, não aceitando-a como insuperável, mas, pelo contrário, admitindo que a tarefa da filosofia seja mostrar que as oposições são meras aparências, enquanto a verdade é unidade absoluta.²

As falhas atribuídas ao kantismo em *Fé e Saber* serão recorrentemente reafirmadas por Hegel em sua obra posterior sem maiores reconsiderações³, mas algumas das soluções a elas propostas podem ter sido significativamente modificadas em sua filosofia madura.⁴⁵ No presente trabalho é realizada uma exposição da crítica de Hegel a Kant em *Fé e Saber* e, em seguida, são apontadas as convergências e divergências entre os argumentos ali apresentados e aqueles do sistema hegeliano maduro, tomando o desenvolvimento da

¹ Cf. BEISER, 2005, p. 13-14.

² Cf. GUYER, 2000, p. 37-40.

³ Cf. FERRARIN, 2019, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 148-9.

⁵ Cf. BOHNET, 2015, p. 185.

categoria final da *Ciência da Lógica*, a ideia absoluta, como exemplo desse último.

2 Exposição da crítica de hegel a kant em fé e saber

2.1 Fé e Saber: Introdução

Hegel introduz seu trabalho com a constatação de que a cultura de sua época não mais admitia que a filosofia fosse subordinada da fé, mas, bem pelo contrário, declarava a derrota da última pela razão; desta vitória, porém, resultou um cadáver em que nem a razão permaneceu razão, nem a fé permaneceu fé. Esta cultura, por um lado, toma do Iluminismo o procedimento negativo segundo o qual a razão passa a relacionar-se com o absoluto apenas negativamente, e eleva, assim, a princípio supremo da filosofia o que seria, na verdade, a sua morte; por outro lado, toma a subjetividade e a negação da intuição de Deus do princípio do Norte, isto é, do Protestantismo, que, embora ansioso pela bem-aventurança no absoluto e no eterno, tem medo de que o mesmo seja entendido como coisa, ou de que “o bosque sagrado [seja entendido] como troncos de madeira”⁶, sem perceber, contudo, que é essa própria fuga que transmuta o belo em coisa. Assim o absoluto foi posto acima da razão, tornado inalcançável, e só restou à vencedora voltar à sua condição inicial de subordinação. Esta cultura encontra máxima expressão nas filosofias da reflexão da subjetividade de Kant, Jacobi e Fichte.

Estas filosofias contrapõem a essência empírica, o finito, ao conceito, o infinito, e tomam cada um, em seu ser para si, como um absoluto. Nesse caso o verdadeiro

⁶ Cf. HEGEL, GW, p. 22

absoluto só poderia ser o eterno que está acima desta oposição, como um terceiro, mas, como a oposição é tomada absolutamente, a esfera do eterno é desconsiderada e a intuição não a alcança, uma vez que para elas a intuição é apenas sensível. Assim, a razão foi resumida a consideração de tudo segundo a singularidade, o tomar toda ideia como subordinada à finitude. O finito, a realidade empírica, é tomado como absoluto, bem como a contraposição da finitude à infinitude, e acima desta contraposição, o verdadeiro absoluto permanece uma “vacuidade da razão, da irracionalidade rígida e da fé”⁷. O finito e o infinito, na perfeição da abstração, são um o que o outro não é, e um contrário tem diante do outro o lado da positividade e da negatividade, “de modo que o empírico é simultaneamente algo absoluto para o conceito e um nada absoluto”⁸. Segundo a positividade, enquanto se toma o empírico como realidade absoluta em si e para si, é posto o empirismo, que tais filósofos chamam de filosofia prática; já segundo a negatividade, enquanto o saber do empírico é um nada, são postos o idealismo e o ceticismo, que chamam de filosofia teórica.

Estas filosofias tanto consomem quanto idealizam a psicologia empírica, isto é, o reconhecimento da esfera da oposição entre empírico e conceito como absoluta, e são apenas capazes de um idealismo meramente finito, na medida em que toma o finito como ideal; e o infinito a que, nelas, o finito está relacionado, não é o verdadeiro infinito, pois, enquanto contraposto, ele é tão finito quanto o finito. O verdadeiro infinito deve consumir a

⁷ *Ibid.*, p. 27

⁸ *Ibid.*, p. 28.

finitude, e o absoluto deve ser não um composto de finito e infinito, mas a ideia na qual ambos são um só e em que a finitude, tomada em si e para si, desaparecesse, pois neste caso “só foi negado o que é negação e, portanto, foi posta a verdadeira afirmação.”⁹

2.2 Fé e Saber: A Filosofia Kantiana

Ao criticar a filosofia kantiana, Hegel denuncia seu caráter subjetivo, que é por ela “confessado”¹⁰ por ser, enquanto tem o dealism crítico como essência, circunscrita à finalidade exposta por John Locke na introdução de seu *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, a saber, a finalidade de dealism s o entendimento deali. Mas aponta também os seus méritos: o de ser dealism, uma vez que reconhece que “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”¹¹; e o de formular a pergunta “como são possíveis os juízos sintéticos a priori?”, que expressa a razão verdadeira.

Em tal pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos a priori está expressa a ideia de que sujeito, entendido como o particular e na forma do ser, e predicado, como universal e na forma do pensamento, são uma heterogeneidade posta pela razão como absolutamente idêntica. A razão, como unidade sintética, é princípio da intuição bem como do entendimento, do que decorreria que as formas da intuição e do pensamento não formam, como usualmente se concebe, faculdades isoladas.¹² Hegel associa esta unidade sintética à noção kantiana de imaginação produtiva, a qual

⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹¹ Cf. KANT, KrV, p. 97, B 75.

¹² Cf. HEGEL, GW., p. 39.

considera uma ideia verdadeiramente especulativa, que “põe a priori, absolutamente a partir de si, o juízo ou, ao contrário, aparece como identidade do subjetivo e do objetivo na consciência”.¹³

Porém, como é admitida apenas a intuição sensível, que, diferentemente da intuição dealism sto, não é capaz de suprimir sua oposição com o entendimento, são separadas a identidade do ser e do pensamento. A razão, como o incondicionado, põe a priori a partir de si mesma o juízo e nele dedica-se à oposição de sujeito e predicado, sem que a identidade absoluta de ambos se manifeste, na medida em que ela aparece apenas na deali, que é um “inconsciente” que “expressa justamente o não-conhecimento racional”.¹⁴ Assim, Kant, como um representante daqueles que “não podem se desfazer da ideia de uma multiplicidade dealism st das capacidades e aptidões do espírito”¹⁵, identifica a razão ou imaginação produtiva ao entendimento ou consciência empírica, como dealism sto ao empírico, que lhe é estranho, não se alcança a conclusão a priori do juízo, o em si. Para a razão reduzida a entendimento só existem fenômenos, e a origem de sua determinidade fica incompreensível; só resta atribuir à sensação, que é um outro órgão que a primeira, a capacidade de receber determinidades a partir das coisas em si, ainda que tais coisas em si não tenham determinidade objetiva e não possam ser intuídas ou conhecidas:

O idealismo crítico consiste assim em nada mais senão no saber formal de que o sujeito e as coisas, ou o não-Eu, existem cada um por-

¹³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵ *Ibid.*, p. 42.

si. (...) A identidade absoluta do sujeito e do objeto passou para tal identidade formal e o idealism formal passou para esse idealism transcendental ou, ao contrário, psicológico propriamente dito.¹⁶

No juízo a subjetividade e a objetividade são tidas como idênticas, pois “a forma A existe como tal no sujeito e no objeto”¹⁷, mas, como para isso se desconsidera heterogeneidade entre eles, tida como algo acidental e subjetivo, esta identidade é meramente formal. Na ênfase nesta identidade formal consiste a essência do idealismo formal ou psicológico. A tal identidade é contraposta uma não-identidade infinita, ou à imaginação produtiva, unidade sintética, é contraposta uma infinidade de sensações e coisas em si que, enquanto não abarcadas pelas categorias, formam uma “massa informe”.¹⁸ Mas fica pendente uma explicação satisfatória acerca de que relação têm, no juízo, a subjetividade e a objetividade, e a objetividade das categorias e a necessidade das relações do fenômeno se tornam, na filosofia kantiana, algo meramente contingente e subjetivo.

Apesar de acertar ao reconhecer que as coisas, tal como conhecidas pelo entendimento, são apenas fenômenos, Kant não chega à conclusão de que o entendimento seja, ele mesmo, um nada em si, mas, pelo contrário, considera esse conhecimento como em si e absoluto, o único possível, e nega o conhecimento da razão. Assim, não honra o próprio pensamento ao não considerar racional a afirmação de que as substâncias, que coincidem no fenômeno, não sejam em si tão

¹⁶ *Ibid.*, p. 44-45.

¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

heterogêneas, e o idealismo formal, enquanto aceita que o objeto dê os conceitos e as formas a um sujeito que tem apenas uma percepção em geral, se revela não mais do que uma extensão do lockeanismo e instaura um dualismo.

Contudo, do próprio fato de que o entendimento seja posto como subjetivo já decorre que ele não seja absoluto. O mundo, tomado como natureza que foi elevada acima do conhecimento humano, é nada em si, e o entendimento, enquanto ser absoluto da oposição, é, também, nada em si. A semente especulativa da filosofia kantiana reside em ele ter tomado o pensamento como triplicidade, que contém a possibilidade de um entendimento intuitivo em que cessa a absoluta contraposição entre a priori e a posteriori, mas ele conscientemente aniquila esse aspecto de sua filosofia e mantém a razão, como conceito puro da infinitude, contraposta ao finito. Na razão reside, porém, a contradição de ela ser, por um lado, infinita apenas mediante a abstração do finito ao qual se contrapõe, e ser, por outro lado, simultaneamente, considerada como espontaneidade e autonomia absolutas. Esta contradição, não podendo ser superada pelo sistema kantiano, o destrói.

A razão teórica aceita, sem se pretender autônoma, o dualismo entre unidade e multiplicidade, bem como sua própria não necessidade e vacuidade. Kant fixa essa dualidade, sem focar na ideia de razão enquanto identidade originária do uno e do múltiplo, e essa razão não se torna capaz de alcançar uma ideia no sentido platônico. Após pisotear a razão e tornar o entendimento e a finitude absolutos, na razão prática a subjetividade ou finitude consciente é posta em sua forma positiva.

Mas Hegel destaca¹⁹ que o ponto mais interessante de tal filosofia está na faculdade do juízo reflexivo como elo intermediário entre o conceito de natureza, enquanto multiplicidade objetiva determinada mediante conceitos, e o conceito de liberdade, como a região de identidade entre sujeito e predicado no juízo absoluto. Ao considerar a beleza, Kant concebe uma imaginação que seja “uma conformidade a leis sem lei”²⁰, numa antinomia que soluciona através da ideia de uma razão enquanto “ideia indeterminada do supra-sensível em nós”²¹. A ideia estética, por ser intuição da imaginação, não pode ser conceitualizada, e na beleza, enquanto ideia intuída, cai a oposição entre intuir e conceito. Mas Kant, não aceitando que tal queda possa ser positiva, conhecida, e a exclui da possibilidade de experiência como um supra-sensível, tornando o belo, assim, subjetivo e finito. Pensa a razão como entendimento intuitivo que unifica efetividade e possibilidade, como conhecimento prototípico para o qual caem os conceitos e intuições sensíveis e no qual a possibilidade de suas partes depende do todo, que nada mais é senão a imaginação transcendental; mas pensa, também, em oposição a isso, motivado exclusivamente pela experiência e pela psicologia empírica, a aparição da efetividade e da possibilidade como faculdades do conhecer, no qual estão separadas. Entre esses dois pensamentos alternativos, Kant opta pelo segundo, que denomina de faculdade humana do conhecer, absolutamente finita e subjetiva, e abandona o primeiro, embora não o considere impossível. Hegel observa que:

Se Kant tivesse conservado, na unidade

¹⁹ *Ibid.*, p. 57.

²⁰ *Ibid.*, p. 58.

²¹ *Ibid.*, p. 58.

espinosana, não a sua unidade do entendimento, que para ele se chama razão teórica e prática, e sim a sua ideia da unidade de um entendimento intuitivo, no qual conceito e intuição, possibilidade e efetividade, são um único, então teria de tomar a unidade espinosana (...) como uma unidade absolutamente inteligível e em si orgânica, bem como reconheceria desse modo, imediata e racionalmente essa unidade orgânica, a finalidade da natureza, que ele compreende como um ser determinado das partes pelo todo, como identidade da causa e efeito.²²

Como a única intuição admitida é a sensível, o entendimento intuitivo deve ser refletido pela faculdade de julgar sem ser conhecido pela razão, deve ser tomado *como se fosse verdadeiro* e, sem ser afirmado objetivamente, permanece algo absolutamente finito e subjetivo. Mas, diz Hegel:

[a]ssim como o lado verdadeiramente especulativo da filosofia de Kant só pode consistir no fato de que a ideia foi pensada e expressada de modo tão determinado, e como é interessante seguir apenas esse aspecto de sua filosofia, então é muito mais duro ver o racional não apenas novamente confundido, mas a ideia suprema corrompida com plena consciência, e elevar acima dela a reflexão e o conhecer finito.²³

A consciência de si e o empírico são ligados na experiência, mas, na medida em que o empírico é um

²² *Ibid.*, p. 63.

²³ *Ibid.*, p. 64.

estranho, um não contido na consciência de si, a ligação é incompreensível. Tal ligação dos opostos é a imaginação produtiva, que, por ser posta como propriedade do sujeito, abandona seu centro e se torna apenas um subjetivo. Dentro dos limites de uma oposição absoluta, a relação entre ambos é incompleta, mera justaposição, ajuntamento formal de dois estranhos, por falta do elemento intermediário, a razão. Embora tenha sido reconhecida a necessidade de um centro em que o conteúdo da oposição e a própria oposição sejam suprimidos, isso permanece meramente como uma “confissão de que o finito deveria ser suprimido”²⁴ num centro, pois, uma vez que a oposição, cujo caráter é a ausência de razão, é mantida, o aniquilar efetivo e verdadeiro não é empreendido, e o centro, que deveria ser uma razão, é posto numa fé sem conteúdo.

A fé prática kantiana, sem perceber que “a razão e a natureza são absolutamente harmônicas entre si”²⁵, acaba por reconhecer sua moralidade e sua bem-aventurança, desarmônicas entre si, como absolutas, portanto, a razão é reconhecida como algo que não tem ser absoluto. Ao considerar os postulados e a sua fé, Kant os toma, acertadamente, como subjetivos; mas esta subjetividade só pode ser segundo a sua forma, pois tomar como subjetivo o conteúdo dos postulados e da sua fé, ou seja, a identidade do pensamento e do ser infinitos, seria a supressão da própria subjetividade. É a forma do postular, portanto, que é um subjetivo, ou seja, é subjetivo que o postular seja subjetivo, é irracional postular a realidade absoluta da ideia suprema, mas ele não é, em si, nenhum

²⁴ *Ibid.*, p. 66.

²⁵ *Ibid.*, p. 67.

postular. Ainda assim, Kant permanece nesta subjetividade, põe o crédito na forma do postular, e a filosofia kantiana permanece com este caráter formal.

A razão, negatividade pura e para-além absoluto, é contraposta a uma positividade e um aquém; esse é o caráter universal das filosofias da reflexividade. Kant chega a ideias verdadeiramente especulativas, mas as concebe como “ocorrências subjetivas e pensamentos irrealis”²⁶; o centro entre a finitude e o infinito, sua identidade, é posto apenas na forma do infinito, como conceito, e a ideia verdadeira permanece absolutamente subjetiva, um nada para o centro do conhecer e da razão.

2.3 Fé e Saber: Conclusão

Hegel conclui que as filosofias kantiana, jacobiana e fichteana não são verdadeiramente revolucionárias, mas apenas o dogmatismo do ser e a metafísica da objetividade refundados como dogmatismo do pensamento e metafísica da subjetividade, conforme a cultura da época. Ainda assim estas filosofias, ao consumarem as formas da metafísica da subjetividade, inserem a possibilidade externa do surgimento de uma filosofia verdadeira que aniquile a finitude e instaure um reino subordinado à totalidade,

[p]ois assim como a perfeição da bela arte é condicionada pela perfeição da habilidade mecânica, então também a manifestação plena da filosofia é condicionada pela consumação da formação, e essa consumação foi alcançada.²⁷

²⁶ *Ibid.*, p. 69.

²⁷ *Ibid.*, p. 177-178.

O que há de ser evitado nelas é a fixação da infinitude, do sujeito, como contraposta ao finito, ao objeto. Ainda assim, as filosofias da infinitude são mais próximas da filosofia do absoluto do que as filosofias da finitude. Mas o conceito puro ou a infinitude descreve a “sensação de que Deus ele mesmo está morto”²⁸, restabelecendo para a filosofia o “sofrimento absoluto ou a sexta-feira santa especulativa, que foi além disso histórica e a partir de cuja rigidez apenas pode e deve ressuscitar a suprema totalidade em toda sua seriedade”.²⁹

3 A Crítica de *Fé e Saber* e o Pensamento Maduro de Hegel

Em *Fé e Saber*, onde Hegel criticou as filosofias da reflexão, Bohnet³⁰ identificou dois sentidos dados a “reflexão”: um, que predomina no texto, em que significa um ponto de vista ou uma cultura que não se permite o avançar ao especulativo; outro em que é um momento de um processo rumo à consideração adequada ou à verdade. Como cultura, a reflexão é expressão de seu tempo, o que é evidenciado pelo seu comprometimento com o Iluminismo ao tomar a cognição finita do indivíduo como fundamento de todo conhecimento possível, bem como com o Protestantismo ao aceitar que a relação do indivíduo com o incondicionado é subjetiva, matéria de fé e de sentimento pessoais. A cultura da reflexão alcançou a perfeição nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte, que elevaram o indivíduo à máxima autoridade do conhecimento e limitaram o que pode ser conhecido à

²⁸ *Ibid.*, p. 179.

²⁹ *Ibid.*, p. 179.

³⁰ Cf. BOHNET, *op. cit.*, p. 165.

esfera da finitude, enquanto o incondicionado é tido como incognoscível objetivamente, restrito à esfera da infinitude que é própria da fé, num dualismo que, por separar radicalmente dois lados que são constituídos apenas na relação com seu oposto, não se sustenta. A filosofia crítica limitou a razão, dando espaço à fé racional como uma resposta que, embora inteligente, acaba por se mostrar inadequada, e o corpo da fé e da razão a que Hegel alude é descrito por Jensen³¹ como este “compromisso infeliz entre fé e razão” uma vez que, esvaziadas de conteúdo objetivo, sua reconciliação é insustentável. Para a consideração adequada dos termos da oposição se faz necessário um terceiro termo superior a ambos, que os abarque numa mesma unidade.

Na filosofia kantiana a razão é apresentada como tendo uma função meramente formal para a cognição humana, mas lhe é negada uma função constitutiva na medida em que seu conteúdo é posto fora da esfera do conhecimento objetivo; as ideias da razão, como unidade concreta das oposições, seriam esse conteúdo. A razão é, assim, cindida em um uso constitutivo que, por nos ser negado o conhecimento de seu conteúdo, nos é transcendente; e em um uso regulativo, na medida em que é assumida como meramente regulativa e sistematizadora, como forma que, enquanto válida, nos é imanente. Através dessa cisão se conclui o dualismo entre entendimento e razão, tomados abstratamente. Kant foi reconhecido como tendo alcançado o impulso especulativo, a triplicidade que é a “semente do especulativo”³², principalmente na imaginação produtiva,

³¹ Cf. JENSEN, 2009.

³² Cf. HEGEL, GW, p. 51.

mas não consegue desenvolver esta ideia adequadamente e seu idealismo é tornado, assim, formal ou psicológico, pois, ao invés de resolver o dualismo num terceiro que supere a oposição, procura resolvê-lo pelo lado subjetivo da própria oposição. Hegel salienta reiteradamente a intuição intelectual ou o entendimento intuitivo como forma de reconciliação dos dualismos da reflexão subjetiva. Esta seria a forma original da triplicidade, que conferiria uma intuição para as ideias da razão, como unidade de finito e infinito, de sensível e suprassensível, de particular e universal, de possibilidade e atualidade e de a priori e a posteriori, e que tornaria imanente sua função constitutiva ao lhe conferir um conteúdo válido.³³

Como amostra do pensamento maduro de Hegel, consideraremos agora a categoria da ideia absoluta, a fim de encontrar semelhanças e dessemelhanças em relação às suas considerações feitas em *Fé e Saber. A Ciência da Lógica*, publicada entre 1812 e 1816 e revisada em 1831, já foi identificada como um estudo sistemático dos processos que caracterizam todo o pensamento racional, uma ciência da razão³⁴. A ideia absoluta, categoria final da *Ciência da Lógica*, pode ser entendida como o “núcleo especulativo”³⁵ do hegelianismo. Hegel toma-a como o conteúdo da filosofia, da arte e da religião, mas o modo da primeira, isto é, o conceito, é o supremo para sua apreensão. Ela aparece como unidade das ideias teórica e prática, que supera suas unilateralidades, e abrange em si tanto as configurações da finitude real e ideal, como da infinitude. Estando no puro pensamento, seu conteúdo é ela mesma como forma infinita, “sua própria totalidade

³³ Cf. BOHNET, op. cit., p. 159-186.

³⁴ Cf. BURBIDGE, 2006, p. 12-15.

³⁵ Cf. RINALDI *apud* CARLSON, p. 539.

consumada, conceito puro”³⁶. Mas, assim sendo, sua determinidade não tem a figura de um conteúdo, e sim de sua pura forma, que é o método. Desta forma o método não tem nada externo a si, que a ele se contraponha, mas é unidade de sujeito, enquanto é conceito que se sabe subjetivamente, e objeto, enquanto é a substancialidade das coisas. Assim o método supera o dualismo entre sujeito e objeto, e Hegel faz uma primeira crítica ao “conhecer investigativo” que, como nas filosofias da reflexão subjetiva, põe o centro não acima da oposição, mas no sujeito:

No conhecer investigativo, o método está colocado igualmente como *ferramenta*, como um meio que está no lado subjetivo, através do qual esse lado se relaciona com o objeto. Nesse silogismo, o sujeito é um extremo e o objeto é outro extremo e aquele que silogiza com esse através de seu método, mas nisso não se *silogiza* para si *consigo mesmo*. Os extremos permanecem diversos porque sujeito, método e objeto não são postos como *o único conceito idêntico*; o silogismo é, por conseguinte, sempre o silogismo formal; a premissa na qual o sujeito coloca no seu lado a forma como seu método é uma determinação *imediate* e contém, por causa disso, as determinações da forma, como vimos, da definição, da divisão etc. como fatos *encontrados no sujeito*. No conhecer verídico, ao contrário o método não é apenas um conjunto de certas determinações, mas o ser determinado em si e para si do conceito, que é apenas o termo médio porque tem igualmente o significado do objetivo, o qual, portanto, na conclusão do silogismo não

³⁶ Cf. HEGEL, CL, p. 314.

adquire uma determinidade exterior através do método, mas está posto em sua identidade com o conceito subjetivo.³⁷

Constituído pelas determinações do próprio conceito, como pensamento conceituante, o método deve tomar como início meramente acolhido um imediato que seja simples e universal, não podendo, portanto, aceitar o imediato da intuição sensível, que é múltiplo e singular, como início, mas, pelo contrário, um que “não é um imediato da intuição sensível ou da representação, e sim do pensar que se pode denominar, devido à sua imediatidade, um intuir suprassensível ou interno.”³⁸ Esse “intuir suprassensível ou interno” parece aludir à intuição intelectual, o entendimento intuitivo a que Kant deu as costas ao não admitir como racional. O início para o método é o ser, universalidade imediata, relação abstrata consigo mesmo; esse deve ser justificado e certificado como algo verdadeiro, porém, por ser apenas em si, mas não para si, acaba por se mostrar deficitário, portanto, um momento abstrato, unilateral. Hegel retoma o tom crítico:

O conhecer finito do entendimento procede aqui de tal maneira que acolhe novamente de modo igualmente externo aquilo que descartou do concreto na geração abstrativa daquele universal. O método absoluto, ao contrário, não se comporta como reflexão externa, mas sim toma o determinado a partir de seu próprio objeto, pois ele mesmo é o princípio imanente e a alma do objeto.³⁹

Frente a esse déficit do início, o método buscará

³⁷ *Ibid.*, p. 316.

³⁸ *Ibid.*, p. 317.

³⁹ *Ibid.*, p. 319-320.

uma determinação ulterior de seu universal inicial, mas apenas dentro dele mesmo, sendo, por isso, analítico. Mas, enquanto alcança um resultado que é diverso do objeto inicial, é também sintético, embora num sentido diferente daquele do conhecer finito. Neste momento Hegel passa a considerar a dialética e as formas como ela foi considerada ao longo da história, a saber, em geral como estabelecendo afirmações contraditórias e nulas. Tal nulidade pode ser tomada ou como dizendo respeito ao objeto, negando a sua verdade, como fizeram os eleatas; ou como dizendo respeito ao sujeito, podendo, neste caso, ser atribuída ou à própria dialética ou então apenas ao seu resultado, “ao conhecer contra o qual ela é dirigida – e no sentido do ceticismo e, igualmente, da filosofia kantiana, concerne ao conhecer em geral”⁴⁰.

Num elogio semelhante ao de *Fé e Saber*, Hegel atribui a Kant o mérito de ter impulsionado o restabelecimento da dialética ao considerar as determinações do pensar em si e para si na medida em que reconhece a necessidade de um terceiro. O objeto enquanto tal só o é nas determinações do pensar e do conceito, que são o conteúdo da razão; portanto, tomar o objeto como ligado apenas externamente ao conhecer só pode resultar numa relação dialética entre eles. Não se pode aceitar esta posição segundo a qual o terceiro é tomado como um “sujeito externo e fixo” que liga de forma “estranha e contingente” o objeto e o conhecer:

[Objeto e conhecer] são, desse modo, representados como um sujeito no qual as *determinações* na forma de predicados, propriedades e universais autossubsistentes são trazidas de tal modo que elas, como

⁴⁰ *Ibid.*, p. 322.

firmes e somente pela ligação estranha e contingente em um terceiro e por um terceiro. Um tal sujeito externo e fixo das representações e do entendimento, bem como as determinações abstratas, ao invés de poderem ser vistos como [elementos] *últimos* e que permanecem seguramente no fundamento, têm, antes, de ser considerados como um imediato, precisamente como algo pressuposto e inicial, que como foi mostrado anteriormente, tem de se submeter em si e para si mesmo à dialética, porque precisa ser tomado como conceito *em si*. Assim, todas as oposições assumidas de modo firme, por exemplo, o finito e o infinito, o singular e o universal, não estão em contradição por causa de uma ligação supostamente externa, mas, como mostrou a consideração de sua natureza, são, antes em si e para si mesmas o passar; a síntese e o sujeito no qual elas aparecem é o produto da reflexão própria de seu conceito. Se a consideração sem conceito fica separada na sua relação externa, isolando-as e deixando-as como pressuposições firmes, o conceito é, antes, o que fixa seu olhar nelas mesmas, move-as como sua alma e faz emergir sua dialética.⁴¹

Esta posição deve ser tomada como um primeiro universal, como imediato, e deve “submeter-se à dialética”. Assim, acaba por revelar-se outro de si mesmo, mediado por um outro, que não é um nada, um vazio, como em geral se atribui ao resultado da dialética, mas é o outro do primeiro, que, como o negativo daquele imediato, é por ele mediado e contém sua determinação dentro de si. O juízo, só podendo expressar estas unidades de forma

⁴¹ *Ibid.*, p. 322-323.

inadequada, como, por exemplo, “o finito é infinito, o uno é múltiplo, o singular é universal”⁴², não consegue passar desse momento negativo, em que todas as determinações aparecem como a contradição e como dialéticas, e é, portanto, incapaz de apreender o especulativo.

O pensar formal, porém, faz da identidade uma lei para si, deixa cair o conteúdo contraditório que tem diante de si na esfera da representação, no espaço e no tempo, em que o contraditório é mantido na *exterioridade recíproca* no [ser] um ao lado do outro e no [ser] um depois do outro e, assim, surge diante da consciência sem o contato recíproco. O pensar formal se forma sobre isso, sobre isso, sobre o princípio determinado de que a contradição não é pensável; de fato, porém, o pensar a contradição é o momento essencial do conceito. O pensar formal pensa a contradição também de modo fatural, porém, desvia seu olhar dela e naquela afirmação não passa da contradição apenas para a negação abstrata.⁴³

A negatividade é tomada como a fonte do movimento do conceito, que propicia a suprassunção das contradições através do segundo negativo, ou seja, a negação da negação, para que se chegue a um terceiro, que é a verdade. Os dois primeiros momentos, do início imediato e da negação mediada, se revelaram “momentos abstratos, não verdadeiros, que justamente por isso são dialéticos”⁴⁴. Novamente se revela a forma da triplicidade, e Hegel não deixa de prestar, mais uma vez, tanto

⁴² *Ibid.*, p. 324.

⁴³ *Ibid.*, p. 325.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 327.

homenagem a Kant por tê-la indicado, quanto queixa do formalismo que a reduziu a mero esquema vazio de determinação imanente.

Da suprassunção do primeiro, o imediato, e do segundo, o mediado, se alcançou o terceiro que é, novamente, um imediato. Esse não é não meramente acolhido, mas derivado através da suprassunção da mediação. Assim, com o terceiro se retomou a determinidade simples e ele pode constituir um novo início; mas, enquanto o primeiro início era para o método totalmente indeterminado, esse segundo foi o resultado de um desenvolvimento que lhe conferiu determinidade. Enquanto resultado, ele é mediado, e, agora tomado como um novo início, ele “critica esse mesmo [o início indeterminado] como algo imperfeito bem como o próprio método que, partindo dele, era meramente formal”⁴⁵. A partir de então, cada novo resultado do movimento dialético se apresenta como um início mediado que é contraposto à sua mediação, ao seu desenvolvimento, alcançando assim um novo resultado. Desta forma o conceito aumenta progressivamente o seu conteúdo até que se alcance a plenitude do conceito:

[o] cume mais alto, mais agudo é a personalidade pura, que unicamente através da dialética absoluta, que é sua natureza, inclui e sustenta tudo dentro de si, porque ela se torna o mais livre – a simplicidade que é a primeira imediatidade e universalidade.⁴⁶

Podemos, agora, verificar em que se assemelham as críticas à filosofia kantiana em *Fé e Saber* e no

⁴⁵ *Ibid.*, p. 329.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 331.

desenvolvimento da ideia absoluta. Primeiramente, em ambos Kant aparece como figura infinitamente meritosa por ter reconhecido a necessidade de um terceiro, essa “semente do especulativo” que é a triplicidade, mas que, por outro lado, não consegue desenvolver esse pensamento. O juízo é apresentado como expressão dessa forma que, embora tríplice, composta por sujeito, predicado e cópula, não alcança o especulativo, pois nele a razão se dedica à oposição, mantém o contraditório e não é capaz de expressar o negativo. Kant, ao considerar o sujeito, o objeto e a relação existente entre eles, acaba ligando-os não propriamente através de um terceiro, mas põe a ligação no próprio sujeito, a despeito de esse ter o objeto como um estranho a si. Assim, a ligação entre eles é tornada incompreensível, uma vez que é tomada como identidade meramente formal que fixa a contraposição e mantém, portanto, a contradição, apenas desviando seu olhar dela. Isso se dá em grande medida pelo comprometimento de Kant com o conhecimento finito e com a fixação da contraposição entre finitude e infinitude; nestas considerações ambos os escritos são consonantes.

Quanto à forma de solucionar tais falhas, num e no outro Hegel afirma que se deve superar o conhecimento finito e a reflexão através da negação da negação. Contudo, aquela insistência quanto à intuição intelectual como unidade em que são conciliadas todas as oposições postas pela reflexão subjetiva, vista em *Fé e Saber*, certamente não é presente no desenvolvimento da ideia absoluta, visto que nesse Hegel se restringe à breve afirmação de que o primeiro para o método é um imediato que não é uma intuição sensível, mas um “intuir suprassensível ou interno”, enquanto põe em primeiro plano o método. Esse, não tendo nenhum externo que se

contraponha a si, é a superação de todas as unilateralidades, unidade de sujeito e objeto, que abrange a finitude e a infinitude; em seu desenvolvimento, o conteúdo do conhecer progride dialeticamente, o conceito é determinado cada vez mais até atingir “sua própria totalidade consumada, conceito puro”, a plenitude na “personalidade pura”, que “inclui e sustenta tudo dentro de si, porque ela se torna o mais livre.” É, portanto, um terceiro que concilia todas as oposições abstratas, da mesma forma como era concebida aquela verdadeira infinitude que consuma a finitude ou o verdadeiro absoluto como o eterno acima da oposição, a suprema totalidade ressuscitada a partir da sexta-feira santa especulativa.

4 Conclusão

Fé e Saber é, certamente, um ensaio, publicado durante o chamado período de Jena, em que Hegel critica as filosofias de Kant, Jacobi e Fichte, mas não se resume a apenas isso. Em tal crítica estão já contidos elementos fundamentais da filosofia hegeliana madura, aqui exemplificada pelo desenvolvimento da ideia absoluta, categoria final da *Ciência da Lógica*. Desde a crítica às limitações da forma do juízo até o recurso à negação da negação como forma de suprassunção da finitude, salta aos olhos a concordância entre determinadas passagens dos dois escritos, que parecem estar em franco diálogo, embora a noção de intuição intelectual, tão enfatizada em *Fé e Saber*, dê lugar, na *Ciência da Lógica*, à discreta menção de uma intuição suprassensível ou interna, que, contudo, sendo uma intuição não sensível, parece relacionar-se com a primeira. Assim sendo, parecem muito oportunas as afirmações de Jensen de que “o lugar

de nascimento do assim chamado 'sistema maduro' de Hegel não deve ser encontrado na Fenomenologia, mas antes em um de seus ensaios do período de Jena – a saber, *Fé e Razão*”, que “serve como uma expressão ousada do programa que iria preocupar, se não assombrar, Hegel pelo resto de seus dias”⁴⁷.

Referências

- BEISER, F. *Hegel*. New York: Routledge, 2005.
- BOHNET, C. *Logic ant the limits of philosophy in Kant and Hegel*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015
- BURBIDGE, J. W. *The Logic of Hegel's Logic*. Ontario: Broadview Press, 2006
- CARLSON, D. G. *A Commentary on Hegel's Science of Logic*. New York: Palgrave Macmillan, 2007
- FERRARIN, A. *Thinking and the I: Hegel and the critique of Kant*. Illinois: Northwestern University Press, 2019
- GUYERM P. Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism. In: AMERIKS K. *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: a Doutrina do Conceito [CL]*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes LTDa., 2017, v.3.
- HEGEL, G. W. F. *Faith and Knowledge: or the Reflective Philosophy of Subjectivity in the complete range of its forms as Kantian, Jacobian, and Fichtean Philosophy*. Trad. de Walter Cerf e H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1977. Título original: *Glauben und Wissen*.
- HEGEL, G. W. F. *Fé e saber: ou a filosofia da reflexão da subjetividade na completude de suas formas enquanto*

⁴⁷ Cf. JENSEN, op. cit.

filosofias kantiana, jacobiana e fichteana [GW]. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2010. Título original: *Glauben und Wissen*.

HIBBEN, J. G. *Hegel's Logic: an essay in interpretation*. Ontario: Batoche Books Limited, 2000

JENSEN, K. E. *The theological foundations of the hegelian system: beyond the corpse of faith and reason*. The Heythrop Journal, 50: 215-227, 2009

KANT, I. *Crítica da Razão Pura* [KrV]. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes LTDA., 2018. Título original: *Kritik der reinen Vernunft*.

Carlo Paim Peralta

Graduado em Medicina Veterinária pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2018). Atualmente é mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

E-mail: carlopaimperalta@gmail.com

Submetido: 18/08/2020

Aprovado: 03/11/2020