

Sobre a dissociação da razão moderna: a busca hegeliana por uma conciliação entre criticidade e saber absoluto

On the dissociation of modern reason: Hegel's search for a conciliation between critical attitude and absolute knowledge

Eduardo Luft¹
eluft@terra.com.br

RESUMO: Tendo em mente a constituição de uma filosofia verdadeiramente crítica, Hegel se distancia de Schelling – e de sua pretensão de obter o saber absoluto a partir da intuição intelectual – e retoma o diálogo com Kant e Fichte. A sua meta era superar os conflitos da razão moderna, promovendo a conciliação entre criticidade e sistematicidade absoluta. Deve-se perguntar, todavia, se esta conciliação é de fato possível.

Palavras-chave: Hegel, Schelling, criticidade, sistematicidade absoluta.

ABSTRACT: Aiming at the constitution of a truly critical philosophy, Hegel took distance from Schelling and his claim to achieve absolute knowledge on the basis of intellectual intuition and resumes the dialogue with Kant and Fichte. Hegel's goal was to overcome the conflicts of modern reason by promoting the conciliation between the critical attitude and absolute systematicity. It should be asked, however, whether such a conciliation is actually possible.

Key words: Hegel, Schelling, Critical attitude, Absolute systematicity.

O presente estudo investiga a crítica hegeliana ao apelo à intuição intelectual como suposta via de acesso direto ao absoluto. É em nome da elaboração de uma filosofia efetivamente crítica que Hegel se afasta de Schelling e renova o diálogo com a Filosofia da Reflexão, ou seja, com Kant e Fichte. Era preciso conciliar duas preten-

¹ Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Porto Alegre, RS, Brasil.

sões antagônicas da modernidade: a elaboração de um saber crítico e a construção de um sistema da razão pura enquanto saber absoluto. Mas não se trata de uma tarefa fácil: não por acaso criticidade e sistematicidade absoluta permaneceram não conciliadas nas obras de Descartes, Kant e mesmo Fichte. Esse conflito da razão consigo mesma deixará suas marcas na oposição entre *Lógica* e *Metafísica* nos escritos hegelianos de Iena. Ao assumir a função de introdução ao sistema, antes deixada ao cargo da Lógica, a *Fenomenologia do Espírito* abrirá espaço para a elaboração de uma obra que é simultaneamente metafísica e crítica à metafísica. A *Ciência da lógica* assume com isso a tarefa da conciliação da razão moderna consigo mesma. Mas essa conciliação será mesmo possível? Seguem as seguintes seções: 1) Hegel e Schelling: proximidade e distanciamento; 2) A *Fenomenologia do espírito*: a vida da substância é revelar-se subjetividade; 3) Em diálogo com a filosofia da reflexão: sobre o conflito da razão moderna consigo mesma; 4) A tarefa conciliadora da *Ciência da lógica*: é possível a unidade da razão (moderna)?

1

Hegel iniciou sua carreira vinculado a Schelling. Ambos aceitavam o sistema de Fichte como a radicalização do projeto kantiano de filosofia, como o seu melhoramento e aprofundamento. Mas o idealismo subjetivo deixara não tematizada uma questão decisiva: como sustentar a soberania e independência plena do princípio do sistema de filosofia, ou seja, a autoconsciência, se o eu só pode ser tematizado sob a pressuposição prévia de um não-eu a ele contraposto? A *Doutrina da ciência* de Fichte estava assentada nos seguintes princípios: 1) o eu põe a si mesmo; 2) ao eu é contraposto um não-eu; 3) o eu põe em si mesmo uma divisão entre eu (sujeito) e não-eu (objeto). Sem o postulado expresso na segunda proposição, ou seja, sem a contraposição do não-eu, a construção da experiência não seria possível. Ora, enquanto esta oposição é *originária*, ela não pode ao mesmo tempo ser superada no interior do próprio sistema idealista – entendendo *superar* como a possibilidade de provar um dado elemento como constituído pela própria subjetividade e somente por ela condicionado.

Nesse ponto, Fichte é conseqüente: a subjetividade (o eu) pode superar, sim, as determinações por ela postas no decorrer do processo de construção da experiência – ela o faz reconhecendo o mundo fenomênico como mera *aparência*, como meio por ela produzido para a realização de seus próprios fins; mas a subjetividade não é capaz de superar aquela contraposição originária entre ela mesma e o mundo, entre eu e não-eu. O não-eu não foi constituído nem é condicionado pela própria ação da subjetividade; pelo contrário, a subjetividade somente pode se realizar como autoconsciência ao ser condicionada previamente por aquela pressuposição. Ou seja, a conciliação definitiva entre subjetividade e objetividade é uma idéia reguladora, o dever-ser de todo o sistema, o fim último a que tudo tende, todavia jamais realizado plenamente.

A proposta de Schelling é superar o idealismo subjetivo fichtiano em um idealismo absoluto cujo ponto de partida é a eliminação da dualidade entre sujeito e objeto em nome de um saber absoluto. Ao tematizar os fundamentos do sistema fichtiano, Schelling procurará expandir a investigação do não-eu tendo em vista a construção de uma filosofia da natureza. Se fôssemos capazes de explicitar os elementos implícitos na noção fichtiana de “não-eu”, poderíamos mostrar o quanto a dicotomia originária eu/não-eu não passa de uma oposição relativa e não absoluta. Schelling procurará demonstrar que, subjacente à dicotomia entre natureza e cultura, entre não-eu e eu, há um princípio comum de organização, o princípio da identidade absoluta. Os opostos são revelados como momentos, modos específicos de manifestação de uma mesma substância única.

Em seu escrito de 1801, *Diferença dos sistemas de filosofia de Fichte e Schelling*, Hegel louvará a alternativa proposta por seu ex-colega de Tübingen, destacando a possibilidade por ele inaugurada de realizar a conciliação dos reinos da natureza e da cultura. Em lugar da estrutura em dever-ser do sistema fichtiano, fundada na meta sempre postergada da resolução do antagonismo entre eu e não-eu, surge um modelo de filosofia capaz de superar os estreitos limites do idealismo subjetivo. A oposição entre duas ciências diversas, uma filosofia da natureza e uma filosofia transcendental, ainda presente nas primeiras obras de Schelling, não é absoluta: natureza e espírito são apenas expressões diversas de uma única substância: “Ambas as ciências somente são possíveis porque um e o mesmo [objeto] é por elas construído nas formas necessárias de sua existência.” (Hegel, 1990a, p. 101).

O saber absoluto parte da identidade de ser e pensar. Nesse ponto, e também no que diz respeito à recusa da estrutura em dever-ser do sistema de filosofia, Hegel está de pleno acordo com Schelling. O distanciamento entre ambos dar-se-á por outros motivos. O mais evidente deles reside na paulatina problematização, por parte de Hegel, do apelo à intuição intelectual como forma de acesso ao absoluto. Em suas obras maduras, Hegel não economizará adjetivos na luta contra o postulado da intuição intelectual. Tratar-se-ia de um procedimento obscuro, um simples mandamento, o “oráculo que devemos aceitar porque é feita a exigência de que se intua intelectualmente” (Hegel, 1990b, p. 435). Este tipo de exigência contrariaria a essência mesma de todo empreendimento científico, caracterizada pela possibilidade de aferição intersubjetiva da validade das afirmações teóricas. Uma aferição que só pudesse ser realizada na intimidade obscura de cada indivíduo, mas jamais nas águas relativamente claras do discurso público, não poderia dar fundamento à ciência. Se permitíssemos algo do gênero, estaríamos relegando a tarefa científica e filosófica àquelas poucas pessoas capazes de uma tal intuição, “como se a sua condição exigisse um talento, gênio ou estado de ânimo especial, algo em geral contingente” (Hegel, 1990b, p. 439).

Deve-se salientar que Hegel não se afasta de Schelling abruptamente. Tanto no escrito sobre a *Diferença*, como em *Crença e saber*, bem como nas preleções sobre *Lógica e metafísica* de 1801/02, a intuição intelectual joga ainda um papel decisivo. Este modo de conhecimento, denominado por Hegel também *intuição transcendental*, era visto como o ponto em comum entre as perspectivas antagônicas de Schelling e Fichte (cf. Hegel, 1990a, p. 114), capaz de sustentar, no caso da radicalização do projeto fichtiano, a elevação para além dos limites da oposição sujeito/objeto, e de todas as demais oposições resultantes desta diferença originária (Hegel, 1990a, p. 115).

2

O confronto teórico com Schelling será consumado na *Fenomenologia do espírito*, acarretando inclusive o rompimento afetivo dos dois filósofos (ao menos por parte de Schelling). Nesta obra, encontramos a famosa afirmação sarcástica igualando o absoluto concebido por Schelling à noite em que “todas as vacas são pretas” (1990c, p. 22). A *Fenomenologia* torna explícitas as consequências da recusa não só da intuição intelectual, mas de toda e qualquer forma de acesso supostamente imediato ao princípio do sistema.

Se não há um conhecimento imediato do absoluto, então conhecê-lo só é possível depois de um determinado processo de mediação, ao fim e não ao início da atividade de conhecimento. Por outro lado, se também ao fim não é possível uma apreensão direta do absoluto, a partir da qual pudéssemos dispensar os diversos momentos do caminho percorrido, isso só ocorre porque o absoluto ele mesmo não

é a identidade indiferenciada defendida por Schelling. No contexto de Hegel, a Idéia revelar-se-á não apenas como uma categoria entre outras, mas como a totalidade em movimento cujo processo de autodeterminação engendra o complexo sistema categorial exposto na *Lógica*.

Vemos, portanto, que a recusa do apelo à intuição intelectual é muito mais do que uma mera disputa pelo método da nova metafísica: é a base mesma do sistema de filosofia que está em jogo, como, aliás, não poderia deixar de ser no contexto de concepções que pressupõem a identidade última entre ser e pensamento. Hegel problematiza o conceito de absoluto de Schelling, propondo em lugar da identidade absoluta uma estrutura dinâmica caracterizada pelo processo de automanifestação da razão; a substância é viva porque está em contínuo processo de auto-revelação; *a vida da substância é revelar-se subjetividade*.

Só na mediação mostra-se o verdadeiro. Em lugar do salto cego no ponto de vista do saber absoluto, a *Fenomenologia do espírito* nos brinda com uma prodigiosa apresentação da longa e difícil marcha da cultura humana rumo à ciência. Se todos iniciamos desde sempre do ponto de vista do senso comum – e não do saber absoluto –, ou seja, da perspectiva de quem percebe o mundo dos objetos como independente do sujeito que o conhece, então de nada adianta o filósofo reivindicar dogmaticamente a verdade de seu próprio modo de investigação. É inútil postar-se do ponto de vista de quem defende a identidade estrutural de ser e pensamento, sem oferecer uma prova concreta do caráter privilegiado desta postura.

Se o filósofo quer provar a adequação de sua perspectiva, só há um modo: a superação imanente do olhar oposto propiciado pelo senso comum. É preciso demonstrar onde reside o erro do senso comum, e em que consiste a necessidade de aceitar a tese da identidade entre sujeito e objeto. Para tanto, Hegel não nos coloca diante de um diálogo entre o defensor e o oponente daquela tese. O que está em questão não é o modo de pensar deste ou daquele indivíduo, mas as idéias constitutivas do próprio espírito (da cultura humana em geral) em cada uma das fases de seu desenvolvimento em direção ao saber científico. A *Fenomenologia* narrará a história do desenvolvimento do saber humano não como a caminhada serena de quem desde sempre possui a verdade, mas como desbravamento tenso da única via correta entre os caminhos e descaminhos da consciência na busca do saber absoluto.

A cada passo uma nova figura da consciência, ou seja, um novo estágio de desenvolvimento do saber humano é superado, alcançando-se um nível superior de inquirição. Modos de pensar são refutados enquanto novas perspectivas são iluminadas. Becos sem saída são desvelados enquanto novas portas são abertas. Só ao final do largo desenvolvimento, da difícil reconstrução da história do progresso do pensamento humano, o cético poderá vislumbrar a plausibilidade da tese da identidade entre ser e pensar. É no estágio denominado por Hegel *razão* que se manifesta esta verdade, pois nesse contexto a razão é revelada como a “certeza da consciência de ser toda a realidade” (1990c, p. 179). Só agora o oponente seria capaz de reconhecer que o modo de comportar-se dos fenômenos naturais possui a mesma lógica de desenvolvimento inerente à sua própria atividade de pensamento. A identidade entre sujeito e objeto, meramente dada no sistema de Schelling, estaria aqui *provada*, constituindo-se como o pressuposto primeiro da *Ciência da lógica*.

3

Onde podemos encontrar os antecedentes da renovação metódica explorada pela *Fenomenologia do espírito*? Acredito que R. Haym tenha razão ao afirmar: “[de acordo com Hegel] a essência universal do mundo não deve ser apreendida

assim como a filosofia romântica, a [filosofia] de Schelling a compreendeu, mas este ponto de vista deve ser corrigido através da filosofia do entendimento kantiana e fichtiana” (1962, p. 220). É o diálogo com a filosofia da reflexão kantiano-fichtiana que está na gênese não apenas da inovadora abordagem do problema do conhecimento desenvolvida na *Fenomenologia do espírito*, mas mesmo de todo o projeto sistemático hegeliano. Pelo menos duas tarefas tinham de ser cumpridas para levar a bom termo este projeto: a) provar crítica e mediatamente a legitimidade da tese da identidade de ser e pensar, ou seja, do saber absoluto; b) elaborar uma metafísica que se constituiria simultaneamente como crítica a toda metafísica do entendimento e como sistema da razão pura autofundamentado de modo último. A primeira tarefa caberá, como vimos, à ciência da experiência da consciência desenvolvida na *Fenomenologia do espírito*. A segunda ficará a cargo do método original elaborado por Hegel capaz de conciliar as dimensões crítica e especulativa da razão em um movimento único de autofundamentação absoluta do sistema das categorias na *Ciência da lógica*.

Para compreender tudo o que está aqui em jogo, é preciso ter em mente a relevância do projeto hegeliano para o destino da modernidade. Para a obra de Hegel convergiram duas tendências antagônicas ou, por que não dizer, *contraditórias*, que residiam no cerne mesmo do racionalismo moderno: de um lado, a criticidade emanada da atitude reflexiva e dubitativa característica do *cogito* cartesiano, mediada pela reestruturação da Metafísica em Kant e aprofundada por Fichte; de outro, a sistematicidade absoluta proveniente do apriorismo cartesiano e radicalizada nos grandes sistemas monistas de Espinosa, Fichte e do jovem Schelling. Não é casual que a dialética hegeliana seja tão dificilmente catalogável: ela busca, em plena modernidade, conciliar antigas vertentes antagônicas dentro da própria dialética: o ramo crítico-dialógico, que alcança seu maior refinamento no *élenchos* socrático, e o ramo sistemático-especulativo da dialética platônica enquanto ciência do nexo lógico entre as formas.

Desde Descartes tornou-se premente a necessidade de estabelecer com clareza e rigor em que consistia exatamente a especificidade da nova filosofia, em que ela se distinguiu do empreendimento metafísico legado pela tradição. A própria filosofia cartesiana trouxera à luz esta marca diferenciadora: o saber legítimo tem de ser capaz de resistir à força negativa da dúvida racional. Nenhuma suposição poderia permanecer imune à crítica racional, pois “nada há fora da razão [...]” (Schelling, 1995, p. 47), para dizer com Schelling. E o projeto de um criticismo universal não encontraria dificuldades intransponíveis, pois “o que a razão produz plenamente a partir de si mesma não pode permanecer oculto, mas é trazido à luz pela própria razão”, como enfatizara Kant (1990, A XX). Em sua tarefa de auto-esclarecimento, a razão é onabrangente e potente em grau máximo. Justamente a crença na potência máxima da razão estabelece a segunda premissa do racionalismo moderno: o conhecimento filosófico tem de ser inteiramente *a priori*, autofundamentado de modo absoluto, e imune a toda dúvida possível.

Ora, como pode a razão ser ao mesmo tempo a raiz da criticidade originária de todo saber legítimo e o fundamento *a priori* de todo saber certo e indubitável? Como pode a razão articular em seu próprio âmago exigências tão divergentes? Eis a questão que deve orientar a pergunta pelas pressuposições mais íntimas e inconfessáveis da nova metafísica. Saliente-se que nenhum filósofo anterior a Hegel levou a suas últimas consequências a exigência de unificar as duas dimensões da racionalidade: criticidade e sistematicidade absoluta permaneceram dissociadas no coração dos sistemas de filosofia. Tomemos o caso de Descartes. É verdade que a dúvida exerce uma função-chave no sistema de filosofia cartesiano. As meditações cartesianas são motivadas pela descrença frente às pretensões da antiga metafí-

sica. O erro não residiria propriamente na ambição do esclarecimento da *essência do mundo*, para falarmos com Schopenhauer, mas nos alicerces frágeis do saber tradicional. A dúvida metódica foi elaborada tendo por meta averiguar que tipo de saber é capaz de resistir a ela, mostrando-se então devidamente seguro. Todavia, se a dúvida está ao início do empreendimento cartesiano, ao final encontraremos a certeza do *cogito*. A dúvida é universalizada não para permanecer como o referencial último e incontornável da razão, no processo potencialmente infinito de superação de possíveis erros na busca pela compreensão da essência do mundo; ela é universalizada para atestar sua impotência perante a estrutura auto-referencial do pensamento; o pensar dubitativo, quando voltado sobre si mesmo, se desfaz enquanto dúvida e permanece enquanto pensamento, agora certo de si mesmo. A dúvida é como a escada wittgensteiniana, que se usa para depois jogar fora. A razão moderna é inaugurada por esse ato de esquecimento.

O dualismo entre criticidade e sistematicidade absoluta permanecerá vivo na Filosofia da Reflexão. Kant restringirá o procedimento crítico (e, ao menos em parte, regressivo²) à propedêutica do sistema da razão pura (à sua primeira *Crítica*), destinando ao sistema propriamente dito o procedimento dogmático (e progressivo) da metafísica tradicional. A *Crítica* é “um tratado do método, e não um sistema da ciência propriamente dito” (Kant, 1990, B XXII). Ela é “o ato prévio necessário para a promoção de uma metafísica fundamental como ciência, que deve ser realizada de modo necessariamente dogmático e estritamente sistemático, por conseguinte escolástico (não popular)” (Kant, 1990, B XXXVI).

E o próprio Fichte, tão incisivo quando o que estava em jogo era a conciliação das dimensões teórica e prática da razão, permaneceu refém de um dualismo metódico semelhante. Na obra *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, de 1794, vemos Fichte distinguir entre a atividade de autotematização daquele que realiza a *Doutrina da ciência*, o filósofo, e a atividade de autoposição originária do próprio eu enquanto produtor do mundo das representações. O filósofo tem por tarefa examinar a seqüência de atos da subjetividade mediante os quais todas as representações são construídas. Estes atos procedem por oposições dialéticas, como vemos logo ao início da *Doutrina da ciência* na contraposição estabelecida entre eu e não-eu. O procedimento adotado pelo filósofo consta da tematização inicial de um certo ato tético da subjetividade – por exemplo, aquele que garante a efetivação da categoria “eu” – e da procura subsequente do ato antitético e seu produto (a categoria “não-eu”) sem o qual a construção da tese não seria possível. Mas como poderíamos encontrar este oposto sem desde sempre sabê-lo como o oposto buscado? A tematização de qualquer relação de opostos desde sempre *pressupõe* uma síntese já acontecida – esta a posição de Fichte. Ou seja, o procedimento é aqui analítico (ou regressivo): parte-se de elementos mutuamente condicionados (eu e não-eu), sempre pressupondo a atividade sintética mediante a qual a oposição realizada pôde ser constituída: vai-se do condicionado ao condicionante. A síntese

² Nesse contexto, devemos ter em mente a distinção kantiana entre procedimento regressivo (ou analítico) e progressivo (ou sintético) (1993, p. 26, nota): enquanto no primeiro caso a cadeia argumentativa se movimenta do condicionado ao condicionante, no segundo caso dá-se o contrário. Kant enfatizara que, na *Crítica da Razão Pura*, havia procedido de modo progressivo ou sintético. Todavia, em momentos decisivos da *Crítica*, Kant utiliza claramente argumentação regressiva. Observe-se, por exemplo, a prova do espaço como forma pura da intuição enquanto condição necessária de possibilidade da Geometria enquanto ciência sintética *a priori*, em B 40. A argumentação parte do fato de que a Geometria é uma ciência sintética *a priori* e se movimenta na direção das condições de possibilidade de uma tal ciência. Trata-se mesmo de uma tendência geral da *Crítica*, enquanto parte do fato da presença de juízos sintéticos *a priori* em ciências puras (como a Matemática e a Física puras) e investiga suas condições transcendentais. Sobre a dedução transcendental enquanto argumentação regressiva, cf. K. Ameriks (1978). Para a discussão em torno do sentido da dedução transcendental em Kant, cf. M. Niquet (1991, p. 88ss).

instaurada entre eu e não-eu é, no caso, o eu divisível capaz de conter em si subjetividade e objetividade como elementos mutuamente limitados.

Fichte, no entanto, faz questão de precisar um ponto: o procedimento é regressivo só no contexto da pesquisa realizada pelo filósofo, mas o eu propriamente dito, a subjetividade tematizada procede sempre progressivamente, constituindo sínteses de opostos. Somente por meio das ações sintéticas desta subjetividade *prova-se* de fato que os elementos construídos são verdadeiros: “As ações que são expostas são *sintéticas*, mas a reflexão que as expõe é *analítica*” (Fichte, 1971a, p. 124). O mesmo esclarecimento aparece no artigo *Comparação do sistema exposto pelo senhor professor Schmid com a Doutrina da ciência*, de 1795: “Apenas o procedimento do filósofo é, em referência ao primeiro princípio, *analítico*, mas o procedimento e a ação do eu subjacente à investigação é *sintético*” (Fichte, 1971b, p. 444, nota). Sendo assim, no sistema fichtiano a dualidade metódica – a oposição entre procedimento analítico-regressivo e problemático, e procedimento sintético-progressivo e apodítico – associa-se diretamente ao dualismo metafísico entre o eu individual do pesquisador que investiga o princípio do sistema de filosofia e o eu universal e absoluto que é o fundamento mesmo do sistema do espírito humano. O conflito da razão consigo mesma não é, portanto, superado, mas aprofundado³.

4

No fragmento de Jena (1801/2) denominado *Logica et metaphysica*, vemos Hegel acompanhando de perto o dualismo típico da filosofia da reflexão. Criticidade e sistematicidade absoluta permanecerão dissociadas e darão origem à oposição entre duas ciências com pretensões distintas. À Metafísica cabe o conhecimento especulativo da Idéia e a constituição do sistema da razão pura propriamente dito. A Lógica é uma ciência introdutória⁴ que tem por função efetivar a crítica ao pensar do entendimento: “[...] o conhecimento da razão, enquanto pertence à Lógica, é, portanto, apenas um conhecimento negativo da mesma” (Hegel, 1968, p. 272).

O sistema metafísico proposto por Hegel já constava, nessa época, de uma investigação dos conceitos universais ou categorias pressupostos em todo conhecimento objetivo. Enquanto ciência introdutória, a Lógica deveria tematizar previamente estas mesmas categorias com o intuito não de fornecer um sistema categorial propriamente dito, mas de pôr em xeque um determinado modo de pensar: o entendimento: “O objeto de uma verdadeira Lógica será, portanto, (I) expor as formas da finitude [categorias], e de fato não empiricamente, mas como resultam da razão, todavia roubadas da razão pelo entendimento e aparecendo apenas em sua finitude” (Hegel, 1968, p. 272). Ao revelar as paradoxias do modo de tematização das categorias via entendimento, a obra terminaria não apenas por lançar luzes sobre os limites intrínsecos à filosofia da reflexão, mas ao mesmo tempo deixaria

³ “Sem dúvida, o déficit teórico fundamental da filosofia fichtiana é nunca ter esclarecido satisfatoriamente o status do eu e – se quisermos aceitar um eu supra-individual – a relação entre este eu e as pessoas individuais” (P. Rohs, 1991, p. 127).

⁴ “Acredito que, levando-se em conta apenas o ponto de vista especulativo, a Lógica pode servir como introdução à filosofia, enquanto ela fixa as formas finitas, enquanto ela reconhece plenamente a reflexão e a retira do caminho, livrando a especulação de todo obstáculo” (Hegel, 1968, p. 272-273). Sobre o caráter introdutório da *Lógica* no período de Jena, cf. J.H. Trede (1972, p. 127), e especialmente, K. Düsing (1976, p. 75ss). O problema do encontro de uma ciência com função introdutória ao sistema é nuclear no pensamento hegeliano: a função coberta pela *Lógica* em Jena (1801/2) será ocupada posteriormente pela *Fenomenologia do Espírito*. Mas a questão do início do sistema permanecerá crucial mesmo com a alteração do lugar da *Fenomenologia* no interior do sistema, realizada por Hegel na *Enciclopédia*. Sobre isto, cf. Fulda (1975).

aberto o espaço para uma verdadeira ciência do absoluto ou nova metafísica⁵. Se a Lógica é vista como a ciência da reflexão (externa) e das paradoxias inevitáveis dela resultantes, a Metafísica propriamente dita é a ciência da especulação e do conhecimento da Idéia em sua verdade.

Esta dicotomia é o último fio que liga o pensamento hegeliano ao dualismo metódico da filosofia da reflexão: cortá-lo significará, por um lado, superar dilemas específicos dos sistemas de Kant, Fichte e Schelling, por outro, construir os alicerces de uma tentativa inovadora de conciliar a razão moderna consigo mesma. Em 1807, a *Fenomenologia do espírito* assumirá a função de introdução ao sistema de filosofia e deixará o campo aberto para a unificação de Lógica e Metafísica em uma única obra. A futura *Ciência da lógica*⁶ terá dois objetivos básicos: a) realizar a crítica⁷ à metafísica clássica; b) elaborar um sistema categorial autofundamentado de modo absoluto. Para a consecução destes objetivos, Hegel elabora uma nova concepção metódica. O método não é concebido apenas como o procedimento externo utilizado para a construção do sistemas categorias, mas a logicidade interna ao processo de autodesenvolvimento do sistema categorial ou, em terminologia hegeliana, o *lógico*. Assim concebido, o método contém três dimensões ou momentos: a dimensão abstrativa do entendimento, e as dimensões negativa e positiva da razão. Vemos, portanto, Hegel procurando integrar em uma mesma concepção metódica criticidade e especulação (sistematicidade absoluta). Sendo assim, a construção da nova metafísica e a crítica da antiga metafísica (a *metafísica do entendimento*) são momentos indissociáveis de um mesmo processo dialético.

A *Ciência da lógica* é uma teoria dos primeiros princípios, ou melhor, do primeiro princípio responsável pela organização intrínseca às esferas do ser e do pensamento. Este primeiro princípio somente se revela de modo pleno ao pensamento que pensa a si mesmo, pois apenas nesse ambiente inteiramente reflexivo a Idéia alcança sua consolidação. Ao tematizar a si mesmo, o pensamento engendra um sistema complexo de categorias capaz de tornar explícita a Idéia e todas as suas determinações. Mas o método, o modo como o pensamento tematiza a si mesmo, não é apenas positivo; ou seja, não se trata aqui de proceder dedutivamente a partir de princípios supostos como evidentes, nem se trata simplesmente do engendramento sistemático de um sistema das categorias. O proceder guarda em si um momento de criticidade. Para Hegel, esta criticidade é uma consequência necessária do modo como se manifesta a dimensão abstrativa do entendimento no processo de tematização das categorias. Segundo Hegel, “o pensamento como *entendimento* permanece na determinidade fixa e na diferença de uma [determinidade] diante da outra; um tal abstrato limitado vale, para ele, como algo para si subsistente e existente” (1990d, v. 8, p. 168).

A ação abstrativa do entendimento tematiza cada categoria de modo isolado, sem relacioná-la com outra(s) categoria(s). Ocorre que o sentido de cada categoria depende de sua inserção em uma rede de relações semânticas, em um campo semântico complexo. Hegel defende uma ontologia relacional: toda determinação – e isso vale também para a determinação de sentido – supõe relação. Abstrair certa categoria de sua relação com outra(s) categoria(s) conduz à perda de sentido. A função do momento dialético ou negativo da razão não é propriamente negar a atividade do entendimento, mas levá-la a suas últimas consequências: trata-se de acompanhar a diluição do sentido de certa categoria e a transição necessária

⁵ “A partir desta terceira parte da Lógica, ou seja, o lado negativo ou aniquilador da razão, será realizada a transição para a filosofia verdadeira ou para a Metafísica [...]” (Hegel, 1968, p. 274).

⁶ Para a relação entre a *Lógica* hegeliana e a filosofia transcendental kantiana, cf. K. de Boer (2004, p. 787-822).

⁷ Sobre a *Lógica* enquanto crítica à Metafísica, cf. M. Theunissen (1994).

desta categoria àquela outra cujo sentido lhe é oposto: “O momento *dialético* é o superar-se de tais determinações finitas e sua passagem em seu oposto” (1990d, v. 8, p. 172). Em um terceiro momento, ambas as categorias serão compreendidas em sua relação de condicionamento mútuo enquanto instâncias de uma categoria sintética: por exemplo, “ser” e “nada” concebidas como momentos do “devir”. Desvendamos, então, o último dos momentos do *lógico*: “O *especulativo* ou *positivo-racional* apreende a unidade das determinações em sua oposição [...]” (1990d, v. 8, p. 176).

Este desenvolvimento metódico triádico será reafirmado a cada novo ato de tematização do pensamento pelo próprio pensamento, promovendo a reconstrução racional do sistema das categorias. A cada momento o entendimento é conduzido a seus extremos e se refuta a si mesmo enquanto perspectiva unilateral. Como a metafísica clássica movia-se inteiramente na esfera do entendimento, a crítica ao entendimento é crítica a toda metafísica que não se eleva ao nível do pensamento dialético. A razão critica o caráter unilateral da atividade do entendimento e lança os alicerces para a construção de um sistema da razão pura dialeticamente estruturado. E é a própria razão, enquanto especulação, a responsável pela síntese dialética dos opostos e, ao final da *Lógica*, a responsável pela autofundamentação absoluta do saber. Esse momento ocorrerá com o encontro daquela categoria que não é condicionada – externamente – por nenhuma outra categoria, a Idéia Absoluta.

Temos aqui uma teoria do método que representa a realização plena do projeto moderno de conciliar criticidade e sistematicidade absoluta. A criticidade da razão põe em crise a metafísica clássica e seu modo próprio de tematizar as categorias. A sistematicidade absoluta derivada da estrutura circular da Idéia emancipa a nova metafísica de qualquer pressuposição a ela externa e possibilita a autofundamentação última do saber. Tendo em mente o projeto hegeliano de consumação (*Volendung*) do racionalismo moderno, resta a pergunta: o conceito de razão derivado da perspectiva hegeliana é de fato consistente? A criticidade da razão é de fato preservada no círculo absoluto do saber? Não é verdade que a dúvida legítima pressupõe possibilidade de problematização? Se a *Lógica*, enquanto saber plenificado, abole toda a possibilidade de revisão e problematização, não é verdade que ela exclui de si a dúvida? E se a Idéia exclui de si a dúvida, ela não exclui com isso o momento negativo-racional do *lógico* e resulta incompatível consigo mesma? Uma dialética renovada deve levar em conta esta problemática: o verdadeiro criticismo não pode se tornar refém do dogmatismo, tampouco do ceticismo. Ele precisa se provar como uma posição sustentável intermediária. Mas estas são questões a serem enfrentadas em outra ocasião.

Referências

- AMERIKS, K. 1978. Kant's transcendental deduction as a regressive argument. *Kant-Studien*, 69:273-287.
- DE BOER, K. 2004. Hegel's ontological Logic. *The Review of Metaphysics*, LVII(4):787-822.
- DÜSING, K. 1976. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn, Bouvier. [Hegel-Studien, Beiheft, 15].
- FICHTE, J.G. 1971a. [WI-1794] Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: *Fichtes Werke*. V. 1, Berlin, de Gruyter.
- FICHTE, J.G. 1971b. [Verg] Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre. In: J.G. FICHTE, *Fichtes Werke*. V. 2, Berlin, de Gruyter.
- FULDA, H. F. 1975. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. 2ª ed., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

- HAYM, R. 1962. *Hegel und seine Zeit*. 2ª ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HEGEL, G.W.F. 1968ss. [LM] *Logica et Metaphysica*. In: *G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke*. V. 5, Hamburg, Meiner.
- HEGEL, G.W.F. 1990a. [Diff] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: *G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden*. 2ª ed., V. 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. 1990b. [VGPh] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: *G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden*. 2ª ed., V. 20, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. 1990c. [PhG] *Phänomenologie des Geistes*. In: *G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden*. V. 3, 2ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. 1990d. [Enz] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In: *G. W. F. Hegel: Werke*. V. 8-10, 2ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- KANT, I. 1990. [KrV] *Kritik der reinen Vernunft*. 3ª ed., Hamburg, Meiner.
- KANT, I. 1993. [Prol] *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. 7ª ed., Hamburg, Meiner.
- NIQUET, M. 1991. *Transzendente Argumente*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ROHS, P. 1991. *Johann Gottlieb Fichte*. München, Beck.
- SCHELLING, F.W.J. 1995. [DSPh] *Darstellung meines Systems der Philosophie*. In: *F. W. J. Schelling. Ausgewählte Schriften*. V. 2, 2ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- THEUNISSEN, M. 1994. *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. 2ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- TREDE, J.H. 1972. Hegels Frühe Logik (1801-1803/4). *Hegel-Studien*, 7:123-168.