PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO E DOUTORADO

ANTÔNIO SALOMÃO NETO

A RECEPÇÃO CRÍTICA DO CONCEITO DE COISA EM SI NA *PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES* DE HEGEL

CURITIBA
2022

ANTÔNIO SALOMÃO NETO

A RECEPÇÃO CRÍTICA DO CONCEITO DE COISA EM SI NA *PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES* DE HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, com o fim de obtenção do título de mestrado.

Linha de pesquisa: Ontologia e Epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Federico Ferraguto

CURITIBA
2022

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Sônia Maria Magalhães da Silva – CRB 9/1191

Salomão Neto, Antônio
S173r A recepção crítica do conceito de coisa em si na Phänomenologie des
2022 Geistes de Hegel / Antônio Salomão Neto ; orientador: Federico Ferraguto.
– 2022.
221 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2022
Bibliografia: 215-221

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Fenomenologia. 3. Filosofia. I. Ferraguro, Federico. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

Programa de
PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA
PUCPR

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 209
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Antonio Salomão Neto

Aos vinte e um dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e dois, às 09horas, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Federico Ferraguto, Prof. Dr. Matteo Vincenzo D´Alfonso e Prof. Dr. Mauro Pellissari para examinar a dissertação do mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Antonio Salomão Neto**, ano de ingresso 2020, intitulada A RECEPÇÃO CRÍTICA DO CONCEITO DE COISA EM SI NA PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES DE HEGEL. Após apresentação e defesa da Dissertação, o mestrando foi **aprovado com louvor** pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca confere ao candidato o título de Mestre em Filosofia. A sessão encerrou-se às 10.15 h. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:
Prof. Dr. Federico Ferraguto – PUCPR

Convidado Interno:
Prof. Dr. Mauro Pellissari – PUCPR Participação por videoconferência

Convidado Externo:
Prof. Dr. Matteo Vincenzo D´Alfonso (Universidade de Ferrara – Itália) Participação por videoconferência

Prof. Dr. Federico Ferraguto
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*

Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PUCPR
PUCPR

Dedico esta dissertação à memória de Lineu Mezomo Chagas, meu avô

SOBRE AS CITAÇÕES E TRADUÇÕES DESTA DISSERTAÇÃO

As citações das obras de Hegel seguem o *Werke* da edição disponível pela editora Suhrkamp, reconhecendo o ano de publicação por essa editora e a respectiva página. As citações de Kant seguem a organização e método da Academia. As obras de outros autores são referenciadas pelo texto no original.

As traduções dos textos seguem, quando disponível, as traduções do francês, inglês, espanhol e português, mudando pequenos trechos quando necessário. As demais traduções foram feitas por mim, seguidas de correção pelo professor doutor Federico Ferraguto.

Agradecimentos

Agradecer pelo apoio, pelo carinho, pela paciência e pelo amor de algumas pessoas no decorrer destes dois anos é, sem dúvida, um trabalho muito mais difícil do que escrever esta dissertação. Antes de agradecer, é preciso virar-se para a época na qual ela foi escrita. Época que não é um inessencial, um penduricalho que eu possa desmerecer ou ignorar. No momento que escrevo estes agradecimentos, o número de vidas brasileiras ceifadas pela COVID-19 chega a quase 624 mil. Apesar de todo este ar moribundo, eu agradeço:

A Deus, pois, das muitas vezes que eu pensei que não conseguiria suportar o amargo da vida, Ele me sustentou;

Ao grupo de professores do PPGF da PUC-PR, sempre dispostos;

Ao meu mestre e orientador Federico Ferraguto, que tanto me ajudou e ensinou que seria vão de minha parte buscar palavras para significar tudo isto. Ele é o pesquisador apaixonado que eu quero me tornar um dia;

Ao meu amigo e professor Décio Franco David, por sempre confiar em mim e me apoiar;

À professora e amiga Christina Miranda Ribas, pelo incentivo sempre renovado;

À minha melhor amiga, companheira e esposa Maria Gabriela, pois o amor é compreensivo e suporta muito. “Depois de ter você, poetas para quê?”;

À minha família, em especial, à minha mãe Karine e minha avó Delair. Elas me trouxeram até aqui;

Aos meus amigos Fernando Augusto Micaliski e Guilherme T. Bobeck, por esta jornada de construção de um Hegel *nosso*, que data do ano de 2017. Sou imensamente grato pela nossa amizade;

Aos meus amigos Antônio de Pádua e Daniel Félix (vulgo Niko), pela gentileza, carinho e por tornarem mais fácil importar os livros que compõem a bibliografia desta dissertação;

Ao grupo de estudo sobre Fichte e aos seminários de pesquisa, onde tive a felicidade de aprender filosofia alemã e conhecer os amigos Douglas Langer, Ezequiel Barbosa e Guilherme Felipe, a quem também agradeço;

À secretária do PPGF, Antônia. “Afinal, o filósofo – admirado com as estrelas –, não cede atenção àquilo que está sob os seus pés e cai em um buraco.”;

À CAPES, por ter tornado está pesquisa viável.

RESUMO

Nesta dissertação é sublinhada a recepção crítica do conceito de coisa em si na *Phänomenologie des Geistes* (1807) de Hegel. Então, no primeiro capítulo retorna-se aos estudos do período bernense entre 1795/96, aos estudos frankfurtianos de 1800 e às primeiras obras filosóficas de Hegel no período jenense, a *Differenzschrift* e *Glauben und Wissen*. O escopo geral deste retorno é identificar o horizonte geral da crítica ao conceito de coisa em si: desde o período bernense, Hegel tinha condição de caracterizá-la como elemento do *Bedürfnis der Vernunft*, como um conceito positivo, que permanece com uma carga de exterioridade absoluta frente à razão, ao passo que identificava a razão ela mesma como absoluta. Disto, apresenta-se no segundo capítulo a problemática histórica da coisa em si, perpassando a posição de Kant, Jacobi, Reinhold, Maimon, Beck e Fichte. Isto pois, ainda que Hegel tenha reformulado originalmente as posições críticas dos pós-kantianos, aquilo que aparece nas páginas da *Phänomenologie* não poderia ser feito a despeito destes pensadores. No terceiro capítulo, a recepção crítica que Hegel realiza do conceito de coisa em si na sua obra de 1807 é sublinhada, apresentando uma reinterpretação que Hegel opera no contexto do *Bedürfnis* e que é essencial àquela recepção. É também feita uma breve recuperação da posição dos filósofos pós-kantianos acerca da problemática da coisa em si frente a esta posição de Hegel exposta na *Phänomenologie*.

Palavras-chave: coisa em si; recepção crítica; Phänomenologie des Geistes; Bedürfnis der Vernunft.

ABSTRACT

In this dissertation, the critical reception of the concept of the thing in itself in Hegel's *Phänomenologie des Geistes* (1807) is underlined. Then, in the first chapter, we return to the studies of the Bernese period between 1795/96, to the Frankfurtian studies of 1800 and to the first philosophical works of Hegel in the Jenense period, the *Differenzschrift* and *Glauben und Wissen*. The general scope of this return is to identify the general horizon of the critique of the concept of the thing in itself: since the Bernese period, Hegel was able to characterize it as an element of the *Bedürfnis der Vernunft*, as a positive concept, which remains with a charge of exteriority. absolute against reason, while it identified reason itself as absolute. From this, the second chapter presents the historical problematic of the thing itself, passing through the position of Kant, Jacobi, Reinhold, Maimon, Beck and Fichte. This is because, even if Hegel originally reformulated the positions of the post-Kantian philosophers, what appears in the pages of the *Phänomenologie* could not be done despite these thinkers. In the third chapter, Hegel's critical reception of the concept of the thing in itself in his 1807 work is underlined, presenting a reinterpretation that Hegel operates in the context of *Bedürfnis* and that is essential to that reception. It is also made a brief recovery of the position of post-Kantian philosophers about the problem of the thing in itself in face of this position of Hegel exposed in the *Phänomenologie*.

Keywords: thing in itself; critical reception; Phänomenologie des Geistes; Bedürfnis der Vernunft.

SUMÁRIO

SUMÁRIO 8
LISTA DE ABREVIAÇÕES E SIGLAS 11
INTRODUÇÃO 12
1. HEGEL LEITOR DE KANT 18
1.1 O caminho da crítica de Hegel à coisa em si na PhG: a leitura hegeliana de Kant e a problemática da coisa em si 18
1.1.2 Influência da discussão prática na constituição do horizonte hegeliano: o debate teológico no *Tübinger Stift*, a crítica ao contexto do *Bedürfnis der Vernunft* e à positividade da religião. 24
1.1.2.1 O debate teológico no *Tübinger Stift*: a domesticação teológica de Kant ... 26
1.1.2.1.1 Storr e o princípio da escrita protestante 27
1.1.2.1.2 A posição da filosofia kantiana: entre o supranaturalista e o naturalista .. 28
1.1.2.1.3 A apropriação da posição da filosofia kantiana por Storr e seus seguidores 38
1.1.2.2 O *Bedürfnis* como fundamento da leitura teológica: a posição de Schelling nas *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* 41
1.1.2.3 Recepção da crítica schellinguiana: Hegel e o problema do contexto do *Bedürfnis der Vernunft* 49
1.1.2.3.1 Apresentação da PcR: positividade e o *Bedürfnis der Vernunft* 50
1.1.2.3.2 Apresentação dos *Zusätze*: absolutização da razão 57
1.2 Hegel em Frankfurt: reconciliação e reflexão 61
1.2.1 Fragmento do sistema de 1800: a sentença da filosofia 63
1.3 Hegel em Jena: o absoluto e a coisa em si 69
1.3.1 O escrito da Diferença: guinada especulativa 69
1.3.2 A crítica hegeliana à filosofia kantiana em GuW: a crítica à coisa em si relacionada à afecção, ao saber subjetivo e à crença racional 79
2. COISA EM SI NA FILOSOFIA KANTIANA: RECONSTRUÇÃO E PROBLEMÁTICA HISTÓRICA 90
2.1 A problemática da coisa em si e a crítica de Hegel na PhG: o saber absoluto e a coisa em si 90
2.2 *Dissertatio* e a coisa em si: sintoma de dogmatismo na forma de realismo transcendente ou correlato à espontaneidade do pensamento? 94
2.3 KrV e a coisa em si: desenvolvimento kantiano e hipótese de leitura dinâmica 103
2.3.1 O desenvolvimento kantiano acerca da coisa em si na KrV: uso puro da razão e método da metafísica, incognoscibilidade e pensabilidade 103

2.3.1.1 A coisa em si e o plano geral da KrV: o uso puro da razão e método da metafísica 104

2.3.1.2 A coisa em si na *Estética Transcendental*: a incognoscibilidade 109

2.3.1.3 Incursão sobre a coisa em si na *Analítica Transcendental*: a pensabilidade na diferença entre fenômeno e númeno e a possibilidade de uma leitura dinâmica .. 116

2.3.2 A hipótese da leitura dinâmica da coisa em si 120

2.3.2.1 Coisa em si em sua relação com o fenômeno: o contexto da *incognoscibilidade* e *pensabilidade* 121

2.3.2.2 Coisa em si em sua relação com o objeto *fora de nós*: o contexto do em si..... 122

2.3.2.3 Coisa em si em sua relação com o objeto de uma intuição não-sensível: o contexto da pensabilidade como limite-abertura 125

2.3.2.4 Coisa em si em sua relação com o objeto transcendental: o contexto prático-dinâmico 130

2.3.2.5 Coisa em si e função sistêmica: contexto da oscilação ou do deslocamento como contexto mais geral..... 135

2.4 A problemática da coisa em si ou breve apresentação histórico-filosófica: afecção, contradição e solipsismo 138

2.4.1 A crítica de Jacobi à coisa em si no *Beylage*: contradição da filosofia transcendental 139

2.4.2 A posição de Reinhold no VmV: a irrepresentabilidade e pensabilidade da coisa em si..... 143

2.4.3 A posição de Maimon no VuT*:* leitura imanente e negação da coisa em si. 150

2.4.4 A posição de Beck: gênese imanente da objetividade e sujeito prático 155

2.4.5 A crítica de Fichte: a coisa em si não pode ser pensada, sem deixar de ser si mesma 157

3. A CRÍTICA HEGELIANA À COISA EM SI NA PhG: ABSOLUTO E CONSCIÊNCIA 165

3.1 Hegel e a reinterpretação especulativa do *Bedürfnis der Vernunft*: apontamentos na *Differenzschrift* e na *Vorrede* à PhG de 1807..... 165

3.1.2 Apontamentos gerais sobre a *Einleitung* à PhG: o saber absoluto e estrutura da PhG..... 178

3.2 A recepção crítica da coisa em si na PhG: estratégia e apresentação..... 182

3.2.1 Apresentação da certeza sensível: a certeza do imediato 184

3.2.1.1 A imediatez do objeto da certeza sensível como nota característica fundamental da coisa em si: um coincidir crítico 185

3.2.2 Apresentação da percepção: a coisa e a coisa em si..... 193

3.2.2.2 A experiência da percepção: a dialética entre ser para si e ser para outro 196

3.3 Epílogo: a problemática da coisa em si na PhG de Hegel frente à posição dos pós-kantianos 205
CONCLUSÃO 210
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 215

LISTA DE ABREVIAÇÕES E SIGLAS

Obras de Kant:
KrV – Kritik der reinen Vernunft.

KpV – Kritik der praktischen Vernunft.

KU – Kritik der Urteilskraft.

Obras de Hegel:
PcR – Die Positivität der christlichen Religion.

DS; *Differenzschrift* – Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.

GuW – Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.

PhG – Phänomenologie des Geistes.

Outras obras:
PB; *Philosophische Briefe* – Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus.

Beylage – David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch.

VmV – Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.

VuT – Versuch über die Transcendentalphilosophie.

INTRODUÇÃO

Hegel empreende uma recepção crítica da coisa em si sob uma lente muito peculiar e que também é seu princípio de leitura de Kant: o absoluto. Como nesta dissertação é almejada *a recepção crítica de Hegel da coisa em si na PhG* – por meio do metódo de pesquisa de constelação –, torna-se prudente explorar aquela concepção de absoluto. Por absoluto, sabe-se que Hegel sublinha aquela unidade dialética entre a unidade e a diferença, que ele anuncia pela primeira vez, na forma filosófica, na *Differenzschrift*. Este absoluto é o ser-sobrelevado da oposição, é a dinâmica por detrás da oposição que enseja que ela mesma se sobreleve. Em verdade, o surgimento e sobrelevação da oposição são movimentos livres do absoluto mesmo.

Disto, sabe-se que a oposição em geral é momento do absoluto e nisto não deve ser fixada ela mesma como absoluta. Basicamente, é este fixar que Hegel parece identificar na filosofia kantiana, em especial na coisa em si. Diante disto, no primeiro capítulo buscou-se apontar o que se entende pela ideia de um Hegel *leitor* de Kant: explicita-se o modo com o qual Hegel arquiteta a gênese daquele absoluto e em que medida isto já impactaria a coisa em si. Para tanto, começa-se com um retorno à leitura tübingense de Kant: um retorno ao debate teológico no *Tübinger Stift*. Neste contexto, foi possível ler Kant de uma forma tal que, ao apropriar-se da doutrina dos postulados da razão prática, a teologia dogmática estendia este estatuto àquilo que de modo geral não podia ser objeto de conhecimento aos moldes kantianos. Isto é: os dogmas. É Schelling que em carta de 1795 provocara a atenção de Hegel para esta domesticação de Kant. Não apenas isto, Schelling também escreve nas *Philosophische Briefe* sobre aquilo que na filosofia crítica de Kant permitiria tal domesticação: o contexto do *Bedürfnis der Vernunft*. No mesmo período – com Hegel residindo em Berna – é possível notar como há uma caracterização dos elementos da filosofia kantiana (que pertencem ao contexto do *Bedürfnis*) por meio da *positividade*. Já neste período bernense, Hegel aponta para aquela carga demasiada exterior de alguns conceitos (Deus, unidade entre a felicidade e a moralidade) nomeando-os positivos, heterônomos, que não podem ser (à primeira vista) justificados pela moralidade, autonomia, liberdade da razão, ao passo que considera explicitamente esta última como o absoluto neste mesmo período. Mesmo que não se refira diretamente à coisa em si, é preciso reconhecer que esta independência frente à razão é o traço fundamental da mesma. Através dos estudos práticos bernenses, Hegel já dispunha de uma crítica severa à coisa em si (um elemento considerado, tipicamente,

como teorético-epistemológico): trata-se de um conceito positivo, que não tem seu fundamento na autonomia (pode-se dizer, heterônomo e dogmático).

Em Frankfurt, este absoluto é caracterizado de tal forma que era impossível à filosofia em geral – que Hegel identificava com a filosofia kantiana – exprimi-lo. No escrito de 1800, Hegel nomeia absoluto a ligação da ligação e da não-ligação. Sendo assim, era impossível ao conceito captá-lo, pois o conceito tem como fonte a oposição, sintoma central da *filosofia reflexiva*: sentença que acompanha a filosofia kantiana daqui em diante. Neste cenário, em uma forma de antecipação não filosófica do sistema, Hegel confere à religião a tarefa de captar o absoluto. Isto ela o faz vivendo a experiência religiosa, o amor, a vida. Estes conceitos anti-conceituais tentam exprimir aquela unidade que o conceito em geral, pelo seu aspecto deficitário, não conseguiria. Se a oposição é condição do discurso filosófico, Hegel caracterizava o absoluto, sob a perspectiva deste saber, como um ser fora da reflexão. Nisto, a coisa em si novamente está implicada. O absoluto hegeliano é, e pode se dizer isto desde o período frankfurtiano, um embargo não só à coisa em si, mas também ao em si em geral, entendido como qualquer algo que reste além ou aquém da razão. Contudo, o absoluto ainda não era construído na, para e pela consciência em uma organicidade sistêmica, pois à razão ainda não cabia aquele poder de síntese dos opostos, a especulação. Isto era tarefa da religião.

Quando em Jena, Hegel foi capaz de estruturar uma filosofia especulativa, outra que não aquela enredada no paradigma da reflexão. Na *Differenzschrift*, tem-se a primeira tentativa filosófica de exprimir esta especulação. É também na *Differenzschrift* que Hegel, através da sua compreensão especulativa do absoluto, marca sua posição frente à Fichte, Schelling e Reinhold. Por especulação, Hegel entende a atividade da razão de sobrelevar, sintetizar os opostos – a oposição em geral – e, nisto, construir o absoluto para si, na medida em que este absoluto já está presente como meta. Contra aqueles conceitos que resistem à dinâmica da especulação por serem fixados na oposição, Hegel guarda o direito do absoluto no seu movimento livre de cindir e retornar a ser um. Isto engendra a oposição no movimento absoluto e faz com que os conceitos resistentes à especulação possam ser caracterizados como dogmáticos, aos moldes daquela positividade do período bernense. À coisa em si cabe esta caracterização, sobretudo quando se tem em vista sua oposição ao fenômeno (e, portanto, à faculdade de conhecer) e sua independência radical frente à razão. A implicação entre oposição, finitude, filosofia reflexiva e coisa em si, Hegel a expõe com toda a clareza em GuW. Nesta obra, é possível finalmente entrever o impacto dos estudos práticos no campo teorético: a relação entre crítica à crença prática

racional e crítica à coisa em si. Em síntese, a coisa em si é sintoma de oposição fixada, de finitude, o que resultava, para Hegel, em um ceticismo frente ao absoluto, pois a sua unidade não era exprimida, mas apenas prometida como realizável através da crença prática. Ao ter como perspectiva o absoluto mesmo, Hegel podia identificar na crença prática aquilo que permitiria o acesso da consciência a tal perspectiva. Contudo, na filosofia kantiana tal acesso é vão, pois tudo que há é um absoluto prometido, mas não realizável. A coisa em si tem sua validade na exclusão do direito do absoluto, da unidade que ele mantém no seu movimento de tornar-se seu-Outro.

No segundo capítulo, busca-se antes aquele liame histórico que torna possível alocar Hegel como um interlocutor de Kant naquilo que concerne a coisa em si. Diante disto, traçou-se panoramicamente a problemática da coisa em si, perpassando Kant, Jacobi, Reinhold, Maimon, Beck e Fichte. Com isto, espera-se ter a ocasião de apontar para o desenvolvimento da crítica à coisa em si que historicamente é o subsolo daquilo que Hegel pode propor nas páginas da PhG. A tratativa de Kant começa com uma breve apresentação da *Dissertatio*, elucidando a correlação existente entre o modo de interpretação da doutrina do entendimento e o conceito de coisa em si. Na sequência, o que se almeja é apontar para o imbricamento que existe entre a coisa em si e a concepção do idealismo transcendental presente na KrV, explorando a coisa em si em algumas passagens centrais desta obra. Nisto, é possível notar certo deslocamento do conceito de coisa em si: tal conceito apresenta um movimento, no qual angaria funções estabelecidas por determinados contextos. Então, oferece-se uma hipótese de leitura dinâmica que pode apresentar o conceito de coisa em si neste deslocamento, ao passo que permite entrever algumas críticas a tal conceito. Naquilo que é importante para a crítica hegeliana da coisa em si, a leitura dinâmica oferece a perspectiva do deslocamento de contextos que é análogo aquela passagem de figuras na PhG. Isto é: há uma crítica à coisa em si no primeiro capítulo que a identifica à imediatez; mas há também outra que a identifica com aquela verdade da coisa que não pode ser presente ao sujeito, no capítulo da percepção; isto é: uma passagem entre contextos. A leitura dinâmica da coisa em si é uma tentativa que não é sustentada por Kant na KrV; nem é proibida por ele; ela é permitida, na medida em que a coisa em si é comparável a outros conceitos, nos mais variados contextos (ou pontos de vista, como diz Fichte).

As tratativas da crítica à coisa em si realizadas pelos filósofos pós-kantianos supracitados têm importância para a crítica hegeliana na medida em que se nota a reformulação (original) que Hegel empreende destas críticas. Com Jacobi, Hegel crítica

a crença na intuição sensível e, a partir disto, crítica a admissão de uma dinâmica da afecção e de uma coisa em si. Em Reinhold, Hegel parece identificar as primeiras trincheiras para embargar aquela independência absoluta da coisa em si (ela é o *negativo da representação*), o que para Hegel significaria colocar o ideal da razão como radicalmente exterior a ela. Com Maimon e Beck, é possível a Hegel compreender como a coisa em si, entendida como dado, tem sua explicação no seio da consciência, como seu momento, seu limite, sua passividade. Maimon ainda coloca o contexto do *Bedürfnis* em voga, quando teoriza sobre o entendimento infinito e diz que ele é meta da razão. Contudo, parece ser apenas com Fichte que Hegel encontra aquela radicalidade que ele propõe à coisa em si nas páginas da PhG: a coisa em si, se pode ser pensada, já está fundamentada na atividade da razão, pois o pensamento é sintoma de mediação. Isto é: a coisa em si não pode ser pensada sem que com isto deixe de ser em si, sem que com isto seja mediada, negada enquanto absolutamente independente do sujeito.

Disto, no terceiro capítulo, foi possível apresentar a crítica hegeliana à coisa em si sob aquela perspectiva prática apontada no primeiro capítulo e que envolve a reformulação original de Hegel daquelas críticas apresentadas ao conceito de coisa em si no segundo capítulo: o absoluto (que também é princípio de leitura da filosofia kantiana), como saber absoluto que é imanente e construído para a consciência na PhG. De fato, a PhG é a tentativa de Hegel de apontar que, diante daquelas coordenadas da *Differenzschrift* – o absoluto é desde sempre presente e ainda assim tem de ser construído para a consciência – é no seio do absoluto que a consciência tem seu horizonte. O absoluto é princípio de leitura, tanto quanto já havia sido desde o final do período bernense. Na PhG, enquanto saber absoluto ele é aquilo que inicialmente se postulada prático-teoricamente – a unidade dialética, especulativa entre ser e pensar – e que se mostra como horizonte ao qual a própria consciência torna-se cônscia de pertencer. Sob esta lente é que se nota que na PhG – como sendo a primeira tentativa de apresentar sistematicamente a construção do absoluto para a consciência –, Hegel critica o em si em geral como aquilo que poderia sobrepor o espírito enquanto aquela unidade entre o Si e o Outro. Nisto pode parecer que Hegel abandona o contexto do *Bedürfnis* – o horizonte mesmo da cisão –, o que se mostra não ser o caso, pois o horizonte da cisão é o absoluto ele mesmo.

Decorre disto, que no terceiro capítulo desta dissertação, quando se almeja sublinhar a recepção crítica da coisa em si na PhG, ela é sublinhada como aquela substância que ainda não se tornou sujeito – e apreender o absoluto como sujeito é o *Bedürfnis der Philosophie* na PhG –, refletindo a economia geral da obra de Hegel: é

possível falar em coisa em si apenas quando o paradigma da verdade ainda está no Outro; quer dizer: na seção destinada à *consciência*. Isto parece autorizar uma crítica à coisa em si que se vale da estrutura das três primeiras figuras e que tem sua totalidade no deslocamento destas figuras, enquanto se ressalta o problema do dualismo, daquela substância que ainda não foi reconduzida ao Si. Com isto, a crítica à imediatez pode ser lida como crítica à coisa em si, pois traduz o fato de que a verdade é o puro ser imediato, como aquele em si puro, como algo inexprimível, inefável. Nisto, Hegel parece desde já apontar para aquela unidade dialética entre os princípios de acesso à realidade e a realidade nela mesma, que sublinha que a realidade em si pensável não é absolutamente alheia ao sujeito. Na *percepção*, Hegel parece indicar aquele em si das coisas e que ainda assim seria independente do pensamento ou alheio a ele. Aqui, Hegel aponta com toda a radicalidade a crítica à coisa: ela é um constructo de contradições, um tecido no qual coisidade (o fato de que a coisa é um *também* de múltiplas propriedades) e unidade excludente estão unidas, mas isto a percepção não pode aceitar, pois a coisa em si não contém a negação em si (nega o fenômeno, mas isto é considerado *inessencial*). No capítulo da percepção, todo esforço é para que se entenda a unidade da coisa como relação. Nisto a coisa em si, tendo como traço fundamental aquela sua independência, alheia ao sujeito, é atacada por Hegel como abstração, que ou expressa o extremo de todo coisismo (uma coisa que não está oposta ao sujeito, o que é impossível aos olhos de Hegel), que põe o pensamento puro como um isto, expressando aquela unidade material desprovida de qualquer predicado (a mera matéria); ou é reinterpretada na direção especulativa, sendo o objeto do entendimento *fenomenológico*, o conceito absoluto em si (isto significa ter a mediação em si mesmo, o que já subverte em alguma medida a independência da coisa em si).

Esta compreensão crítica tende a sublinhar que a coisa em si é sintoma daquele dualismo e formalismo que Hegel identifica como elipse do absoluto desde a *Differenzschrift*, perpassando GuW. Por ter como princípio o absoluto, a crítica à coisa em si na PhG pode ser separada em duas frentes complementares: primeira, como Hegel faz questão de ressaltar, a PhG tem a tarefa de apresentar o fundamento do saber. Isto coloca Hegel frente àquela crítica ao conhecimento formulada pelos filósofos pós-kantianos, em especial Fichte. Como o absoluto é a unidade dialética entre ser e pensar (e não uma unidade transcendental, sintética por limitação recíproca dos opostos), não é possível um campo válido à coisa em si fixada na oposição com o fenômeno. Desta perspectiva, Hegel julga a coisa em si como se ela fosse a verdade do mundo apartada

dele. Se assim fosse possível, este saber que sabe o mundo apartado de sua verdade é um não-saber – crítica que Hegel já dirigira a Kant em GuW e que tem um fundo prático baseada na crítica à crença racional prática.

A segunda é uma linha prática, imanente e que também é atribuível à estrutura do absoluto (aquelas coordenadas que são apresentadas na *Differenzschrift*). No desenvolvimento da PhG, trata-se daquele momento da consciência, da presentificação no tempo de uma dinâmica na qual a consciência constrói para si o absoluto. A consciência engajada na experiência faz, ainda que inconscientemente, aquilo que "nós" (leitores filosofantes da PhG) temos a tarefa de fazer conscientemente: sobrepujar, sobrelevar a oposição. Para a consciência engajada na experiência, este movimento soa como se ela mesma desvanecesse e surgisse como algo de novo, o que traduz a passagem de uma figura do espírito à outra. "Para nós", isto denota como cada figura é absoluta, nesta sua relação com o absoluto empreendido na PhG, como um momento determinado deste absoluto. Este fazer especulativo (o fazer de algo que já estava pronto no início, mas que precisou ser feito de novo, para que pudesse aparecer como pronto) embarga a coisa em si: a atividade da especulação põe no ser aquilo que para a consciência natural era impossível, a unidade entre o Si e o Outro e, nisto, a coisa em si aparece como sobrelevada, mediada e como objeto do entendimento fenomenológico.

A recepção crítica da coisa em si na PhG, *o objetivo central desta dissertação*, se encontra, com isto, esgotado: ela é um movimento que perpassa a compreensão do *Bedürfnis der Vernunft* no jovem Hegel, para que com isto se entenda o plano prático que desde o início a coisa em si é julgada; perpassa a compreensão de Kant e a recepção dos pós-kantianos acerca da problemática da coisa em si, para que se possa compreender os caminhos e descaminhos desta problemática; permeia a reinterpretação do *Bedürfnis* presente na PhG; passa pela a compreensão crítica deste conceito de coisa em si no seio da consciência percebente, segunda figura da PhG, *criticada* como abstração e como a coisa fixada que não pode ser compreendida por relação; e termina com sua sobrelevação especulativa, sua *reinterpretação* como conceito absoluto em si, o movimento negativo do e no objeto (isto é, a mediação está no seio do objeto e não fora dele, como era para a percepção) oposto a si mesmo (como mundo das leis, interior da coisa, etc.).

1. HEGEL LEITOR DE KANT

Ainda que o interesse especulativo de Hegel possa ter início apenas entre 1800-1801 – quando ele volta seus olhos para a filosofia teorética de Kant condensada na KrV e que, em tese, começa a criticar a coisa em si –, seria uma pressuposição acreditar que Hegel abandona seus estudos anteriores ao período jenense ou que isto que surge em Jena é independente destes estudos. Isto pois Hegel é leitor de Kant antes de Jena. Verificando sob qual contexto esta leitura se dá, no que se segue é exposto como Hegel desenvolve os princípios daquela crítica à coisa em si presente nas páginas da PhG (como método e estrutura dela) por meio de uma crítica ao em si em geral ensaiada ao menos desde o período bernense. Crítica que revela o *horizonte prático* no qual a coisa em si tem seu primeiro (ainda que indireto) soçobrar: *ela é um elemento positivo*.

1.1 O caminho da crítica de Hegel à coisa em si na PhG: a leitura hegeliana de Kant e a problemática da coisa em si

A tentativa de demarcar a recepção crítica do conceito de coisa em si na *Phänomenologie des Geistes* (PhG, doravante) – em especial nos seus dois capítulos iniciais – envolve uma incursão acerca de como Hegel recepciona Kant; isto é: *como* Hegel *leu* Kant. Esta incursão apresenta duas estações principais: 1) o horizonte do julgamento hegeliano do kantismo em geral – em especial da coisa em si; e 2) a problemática histórico-filosófica no entorno do conceito de coisa em si.

A leitura hegeliana de Kant apresenta condições nevrálgicas que são as bases daquele horizonte: (a) naquilo que é uma coimplicação entre religião, filosofia e que reflete a posição hegeliana no debate no *Tübinger Stift,* a coisa em si é aproximada da estrutura dos postulados práticos – tendo como fundamento o fato de ambos (a coisa em si e os postulados práticos), aos olhos de Hegel, serem elementos do *Bedürfnis der Vernunft*[1] – e, nisto, é identificada como *positiva*, *heterônoma* e *dogmática*; (b) em Frankfurt, a caracterização da filosofia em geral como insuficiente para captar o absoluto, devido ao seu método – a reflexão (crítica ao em si, que atinge a coisa em si, como oposição fixada e vazia) – e com isto justifica ser o absoluto tarefa da religião[2]; (c) em

[1] Esta é a hipótese que guia a incursão acerca dos estudos hegelianos do período bernense. Neste período é que Hegel lança as bases da crítica ao em si, aquilo que ele apresentará com toda a desenvoltura apenas na PhG. As bases desta crítica coincidem com o contexto no qual Hegel crítica o *Bedürfnis*.

[2] Como será visto adiante, este julgamento acerca da filosofia em geral tem como escopo a igualdade considerada por Hegel entre filosofia em geral e filosofia kantiana. Isto pode ser entrevisto em estudos do período de Frankfurt.

Jena, o surgimento da especulação e o seu impacto na oposição em geral (e, portanto, na coisa em si): há uma atividade da razão de sobrelevar a oposição, que aponta na própria oposição sua sobrelevação. A coisa em si é marca da *finitude* e soçobra em dogmatismo, entendido como algo que fica de fora da dinâmica da especulação. Na PhG, a coisa em si é identificada com a *imediatez*, que traduz aquilo que se chamava de positividade.

Contudo, tal leitura hegeliana da filosofia kantiana dispõe de um arsenal de críticas que são reformuladas de forma original e teoricamente inovadora[3] por Hegel. Elas foram *formuladas* por outros interlocutores de Kant como Jacobi, Reinhold, Maimon, Beck e Fichte. Trata-se da problemática da coisa em si, que influencia a leitura hegeliana de Kant (em especial do conceito de coisa em si) como seu horizonte geral, pois Hegel também é um interlocutor desta problemática.

Tal problemática começa quando Jacobi relaciona, em 1787 na sua obra sobre idealismo e realismo – precisamente em *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (JACOBI, 1787) –, o conceito de coisa em si com uma contradição na filosofia transcendental presente na *Kritik der reinen Vernunft* (KrV, doravante), por ser, aos olhos de Jacobi, um conceito de todo contraditório com as lições kantianas. A importância desta crítica é que ela acaba por ser uma síntese dos caminhos de desenvolvimento daquela problemática da coisa em si. Panoramicamente, Jacobi apresenta três linhas de crítica à KrV: 1) há incompatibilidade entre a tese da afecção por uma coisa em si e o idealismo transcendental, pois apenas se conhece representações e, com isto, toda a dinâmica da afecção é incognoscível; 2) não conhecer as coisas em si conduz ao ceticismo (BONACCINI, 2003, p.41-42); 3) como o acesso é apenas às representações, o idealismo transcendental coerente é solipsismo (*spekulativen Egoismus*).

Quando Reinhold marca sua posição nesta problemática da coisa em si (afecção, ceticismo e solipsismo) – em 1789, na sua obra *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (VmV, doravante) – é contra o problema de uma afecção pela coisa em si e o consequente ceticismo que Reinhold se levanta. Defendendo o acesso exclusivo à representação, Reinhold deriva a incognoscibilidade da coisa em si da sua *irrepresentabilidade*. Assim, a afecção ocorreria já no campo da representação e,

[3] O sentido destas reformulações é aquilo que é próprio a leitura hegeliana: o direito do absoluto como princípio fundamental. Isto pode levantar uma suspeita acerca da fidelidade da leitura hegeliana de Kant à filosofia kantiana ela mesma. Neste sentido: GUEROULT, M. Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure. *In :* **Revue De Métaphysique Et De Morale** 38, no. 3 (1931): 413-439, em especial, p. 438. Disponível em: www.jstor.org/stable/40897598.

consequentemente, o objeto que afeta o ânimo do sujeito cognoscente é fenômeno. Entretanto, Reinhold insiste na necessidade de pensar a coisa em si como mera matéria da representação (REINHOLD, 1789, p. 248-249), para salvaguardar-se contra a crítica do ceticismo.

A leitura imanente de Maimon sublinha – em seu *Versuch über die Transcendentalphilosophie* (VuT, doravante) – como esta interpretação da coisa em si, como objeto da afecção ou ainda como pensamento da mera matéria da representação é como um princípio exterior à consciência (MAIMON, 1790, p. 118-119). Aos olhos de Maimon, a coisa em si tem uma função simbólica de marcar o mínimo de racionalidade, como uma *ideia limite* (*a passividade da consciência*) análoga à raiz quadrada de um número negativo (ou aos números imaginários em geral) da Matemática. Isto embarga a possiblidade de haver um princípio do conhecimento exterior à consciência, sendo esta o único princípio válido (sendo, portanto, apenas nela e por ela que se tem a dinâmica da afecção, sendo o objeto desta dinâmica o fenômeno). A coisa em si como o dado exterior e independente do sujeito cognoscente é negada e, com isto, pretende-se se livrar das críticas da afecção e do ceticismo. Como a coisa em si é o menor grau de clareza da racionalidade, isto significa dizer que ela não difere absolutamente da representação (a diferença é de graus de clareza).

Beck defende, no mesmo sentido, que o que afeta o ânimo do sujeito cognoscente é fenômeno. O peculiar da leitura de Beck é que, aos seus olhos, o conceito de coisa em si na razão especulativa tem uma função de salvaguardar a ideia de uma causalidade diversa da fenomênica: o sujeito moral livre frente aos mecanismos naturais (AK. XII, 1797, p. 165 e ss). A função da coisa em si é, ao que parece, muito próxima de um *conceito prático*.

Enfim, também Fichte ao tratar da problemática dirige-se, diretamente, às críticas de Jacobi (FICHTE, 1845; FICHTE, 1992, p. 357). Com o fim de mitigá-las, Fichte aponta para uma possível diferença que não teria sido percebida por Jacobi em sua interpretação: aquela entre o ponto de vista da vida, o empírico, e o ponto de vista transcendental, o filosófico. Diante desta diferença, a coisa em si como algo absolutamente independente do sujeito somente pode valer sob o ponto de vista empírico. Sob o ponto de vista transcendental é possível tornar-se consciente da atividade do eu que está na base daquela atividade do objeto (a afecção). O eu é ativo, mesmo quando não põe algo em si: pondo a atividade no objeto, põe em si a passividade. Com isto, o fundamento do não-eu é a atividade do eu (FICHTE, 1845, p. 170-174). A coisa em si –

como aquele algo radicalmente exterior ao eu, ao sujeito – é negada, pois pensá-la é fundamentá-la no eu.

Hegel, por sua vez, reformula as linhas críticas de Jacobi (BONACCINI, 2003, p. 134) em algumas obras, inclusive na PhG[4]. Com base no princípio que lhe é próprio (o absoluto), Hegel relaciona – em *Glauben und Wissen* (GuW, doravante), texto de 1802 – o problema da afecção por uma coisa em si com aquela crítica que identifica no seio da filosofia kantiana um *formalismo*. O sintoma deste formalismo é solapar a unidade do absoluto (o que imbrica esta crítica àquela de *dualismo*), pois há uma fixação na oposição, desapercebendo-se o direito da unidade do absoluto de ser fundamento da oposição em geral (CARRÉ, 2013, p. 516). Diante do absoluto como princípio (traduzido como a unidade entre pensar e realidade), Hegel pode apontar como a filosofia kantiana é insuficiente para captar tal unidade, pois parte da pressuposição da oposição fixada entre pensamento e realidade empírica (BONACCINI, 2003, p. 133). Como as categorias em nada determinam a coisa em si, Hegel – de modo análogo ao de Jacobi – levanta contra esta última o ceticismo, pois como algo exterior (de todo incognoscível, imperceptível, indeterminável) ao eu, a coisa em si permanece oscilante entre o nada e o visado. Se ainda assim ela é necessária – por exemplo, como pensamento da mera matéria da representação por uma necessidade de fundamento externo à representação – ela é um *postulado*. O peculiar é que, aos olhos de Hegel, o único modo que a filosofia kantiana tem para contornar este ceticismo contra a coisa em si é a *crença prática* (*praktischer Glauben*) – pois ela é que anuncia a unidade da oposição em geral (sustentada pela oposição fixada entre finito e infinito). Ainda que, aos olhos de Hegel, esta unidade transcendental do finito e do infinito seja vazia e inefetiva. Em última análise, o caminho para contornar o ceticismo parece não o contornar de fato.

Hegel se vale da coimplicação entre religião, filosofia e a coisa em si mais de uma vez. Aquela coimplicação que aparece nos tempos bernenses reflete o substrato de uma filosofia da religião que tem em vista uma ligação entre a justificativa da metafísica por meio da ética – aos moldes de Kant – com uma doutrina que toma a razão como um princípio unificador (SIEP, 2000, p. 28-29). Ainda que Hegel use termos como vida,

[4] O ceticismo em relação à coisa em si como visado (*isto sensível imediato*) aparece no seio da certeza sensível na medida em que o visado é inefável. Na dinâmica da percepção, a crítica à coisa em si aparece como algo que Hegel identifica como um ciclo da consciência percebente, ainda que o isto sensível não apareça como absolutamente igual ao visado, pois na percepção ele é universalidade mediada, *coisa sensível*. É uma ótima ocasião para notar que o ceticismo em relação à certeza sensível (a inefabilidade do visado) é constituinte do ponto de partida da percepção, que aceita o isto sensível como *mediado*. Cf. PhG, §§ 117 e ss.

principalmente no fragmento do final do período em Frankfurt, nos *Zusätze* bernenses é a razão, autonomia, que se considera como àquilo que tudo se reconduz, como aquilo que tudo une; a unificação da razão, enquanto atividade de especulação, surge no primeiro livro filosófico publicado de Hegel, a *Differenzschrift*. É na exterioridade à razão, na independência absoluta frente a ela que se encontra a forma da positividade e a coisa em si pode ser tomada como um conteúdo. Isto se torna central quando se tem em mente a requisição ou o *Bedürfnis* da PhG: o saber absoluto, o absoluto exprimido como sujeito.

Sinteticamente, ele é o processo de ordenação da efetividade, enquanto história da cultura. Isto não significa que Hegel seja um pensador sobre a sina do tempo – como um historiador da cultura –, antes o coloca como investigador da interpretação de mundo, que aparece sempre diferenciada para a consciência. O saber absoluto implica uma crítica à coisa em si, de um lado, pois é uma formulação que tenta satisfazer a reivindicação da *crítica ao conhecimento* – como fora formulada por Kant e os pensadores pós-kantianos, precipuamente por Fichte – acompanhada daquela pujante atividade da especulação, que liquefazia a oposição. Com isto, a crítica à coisa em si é ainda mais acentuada: não há, em verdade, algo não espiritual (*Ungeistiges*), pois matéria, extensão, sensibilidade são formas vazias de atividade da razão (formas irrefletidas do espírito). De outro lado, pelo fato de que o absoluto é também ser da unificação, uma reconciliação que autoriza o saber científico e filosófico da convicção religiosa da modernidade – aquela que revela no mundo uma sabedoria sagrada que, para Hegel, tinha um significado desmitologizado (SIEP, 2000, p. 15-17) – e, nisto, embarga a coisa em si como ideal *exterior* (à) da razão – não cognoscível, nos termos de Kant (VAZ, 2014, p. 12).

Ao olhar mais de perto este significado, nota-se que Hegel vira-se contra a interpretação religiosa que estava em voga na filosofia pós-kantiana, seja com a compreensão moral de Deus como fez Kant ou ainda com a posição que sustenta uma teologia da crença, que mantém acessível o sagrado apenas pelo sentimento religioso (como é o caso de Jacobi). Em especial, contra Kant, Hegel questionava o modo com o qual ele privara o sagrado (Deus) do caráter de conhecimento (no sentido forte do termo, apenas o conhecimento da natureza e a análise dos seus pressupostos necessários é conhecimento) (SIEP, 2000, p. 15-17). A contribuição original da religião, da Cristã em especial, e que agrega o progresso da cultura humana, repousa, aos olhos de Hegel, em sistemas de pensamentos que remontam *doutrinas ou dogmáticas* acerca da essência e da atividade de Deus, pois aqui apareceria que o progresso da teologia, como Hegel pretende mostrar, torna possível a ciência da natureza. Isto se verifica na medida em que a natureza

como um organismo em si mesmo organizado não foi compreendida sem o aparato conceitual que remontava àquele progresso (os pensamentos de substância, de sujeito, de finalidade, de autodiferenciação, etc.) (SIEP, 2000, p. 20-21).

Isto autoriza uma justificativa dialética: também o sagrado, Deus, fora compreendido por meio destes pensamentos[5]. A natureza e Deus são presentificações do absoluto cognoscíveis não apenas por meio dos pensamentos, mas – aos olhos de Hegel – nelas mesmas. Ainda que isto seja um processo sempre diferenciado em um complexo contexto de fenômenos interligados, que são as figuras do espírito na PhG. Nestes contextos é que se constrói a regra de interpretação de mundo, na qual se determina aquilo que pode ser objeto (SIEP, 2000, p. 20). A religião tem o conceito absoluto como seu objeto, não apenas como consciência da essência absoluta, mas também a essência absoluta em si e para si mesma (HEGEL, 1986, p. 495). A religião tem um conhecimento do absoluto.

Este conhecimento destacado por Hegel é aquela sabedoria sagrada que a religião comunicara, ainda que de forma representativa, figurativa (HEGEL, 1986, p. 502-503) e que no núcleo tem um saber desmitologizado: o espírito, enquanto conceito que comporta o movimento de tornar-se Outro para conhecer-se e reconhecer-se como o Mesmo com ele (SIEP, 2000, p. 21)[6]. Por ter por objeto o absoluto, a essência absoluta, Deus, a religião, aos olhos de Hegel, pode até ser campo para uma oposição – aquela entre infinito e finito – mas que não se sustenta. A religião é, antes, uma reconciliação absoluta que não deixa nenhum resto fora de si (aquilo que é nomeado positivo, em si e que, na religião, pode ser visto como aquele Deus separado do mundo, como uma unidade transcendente).

O conhecimento do espírito, da dinâmica dos opostos e seu consequente reconhecimento (a sobrelevação da oposição, a reconciliação), realizada no seio da própria PhG, é a aparição do absoluto (nas suas diversas facetas) nomeada e compreendida a partir do *conhecimento* do desenvolvimento científico, religioso, moral

---

[5] Note-se que essa posição marca a posição tardia de Hegel, na medida em que ele busca aquela reconciliação entre o conhecimento filosófico-científico do mundo e o conhecimento religioso. Quando em Berna, durante a reflexão que faz do princípio da religião – como aquilo que torna a verdade da doutrina cristã acessível –, Hegel parece adotar uma posição de um kantiano crítico: ele aceitava que a verdade da doutrina cristã tem um nexo prático, bem como é acessível apenas praticamente; entretanto, tende a caracterizar a doutrina dos postulados como um elemento da exterioridade em geral, como *positiva*, heterônoma.

[6] Hegel na PhG vê na encarnação, vida, morte e reencarnação de Jesus o movimento dialético da essência absoluta que, diferenciando-se de si mesma, torna-se Outro, torna-se finita. Neste movimento, aquela essência absoluta imediata, vem a ser para-si, seu oposto, e reconcilia-se com ele. O espírito santo, como aquilo que representa Jesus na reencarnação, é a santa comunidade da Igreja, que revive seu exemplo e seu amor.

e da constituição do Estado (destacando o aspecto sociopolítico do saber absoluto) no projeto da cultura humana. O contexto total deste conhecimento da dinâmica e dos opostos é a *história* (SIEP, 2000, p. 21), a linha histórica da própria formação da consciência. Nesta formação, o em si em geral é aquilo que é visado como essência, mas que, entretanto, não tem um aparecimento e dinâmica com o seu oposto. A coisa em si é uma forma específica deste mero em si, que é embargada não só pelo conhecimento filosófico-científico do mundo, mas também pelo conhecimento religioso. Como o único objeto de conhecimento é o absoluto (presentificado de acordo com regra de leitura de cada figura do espírito), o conhecimento é o contexto desta presentificação. O saber absoluto – sendo ele uma *reconciliação absoluta* entre o conhecimento filosófico-científico e o religioso, sendo também o princípio imanente à totalidade do desenvolvimento fenomenológico – embarga a coisa em si por ela ser sintoma de *cisão, finitude* e *ausência de atividade da razão* (sintomas que são sobrelevados naquela reconciliação).

A raiz desta crítica é aquela que relaciona coisa em si, postulados práticos e crença prática racional – e que, portanto, fornece as bases da crítica à coisa em si na PhG – remontando à posição de Hegel no debate teológico do *Tübinger Stift*, à crítica à positividade da religião como heteronomia e à crítica ao contexto do *Bedürfnis der Vernunft*. Desde a crítica à positividade (datada do período bernense[7]) – como exterioridade à razão, aquilo que não se fundamenta na espontaneidade absoluta (a autonomia da razão) –, Hegel identifica conceitos que tem esta carga de exterioridade (pode-se incluir a coisa em si) como *dogmáticos e heterônomos*. Esta raiz é um dos ramos centrais da crítica hegeliana à coisa em si na PhG.

1.1.2 Influência da discussão prática na constituição do horizonte hegeliano: o debate teológico no *Tübinger Stift*, a crítica ao contexto do *Bedürfnis der Vernunft* e à positividade da religião.

Quando se trata de uma investigação acerca do horizonte sob o qual Hegel julga a filosofia kantiana, o período bernense é frutífero. Isto pois entre 1793-1796, Hegel faz uma leitura de alguns escritos de Schelling tendo por base a crítica ao contexto do *Bedürfnis der Vernunft*. As críticas hegelianas a tal contexto se iniciam no campo

[7] O estudo do jovem Hegel é marcado cronologicamente de acordo com a cidade na qual ele reside em determinado período. Assim: o período de Stuttgart (até 1788), de Tübingen (1788-1793), de Berna (1793-1796), de Frankfurt (1797-1800) e de Jena (1801-1807).

teológico, por meio daquilo que pode ser considerada a posição de Hegel no debate do *Tübinger Stift*: a crítica à *positividade* da religião Cristã. É com esta crítica, a qual tem um estatuto teológico (em geral), que Hegel desenvolve bases importantes para seu desenvolvimento filosófico.

Neste campo que Hegel critica, com a alcunha do conceito de positividade – na obra intitulada *Die Positivität der christlischen Religion* (PcR, doravante) –, tudo aquilo que na religião Cristã está demasiado apegado a certa arbitrariedade, historicidade, não se fundando na espontaneidade absoluta (autonomia da razão), na moralidade[8]. No que diz respeito à crítica do *Bedürfnis der Vernunft,* ao que parece, Hegel oferece uma posição muito próxima daquela de Schelling nas *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. Nesta obra, Schelling oferece algumas pistas acerca da crítica ao *Bedürfnis*.

Também é nesta ocasião que Hegel pode demarcar o subsolo que sustenta aquele horizonte usado para julgar a filosofia kantiana como *reflexiva* e concebido apenas em Jena, ao menos no que diz respeito à sua forma filosófica[9]. Com o fim de reconstruir esta ocasião (o debate teológico como centro dos estudos bernenses de Hegel), aponta-se para a influência da teologia de C. Storr e o seu princípio hermenêutico, bem como a centralidade do problema de Deus e Sua revelação, como objetos do debate teológico (1.1.2.1.1). Para o modo como a filosofia kantiana compreendeu o problema de Deus, marcando assim uma posição kantiana no debate teológico, na qual se inclui o *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* de Fichte (1.1.2.1.2). Também, para a tensão ocasionada pela interpretação da filosofia kantiana pelos teólogos do *Stift*, ao passo que a aceitavam por meio de apropriações (1.1.2.1.3). Disto, espera-se encontrar o fio condutor que guiará a interpretação daqueles escritos de Schelling e Hegel: na apropriação teológica da filosofia kantiana, o contexto do *Bedürfnis* como aquilo que a possibilitou. Poder-se-á

[8] Hegel parece repetir o pensamento kantiano, presente na *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, acerca da diferença entre fé eclesiástica, também denotada como histórica, e a fé da razão, que tem como fulcro a moralidade. Aqui, pode-se sublinhar que tanto Schelling quanto Hegel, no que tange às suas respectivas posições no debate teológico de Tübingen, permanecem próximos à filosofia kantiana. Ao reconstruirmos tal debate, poderemos notar que a guinada em direção à não redução da filosofia prática à explicação teorética, no debate de Tübingen, inicia-se com Diez. Cf. HENRICH, D. *Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*, In: **Konstellationen,** Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795), Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, p. 191 e ss; também DIEZ, Immanuel Carl. **Briefwechsel und Kantische Schriften** Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790-1792), Hrsg. Dieter Henrich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1997).

[9] O papel da Filosofia e de suas limitações na compreensão hegeliana estão presente de forma clara desde o final do período de Frankfurt, precipuamente no *Fragmento de um Sistema de 1800* (SF, doravante). Teremos oportunidade de analisar este texto quando nos debruçarmos sobre o período em questão.

entrever a importância da reação crítica de ambos nos itens 1.1.2.2 e 1.1.2.3, respectivamente.

1.1.2.1 O debate teológico no *Tübinger Stift*: a domesticação teológica de Kant[10]

O núcleo do debate teológico é a recepção da filosofia kantiana tendo como pano de fundo o problema de Deus e sua revelação aos homens, discussão que põe em foco o princípio hermenêutico da teologia. De uma forma geral, o debate envolve também a consideração sobre a existência de um núcleo *essencial* da doutrina Cristã, gerando algo de periférico, que não é *essencialmente* aquela doutrina. Assim seriam os elementos da fé histórica caracterizada por Kant ou da positividade caracterizada por Hegel[11].

Sabe-se disto também por meio da informação que Schelling oferece na carta a Hegel de janeiro de 1795, dizendo que os teólogos de Tübingen apanham *superficialmente* alguns ingredientes do sistema de Kant e, com isto, produzem poções filosóficas poderosas. O efeito destas é a justificação dos dogmas da teologia por intermédio da filosofia kantiana (HEGEL, 1969, p. 14). Como é que a filosofia kantiana participa do debate teológico? Esta pergunta é uma oportunidade de reconstruir tal debate, ainda que esquematicamente[12], por meio da exposição dos pontos que foram acima citados.

Antes de começar, deve-se lembrar que no espectro geral do debate teológico, Schelling e Hegel ocupam posições tardias[13], isto é, não são iniciadores do debate, mas participam dele na medida em que se contrapõem aos seus interlocutores, sendo estes os formadores iniciais daquele debate.

---

[10] A expressão é de Dieter Henrich: cf. HENRICH, D. *Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*, In: **Konstellationen,** Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795), Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, p. 203. ("[...] *theologische Domestizierung* [...]").

[11] O que se ressalta aqui é o que está presente na oposição entre *crença eclesial, histórica ou revelada* e *crença racional pura*. Curiosamente, essa oposição está presente na análise de Kant, em *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, e na de Hegel, em PcR. Importante sublinhar que ainda que Hegel usasse a autonomia como régua para verificar a positividade, todo elemento positivo da religião poderia, *essencialmente*, ser explicado pela autonomia da razão.

[12] De modo geral, utiliza-se os apontamentos de D. Henrich. Cf. HENRICH, D. *Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*, In: **Konstellationen,** Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795), Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

[13] O interessante do debate teológico é que ele ocorre com base nas primeiras obras do chamado período crítico de Kant (KrV, KpV). Assim, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, de 1793, é um texto intermediário, pois o contexto do debate teológico parece estar estabelecido. O mesmo pode ser dito da posição de Fichte, expressa em seu *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, de 1792. A seguir, é indicado as primeiras vozes do debate do *Stift*, bem como, uma análise incipiente destas obras de Kant e Fichte.

1.1.2.1.1 Storr e o princípio da escrita protestante

Pode-se perguntar a quem remonta ao início do debate. Tendo em vista que se busca compreender como tal debate pôde ser ocasião para a posição de Hegel, pode-se começar remontando à uma constelação de amigos: Niethammer, Süsskind, e Diez[14]. A importância destes pensadores se dá pois cada um, ao seu modo, contribuiu para o desenvolvimento do debate teológico. Aponta-se, aqui, o mais importante para a reconstrução em curso: eles e Hegel e Schelling, todos tiveram Storr[15] como professor de teologia.

A centralidade de Storr não é apenas devido à sua posição como professor. Desde 1789, ele havia tornado conhecida sua interpretação teológica com seu *Über den eigentlichen Zweck des Todes Jesu* (HENRICH, 1991, p. 178). Em síntese, Storr tem por base uma hermenêutica teológica tal que a Sagrada Escritura (revelação de Deus) é vista como de origem e autoridade imediatamente divinas.

Consequentemente, para salvaguardar o sentido da revelação bastava assegurar que não haveria corrupção na compreensão da Sagrada Escritura, garantindo também sua autenticidade. Eis o que Storr sustentava: o princípio protestante da escrita (HENRICH, 1991, p. 179)[16]. Daí o fato da verdade da Doutrina Cristã estar na sequência de texto da Sagrada Escritura na sua *totalidade*. Nenhuma parte é periférica e a revelação é praticamente um núcleo duro dado.

Ora, se assim o é, a razão não tem autoridade central sequer na reflexão para dar sentido à Sagrada Escritura. O sentido desta é imediato, claro e distinto. À razão só cabe um papel balizador e preventor. A confirmação deste sentido, a verdade da Doutrina

[14] Niethammer foi ao encontro de Reinhold, que estava em Jena, no ano de 1790, buscando esclarecimento com relação aos fundamentos da fé. Caiu, junto com Fichte, na suspeita de ateísmo; Süsskind orientou seus estudos da dogmática e exegética até a história da igreja e foi sucessor de Storr, mantendo contato direto com este. Em 1798, Süsskind era professor de dogmática na Universidade de Tübingen; Diez é quem parece ocupar uma posição interessante. Resumidamente, Diez é reconhecido por ser um kantiano radical e que realizou uma ofensiva contra o princípio hermenêutico de Storr. Cf. HENRICH, D. *Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*, In: **Konstellationen,** Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795), Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, p. 191 e ss; também DIEZ, Immanuel Carl. **Briefwechsel und Kantische Schriften** Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790-1792), Hrsg. Dieter Henrich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.

[15] Ele foi um defensor franco do supranaturalismo bíblico e fundador da ältere Tübinger Schule (escola teológica conservadora de Tübingen). Suas visões ortodoxas conservadoras em teologia o colocaram em conflito com os proponentes do Iluminismo, do racionalismo e da filosofia kantiana. Dois dos seguidores mais conhecidos de Storr foram Friedrich Gottlieb Süskind (1767-1829) e Johann Friedrich Flatt (1759-1821).

[16] "[...] *das protestantische Schriftprinzip* [...]".

Cristã, é uma crença que jamais está fundada na razão. Aquele princípio storriano revestido por esta fundamentação da fé para além da razão é o escopo daquilo que foi considerada, no contexto do debate teológico, uma posição supranaturalista[17].

Torna-se mais clara esta posição quando se tem em mente sua contrária, a naturalista. Um naturalista é, no contexto daquele debate, quem considera a verdade da Doutrina Cristã como compatível somente com aquelas da razão. Desta forma, a revelação é, se considerada como algo exterior e dado à razão, preterida em nome do acesso autossuficiente da razão àquela verdade (HENRICH, 1991, p. 181-182).

Aqui, tem-se ao menos um esquema geral daquilo que tem um dos seus pontos iniciais no pensamento de Storr e na sua ampla influência (HENRICH, 1991, p. 173), bem como nos desdobramentos ou objeções de Niethammer, Süsskind, Diez, Kant, Fichte, Schelling, Hegel e outros autores: o debate teológico do *Tübinger Stift*.

1.1.2.1.2 A posição da filosofia kantiana: entre o supranaturalista e o naturalista

Com a intenção de fornecer mais sobre este esquema, pode-se voltar para a filosofia kantiana e sua participação no debate do *Stift*. O que se destaca, aqui, é como Kant compreendeu os problemas que eram objetos do debate teológico. Pretende-se sublinhar a posição da filosofia kantiana no que diz respeito, precipuamente, ao problema de Deus, por meio de algumas passagens da KrV e da KpV[18].

Na KrV, quando trata da questão de Deus, a posição geral de Kant é a insistência de que Deus é uma *ideia*, que não há um objeto que possa corresponder a tal.

---

[17] Daqui, pode-se entrever aquilo que Reinhold aponta nas primeiras cartas de sua obra *Briefe über die Kantische Philosophie*. Além de relatar como o debate teológico foi espinhoso, complexo e infrutífero, Reinhold também nos aponta as diferenças existentes neste contexto entre os naturalistas e os supranaturalistas, inclusive apontando para divergências internas desta última posição. Cf. REINHOLD, K.L. **Briefe über die Kantische Philosophie**, Bd. I, Mannheim, Bender, 1789.

[18] Acredita-se que aquilo que Kant oferece de forma mais aprumada e detalhada no *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, no que tange à *crença racional* e à relação de Deus com a moralidade, já pode ser entrevisto se temos a crítica à compreensão teorética, no contexto da crítica à teologia racional – presente na KrV – somada àquilo que Deus é para a razão prática: um postulado para a realização do seu objeto, o sumo bem. Na *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Deus aparece na sua face de representação religiosa, como o Criador que se agrada com o homem por meio da disposição moral deste. Curiosamente, parece que se agradar a Deus é agir moralmente, há uma certa correlação em como Deus quer que o homem aja, e como ele deve agir, sendo este dever resultado da sua autonomia, da consciência da obrigatoriedade da lei moral. Note-se que, sendo assim, há certa correlação entre Deus e a lei moral: esta última, na dinâmica da razão prática, que funda a acepção religiosa de Deus. Algo muito similar se encontra na publicação de Fichte de 1792. Sobre isto cf. FICHTE, J. G. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Hrsg. Hansjürgen Verweyen. Philosophische Bibliothek, Band 354. Felix Meiner Verlag, 1998, principalmente o §3; LÉON, X. **Fichte et son Temps I**, Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté. Librairie Armand Colin: Paris, 1922, p. 104 e ss.

Consequentemente, não há intuição, tampouco um conhecimento ou compreensão teorética de Deus.

Como *objeto da teologia*, entendido como causa suprema, Ser originário, perfeito em todos os seus predicados, a ideia de Deus extrapola de pronto a *experiência possível* e é apenas *pensada* como realidade suprema, sem que se exija, por isto, um objeto realmente correspondente a ela. Naquilo que tange a este conceito, no campo do conhecimento teorético, não se decide sobre a existência real de um tal ser que pudesse corresponder a esta ideia (KrV A581/582 e B608-609).

Kant considera também a ideia de Deus frente *à investigação da natureza*, do mundo fenomênico. Deste modo, o possível é considerá-lo como fundamento, na medida em que se investiga a natureza de um modo determinado: "[...] para podermos considerar os fenômenos como sistematicamente encadeados entre si, *por analogia* com uma determinação causal [...]" (KrV, A700 B728; grifo meu).

No texto da *Logik*, tem-se que a analogia é uma *inferência da razão*, que não produz um conhecimento assertórico sobre algo (AK. IX, 1923, p. 132-133)[19]. De outra forma, na própria KrV, Kant adverte a mesma impossibilidade do conhecimento assertórico por analogia: ainda que a ideia de Deus possa ser usada para investigar a natureza, *como se* se encontrasse nela uma unidade sistemática e finalística, nem sequer assim há um conhecimento de Deus (KrV, A700/B728).

Contudo, há uma função positiva nesta dinâmica. O proveito já no campo teórico é garantido pela função heurística, relacionada com a sistematicidade e unidade do conhecimento. Esta função heurística pode ajudar a compreender como Kant relaciona as ideias com os princípios reguladores (FERRAZ, 2012, p. 627-657). A natureza dos conceitos da razão, as ideias, é a de representação sistemática do conhecimento (KrV, A686/B714). Quer dizer, a ideia de Deus, como um conceito da razão, não determina em nada os objetos da experiência ou uma relação entre eles. Antes, como é princípio regulador, fortalece o uso empírico da razão (KrV, A680/B708) e o uso legítimo do entendimento.

Consequentemente, o uso legítimo da ideia de Deus no campo do conhecimento teorético tem como objeto a unidade do entendimento (e apenas por meio dela dirige-se ao campo fenomênico) e busca elevá-la a uma unidade ainda mais completa sem violar

[19] Destaca-se §84, no qual Kant caracteriza a analogia como uma ilação da faculdade judicativa. A analogia que está presente na KrV se dá entre a relação das ideias com o mundo fenomênico e alguma outra relação entre fenômenos (por exemplo, a relação causal).

as balizas críticas, postulando apenas como se deve investigar a natureza por meio de uma analogia por determinação causal.

O conhecimento teorético de Deus parece vedado pela própria estrutura da KrV e o uso que se pode fazer dele como fundamento (aos moldes da investigação por analogia) é meramente problemático (KrV, A681/B709). Ainda que não se possa conhecer Deus e nem produzir por meio da sua ideia um conhecimento assertórico do fenômeno em geral, é necessário pensá-lo. Isto ilustra a diferença que Kant aponta entre o conhecer e o pensar.

Esta diferença sublinha que a sensibilidade, como parte constitutiva do conhecimento, não pode estender suas regras ao pensamento em geral. O campo de jurisdição do conhecimento teorético é o fenomênico, que é pensável. Entretanto, isto não faz com que o pensável (númeno) tenha de ser fenômeno, tenha de ser cognoscível. Esta é a lição central da doutrina do númeno negativo. Consequentemente, ainda que Deus não seja cognoscível - pois Ele está para além dos limites da jurisdição da faculdade de conhecer – ele é pensado como númeno[20]. Como são conceitos necessários da razão, são suas ideias.

Consequentemente, um teólogo leitor de Kant poderia, de imediato, considerar que o conhecimento de Deus é inacessível à razão *em geral* e que aqueles que se enredaram na tentativa de conhecer Deus são vítimas de uma ilusão transcendental[21]. Assim, nem sequer seria possível a compreensão pela razão do manifestar de Deus (a revelação). Pois todo manifestar seria de pronto fenômeno e se perderia, com isto, o aspecto noumenal de Deus. Diante disto, se se limita a posição da filosofia kantiana à KrV, ela parece sob algum aspecto, no contexto do debate teológico, ocupar uma posição

[20] Ao que parece, do simples fato de ser pensado como númeno, Deus não pode ser de todo exterior à razão. O ponto central (e que parece ter sido influência para uma primeira interpretação teológica de Kant) é a incognoscibilidade de Deus.

[21] De um modo geral, essa também foi uma posição expressada por Diez. Ele sabia que de acordo com o princípio de Storr o conteúdo da revelação não poderia ser captado pela razão e que seria na autoridade da revelação que a fé cristã teria seu fundamento. Também sabia que o conhecimento, tal como entendia Kant, estava imbricado com as condições da experiência possível, e que nessas condições estava a possibilidade de se concluir assertivamente acerca de um evento a partir de outro dado da experiência. Esta derivação está totalmente excluída da revelação, pois pelo seu conceito mesmo, a revelação parece ser inacessível por meio da reflexão. Além disso, Diez estava consciente da insistência kantiana acerca da relação entre a boa vontade e a crença em Deus, consequentemente, essas críticas a Storr não significam renunciar em geral o acesso à revelação. D. Henrich sintetiza a posição de Diez como a de um naturalista, mas de um modo tal que não admite uma compreensão especulativa ou teorética da revelação. Já com Diez, parece-nos que o naturalismo começa a guiar-se por meio certeza prática ("*praktische Gewißheit"*) irredutível a uma doutrina teorética ("*teoretische Lehre"*). Cf. HENRICH, D. *Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*, In: **Konstellationen,** Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795), Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, p. 191 e ss; também DIEZ, Immanuel Carl. **Briefwechsel und Kantische Schriften** Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790-1792), Hrsg. Dieter Henrich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.

supranaturalista, abrindo um campo de jurisdição para a ideia da autoridade e clareza imediata da Sagrada Escritura, como sustentava Storr. Pois, à razão não cabe um conhecimento assertórico sobre Deus ou a Sagrada Escritura (a revelação). Deus não é um objeto de conhecimento e nem sequer figura como princípio constitutivo dos objetos de conhecimento.

Entretanto, Kant cede coordenadas que sugerem que a tratativa da ideia de Deus não se reduz ao uso regulativo no campo do conhecimento teorético. Quando se atenta à diferença entre conhecer e pensar, pode-se vê-la como uma restrição da faculdade de conhecer que reflete em algo positivo: resguardar o uso prático da razão. Neste sentido, Kant no prefácio da edição B:

> [...] Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, *admitir Deus, liberdade e imortalidade*, sem ao mesmo tempo *recusar* à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentes, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas aos objetos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a *extensão prática* da razão pura. Tive pois de suprimir *o saber* para encontrar lugar para *a crença* [...] (KrV, BXXX).

Desta citação, pode-se notar que é um fruto da admoestação da razão especulativa ao menos a *pensabilidade* do campo prático. Sem esta admoestação, haveria uma confusão entre os limites do campo teórico e do prático, correndo-se o risco de converter tudo em fenômeno[22], alargando a jurisdição da faculdade de conhecer. Também na citação está expressa a ideia de que a admoestação é um suprimir do saber, da razão teorética ou especulativa, para dar lugar à crença (*racional*), à razão prática. Assim, Kant parece relacionar os limites entre a razão especulativa e a prática com os limites entre saber e crença.

A partir desta coordenada, faz-se necessário uma incursão sobre a compreensão de Deus em outro campo: naquele da crença racional prática. Na KpV, Kant pôde imbricar Deus com a dinâmica da razão prática. De início, pode-se realizar um recorte para apontar, especialmente, para a doutrina dos postulados práticos. É aqui que se tem o despontar do conceito de Deus no campo prático da razão. A razão prática chega a este conceito devido ao objeto que ela tem por dever adotar: o sumo bem (KpV, A256).

[22] Interessante notar que neste sentido, a coisa em si teria uma função prática: garantir a possibilidade de um sujeito livre do mecanismo natural. Assim, aquilo que está oposto ao fenômeno é a *pensabilidade* do sujeito enquanto agente moral. Essa interpretação da coisa em si é a posição de Beck. Oferece-se um panorama dessa posição no segundo capítulo desta dissertação.

Este dever funda uma demanda (*Bedürfnis*) da razão prática que conduz entre outros, ao conceito de Deus. Isto é, aos postulados práticos (KpV, A256). Todos eles (Deus e imortalidade) partem do dever, isto é, da moralidade, sendo pressuposições no *modo de considerar prático* (isto é, o que deve ser), dando realidade objetiva às ideias da razão especulativa, justificando conceitos que para esta última estavam em um além (KpV, A238). Diferente da necessidade (*Bedürfnis*) teorética que só conduz às hipóteses para satisfação da razão observadora, a demanda (*Bedürfnis*) da razão prática *pede e admite* a existência de Deus, na medida em que os postulados práticos são condições daquele fazer que é o dever, isto é, do sumo bem (KpV, A258). Em síntese, Deus, que era uma ideia problemática e reguladora para a razão especulativa, tem diante da dinâmica da razão prática uma natureza imanente e constitutiva, pois é possibilidade de tornar efetivo o objeto da ação moral.

Note-se que, ainda que os postulados em geral não possam ser objetos de conhecimento – pois são apenas ideias problemáticas da razão teorética que podem ser pensadas, mas não conhecidas – eles podem ser objetos de uma *crença racional prática*[23]. Esta crença não é um sentimento ou uma espécie de fervor religioso. Ela é o fundamento da admissão voluntária dos postulados, por reconhecê-los como praticamente necessários (como condições do sumo bem). Ela é o modo de representar a possibilidade deste objeto[24]. Ademais, é como alerta Kant:

> Essa crença não é, portanto, comandada, mas se origina de uma intenção moral, na medida em que é uma determinação voluntária de nosso juízo, proveitosa para o propósito moral (comando) e, além disso, concordante com a necessidade [*Bedürfnis*] teórica da razão, a saber, uma determinação de admitir aquela existência e também colocá-la como fundamento para o uso da razão; assim, ela pode hesitar frequentemente, mesmo no caso dos bem-intencionados, mas nunca cair em descrença (KpV, A263).

Então, torna-se clara a posição kantiana: se, por um lado, a crença racional prática é fundamento de uma admissão moral-prática dos postulados – entre eles a existência de Deus –, por outro lado, a crença racional prática é fundamentada na intenção moral, no

---

[23] KpV, "VIII. Do assentimento a partir de uma demanda da razão pura". Ver também DELEUZE, G. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 58-59.

[24] A realização do sumo bem é o que enseja a ideia de um acordo entre as leis da natureza e da liberdade, bem como a doutrina dos postulados práticos. O modo como *escolhemos* pensar a possiblidade do sumo bem, por meio de uma admissão prático-moral de um autor inteligente da natureza, faz com que o modo de representar esta possibilidade seja *subjetivo.* Todavia, esta admissão é meio de promover o que é *objetivamente* necessário, como aquilo que é praticamente necessário. Neste último sentido é que este modo de representação é uma *crença racional prática*, pois é o fundamento daquela admissão prática-moral. Cf. KpV, A263.

dever. A existência de Deus, deste modo, *não* é radicalmente exterior à razão, pois a razão a *acessa* por intermédio de uma dinâmica sua: a demanda (*Bedürfnis*) da razão prática, da qual se teve uma breve exposição. Ademais, aqui não se trata de uma acepção de um Deus religioso, mas sim de um Deus moral.

Deste modo, um teólogo leitor de Kant que considerasse a filosofia kantiana sob a unidade da KrV com a KpV, poderia entender Kant contraposto à Storr, sustentando um acesso da razão à existência de Deus de um modo peculiar: por intermédio da razão prática. Sendo assim, Kant seria, frente ao debate teológico, um naturalista *da razão prática*. Esta é a primeira parte da posição da filosofia kantiana, antes da publicação de Fichte[25] de 1792 e do texto sobre religião de Kant em 1793.

Pode ser oferecido um breve panorama acerca do *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* de Fichte. Como busca-se a posição que a filosofia kantiana ocupa, o escrito de Fichte não pode ser menosprezado. É aqui que se tem uma tentativa de aproximar a doutrina dos postulados do conceito de revelação (BREZEALE, 2014, p. 1-22).

A tese geral do *Versuch* parece ser a justificação racional (em certa medida) de alguns conceitos de escopo religioso, ainda que isto não seja almejado por meio da razão especulativa. Então, Fichte pode ser considerado como um leitor de Kant que de pronto compreende a vedação à razão especulativa naquilo que diz respeito ao conhecimento das ideias.

Disto, foi-lhe possível uma abordagem *prática* do problema de Deus e de Sua revelação. É já no início do seu texto, no §3, que Fichte oferece a ideia de Deus como algo necessário e que se tem que assumir para efetivar o *Endzweck* (BREZEALE, 2014, p. 1-22), aquilo que já foi chamado de sumo bem por Kant (FICHTE, 1998, p. 7-27).

Resumidamente, nos primeiros dois parágrafos da segunda edição do texto, Fichte realiza uma investigação sobre a vontade e como ela é determinada por móbiles. Quanto

[25] O *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* é reconhecido amplamente à época como um texto de posição kantiana. Portanto, vale-se disso para incluirmos, incipientemente, a posição de Fichte junto com a de Kant. Não se busca nenhuma identificação completa entre a posição de Fichte no *Versuch* com essa que já se expôs de Kant na KrV e na KpV ou ainda na *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Contudo, ainda que haja algumas posições discutíveis de Fichte no *Versuch* (considera-se por exemplo a diferença entre conceitos dados à razão e aqueles construídos, entre validade objetiva e subjetiva, na insistência de que os postulados têm validade subjetiva), acredita-se que não há uma contradição entre esses escritos e as posições de Fichte e Kant no debate teológico, pois parece que ambos são naturalistas (*da razão prática*, ainda que por meio de argumentos próprios). Ademais, se se busca a reconstrução esquemática do debate teológico para a compreensão da posição de Hegel, tem que ser lembrado que ele considera o *Versuch* de Fichte como aditivo da má compreensão da filosofia kantiana no *Stift*, por reconduzir à forma dogmática de pensar. Cf. Hegel, G. W. F. **Briefe von und an Hegel,** volume I: 1785-1812. Editado por Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1969, p. 17.

à vontade de um ser racional *finito* (o homem, quer dizer, além de racional, também natural), Fichte nota que ela é passiva frente à natureza (o que indica um limite), já que pode ter como móbile, além da lei moral, também móbiles sensíveis. Assim, parece haver uma hipótese de a lei moral ter uma obrigatoriedade vazia. Isto se deve ao fato de o seu objeto, o sumo bem, não poder ser efetivado pela vontade dos homens, justamente devido à sua passividade frente à natureza. Deste modo, a lei moral obrigaria algo impossível (FICHTE, 1998, p. 7-27).

Apesar desta dificuldade, Fichte não parece seguir o caminho da lei moral para *encontrar* Deus imbricado com ela. Antes, opta por *postular* a causalidade da lei moral em todos os seres racionais (BREZEALE, 2014, p. 4-5), contornando a dificuldade. A exigência desta causalidade é uma independência radical frente aos limites naturais dos seres racionais finitos. Quer dizer: há causalidade moral, porque há, ainda que se encontre obstáculos na sua efetividade[26]. Desta causalidade postulada, pode-se dizer que ela é noumenal, que não é a necessidade das leis naturais, mas sim a causalidade de um ser livre e que ainda assim *gera efeitos sensíveis*, na natureza. Eis o primeiro postulado da razão prática.

A partir disto, neste primeiro postulado, Fichte já orienta a reflexão para o próximo. Quer dizer: para que a causalidade da lei moral tenha efeitos na natureza, tem-se que entrever que ambas são separadas por um abismo. Nisto, o *Versuch* parece lidar com questões da terceira antinomia da KrV e com a KU, afinal o primeiro postulado parece apontar para um fundamento *suprassensível* comum entre a natureza e a liberdade, uma unidade ou um coincidir entre estas esferas, que permite a efetividade que está envolvida na causalidade da lei moral. Eis o segundo postulado: se tem-se que garantir a efetividade daquela causalidade moral (livre) na natureza, o fundamento comum entre as esferas é o "*autor moralmente perfeito da natureza"* (BREZEALE, 2014, p. 4-5). Isto é: Deus[27].

---

[26] Aqui, pode-se inclusive apontar que o motor da reflexão é a espontaneidade absoluta, pois para postular tal causalidade não se tem um *dado*.

[27] Nesse sentido, cf. Ferraguto, F. *Fichte, Kant e l'orientarsi nel pensare*. In: **Revista de Filosofia**, c.s., volume 41, nº 2, 2016, p. 267-285. Destaca-se principalmente p. 273-274, quando Ferraguto sublinha que as representações que são advindas da intuição da liberdade não implicam a existência de um objeto externo, mas são antes produtos da consciência na sua atividade autorreflexiva, guiada pela espontaneidade absoluta. F. Ferraguto se refere e sublinha exatamente à representação do justo, usada por Fichte como correlata a Deus, ao passo que reconhece nele o juiz de todo ser racional, como se verifica quando se analisa as definições da razão prática ao conceito de Deus. De toda forma, apenas se chega a essa representação de Deus por meio da espontaneidade absoluta.

Como é perfeitamente moral, Deus é o sujeito no qual a vontade é imediatamente determinada pela lei moral. Nele, não há móbile outro que esta lei ou passividade frente à natureza. Sendo autor da natureza, Deus parece refletir uma harmonia ou coincidir entre estas esferas: causalidade moral e efeito sensível, pois Nele não há limitação física. Se se admite que tem de haver uma causalidade efetiva da lei moral (enquanto efeito sensível), tem que se admitir com o mesmo estatuto a existência de Deus, pois Ele é quem garante o coincidir entre as esferas. Fichte também cede algumas definições que a razão prática estabelece no conceito de Deus[28]. Ainda, cabe o alerta de que Deus não é autor do efeito sensível da causalidade moral dos seres racionais finitos. Ao contrário, Ele é apenas o juiz-garante de condições de possibilidade destes seres efetivarem sua finalidade moral (BREZEALE, 2014, p. 8-9)[29].

Tem-se, então, o contexto da religião revelada. Deus terá sua manifestação em uma acepção religiosa, o que permitirá entrever como a posição de Fichte pode, ainda que tenha uma construção e detalhes próprios, ser considerada como uma posição kantiana no contexto do debate de Tübingen.

Fichte compreende a finalidade da religião em geral de modo peculiar: educação da humanidade em direção ao comportamento moral[30]. Neste contexto, a concepção de Deus é um norte para o ser racional finito que está mergulhado em um misto de móbiles sensíveis, podendo, com isto, fracassar em efetivar a finalidade moral. Isto sublinha como, ainda que seja no contexto da religião revelada, Deus na sua acepção religiosa não deixa de ser moral. A acepção religiosa de Deus está fundamentada na moral, no dever que está imbricado com aquela demanda (*Bedürfnis*) da razão prática. Se o ser racional finito pode fracassar, há um movimento no qual a autonomia da razão é transferida e

[28] A primeira classe apresenta Deus como a santidade mais perfeita, na medida em que, como vimos, a lei moral apresenta-se como plena e imediatamente observada Nele. Com isso, o sumo bem – o agir perfeitamente conforme à lei moral – tem em Deus uma manifestação. Esta classe de determinação considera Deus segundo ele mesmo. Por isso, este Deus tem de ser moral. A segunda classe, por sua vez, apresenta Deus como soberano moral do mundo, na medida em que, como vimos, Deus não sofre limitação alguma pela natureza. Além disso, por ser o único ser perfeitamente moral e fiador da justa proporção entre felicidade e virtude com respeito ao ser racional finito, Deus é considerado como legislador, juiz e sentenciador do todo espírito racional. Esta classe de determinação considera Deus segundo o efeito Dele em outros seres morais.

[29] Como traço de diferença com a KpV, pode-se sublinhar que no *Versuch* Fichte opta por, ao compreender os postulados como condições para os seres racionais finitos, um estatuto diferente aos postulados: apesar de serem universalmente válidos, o são em relação à subjetividade. Isto pode oferecer uma segunda via de interpretação acerca do motor da reflexão no *Versuch*. Se pode haver uma diferença radical entre sujeito e objeto, a crença nos postulados pode ser apenas heautonomia e pressupor o *dado*.

[30] Há aqui um traço que remete à influência de G. E. Lessing em Fichte. Cf. VERWEYEN, H. Fichte's philosophy of religion**.** In*:* **The Cambridge Companion to Fichte**. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 273-306.

personificada como exterior à razão, como um Deus moral (fora do sujeito). No *Versuch*, Deus é também fundamentado na razão prática e imbricado com os *desejos* do coração (LÉON, 1922, p. 101-105), envolvido (naquilo que é Sua revelação) numa justificação por meio do desejo (*Wunsch*).

Quanto ao conceito de revelação, o que se pode sublinhar da argumentação de Fichte é como há uma tentativa de justificá-lo unicamente por meio de um fundamento prático, reconduzindo tudo à capacidade de saber-se livre do sujeito prático. Se alguns seres racionais finitos podem fracassar e necessitam de um móbile sensível, a revelação é um auxílio que os alertam sobre a lei moral e à capacidade de serem livremente a ela submissos. Com isto, ainda que a revelação – entendida como esta manifestação suprassensível na natureza, no sensível, que é vista como manifestação divina – possa ser em alguma medida justificada por meio da razão prática, no final das contas ela não pode cooperar em nada além deste alerta à moral (BREZEALE, 2014, p. 11-12).

Em síntese: 1) do ponto de vista religioso, já que o ser racional finito não se encontra na plenitude da sua disposição moral, a revelação de Deus pode ser vista como a manifestação de uma ação supranatural e divina; 2) mas, do ponto de vista moral, o homem pode justificar racionalmente uma parte desta revelação, por meio do reconhecimento da ordem moral como distinta da ordem da natureza, superior a esta e que ainda assim não a contradiz (LÉON, 1922, p. 110). Como o viés é prático, qualquer juízo teorético sobre a revelação permanece problemático.

Cabe ainda sublinhar que Fichte insiste em uma diferença entre a crença nos postulados práticos propriamente e aquela que está relacionada com a *interpretação prática da revelação*. Como o campo de jurisdição desta última é em relação a alguns seres finitos – aqueles que de algum modo necessitam de um móbile sensível, para os reconduzir à moral –, isto significa que a crença na revelação não é necessária como aquela dos postulados (BREZEALE, 2014, p. 14)[31]. Consequentemente, a validade da representação é particular, sendo ela imediata e incomunicável (o que ajuda a entender o motivo da revelação ser *em parte* compreendida).

A posição kantiana tardia perpassa também pelo escrito sobre religião que Kant publica em 1793. Kant imbrica a crença racional no *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RGV, doravante) de modo singular. A dinâmica da crença racional se dá com a ideia de um homem agradável a Deus, com a ideia da realização comunitária

[31] O termo para expressar a crença na revelação é *Wunsch* e não *Glauben.*

do sumo bem, com a retirada do homem do egoísmo moral e com tantas outras. Contudo, a reconstrução em curso não se foca nisto. Antes, procura-se algo mais simples: a diferença entre crença eclesial e crença racional[32]. O núcleo que interessa é: a crença eclesial é fundamentada em um aspecto histórico, em fatos relacionados à revelação histórica de Deus e até onde sua influência consegue chegar. Por sua vez, a crença racional é fundamentada pela moralidade, e pode ser tida como a única que é uma simples crença da razão, comunicada por uma convicção ou admissão (AK. VI, 1923).

Nesta crença racional há uma primazia da autonomia, o princípio pelo qual a religião é acessível à razão. Por meio da moralidade, como já era possível entrever na KpV, há aquilo que se chama justificativa moral da existência de Deus, na qual Ele está imbricado com a razão prática. Consequentemente, *os milagres, os dogmas* ou qualquer premissa da Doutrina Cristã que não é reconduzível à moral são comunicados através e dependem tão somente de uma *crença histórica*. Sublinha-se que não há, por parte da posição kantiana, qualquer intenção em validar dogmas filosoficamente.

Esta crítica é como um filtro para os elementos da religião. Pode possibilitar um uso que aponte uma parcela periférica, *positiva*, que escapa à essência moral (autonomia) que é o contexto e núcleo da Doutrina Cristã, tal como é interpretada pela posição kantiana. A crença (*racional prática*) nos postulados práticos é necessária, universal e objetiva ou subjetivamente válida, dependendo se se tem Kant ou Fichte em mente. Ambos concordam que há um princípio hermenêutico prático no que tange à ideia de Deus e Sua revelação. Parece que nenhum deles autoriza a extensão da estrutura dos postulados à totalidade daquilo que é *teoreticamente incompreensível* na Doutrina Cristã. Basta atentar à *revelação*, que não é, especificamente, correlata a uma crença racional necessária e universal, mas apenas a um *desejo do coração*.

Isto é importante para que se possa entrever que a posição de Schelling e de Hegel não é oposição à posição kantiana, ainda que Hegel afirme que Fichte tem um modo de pensar dogmático (HEGEL, 1969, p. 17) no *Versuch*. Pois, como foi apontado, neste texto de Fichte, Deus e Sua revelação estão imbricados em uma dinâmica da razão prática. As críticas de Schelling e de Hegel são à apropriação feita pelos teólogos do *Stift*.

[32] Explica-se os motivos: 1) esta diferença torna ainda mais clara a posição kantiana, pois permite sublinhar como, ainda que sob aspecto religioso, Deus relaciona-se com o homem por intermédio da moral. Quer dizer, Sua revelação tem um fio condutor *prático*; 2) como a finalidade é encontrar a posição de Hegel no contexto do debate teológico, torna-se importante esta distinção, já que Hegel faz uso dela (conforme o item 1.1.2.3.1 – Apresentação da PcR: positividade e demanda da razão).

1.1.2.1.3 A apropriação da posição da filosofia kantiana por Storr e seus seguidores.

Se se compara aquilo que foi exposto nas páginas acima, então se pode entrever um contexto no qual a posição kantiana se opõe à hermenêutica de Storr (HENRICH, 1991, p. 178 e ss). Aqui, o que se pode apontar é o contexto geral de uma oposição *momentânea* entre a posição de Storr e a kantiana.

Fato é que a filosofia kantiana ocupava uma posição central no debate da *Aufklärung*, convertendo-se no representante desta razão por excelência (TAVOILLOT, 1995, p. 263)[33]. Se se tem em vista como Kant entende a religião sob o contexto da primazia da autonomia, então se nota como todo o simbolismo da dogmática de Storr fica prejudicado. Para que isto possa ser sublinhado, atenta-se a um exemplo central: a crucificação e morte de Cristo (*satisfactio vicaria*) (HENRICH, 1991, p. 183) com o fim de salvar a humanidade dos pecados. Se o princípio storriano sustenta uma autoridade e clareza imediata da Sagrada Escritura, então isto significa: o sacrifício do cordeiro santo, em nome de terceiros pecadores; a terceirização da responsabilidade do ato que não condiz com a razão da *Aufklärung* ou com a posição kantiana fundamentada na autonomia da razão[34].

Em síntese, pode-se dizer que há um mal-estar gerado pelo princípio hermenêutico de Storr: ele conflita diretamente com os desenvolvimentos da sua época *em esclarecimento*, bem como aqueles que são oriundos da filosofia (HENRICH, 1991, p. 186). Assim, está reconstruída a oposição geral que interessa: entre o princípio da autoridade e clareza divina e imediata da Sagrada Escritura, sustentado por Storr, e o princípio da autonomia da razão (que acessa Deus por uma via prática), sustentado pela posição kantiana. Ambos os princípios como fundamento da religião em geral – e mais especificamente naquilo que tange à sua hermenêutica.

Contudo, se é como Schelling alertou para Hegel em carta supracitada – que o resultado da leitura da filosofia kantiana no *Tübinger Stift* é a justificação dos dogmas da teologia por meio da filosofia kantiana –, tem-se que sublinhar certa apropriação feita por Storr e seus seguidores. A pergunta tem de ser em direção a como conciliar este simbolismo, no qual Cristo assume a responsabilidade dos atos de toda a humanidade, com a autonomia da razão.

---

[33] Ao que parece, a posição de Kant é um motivo para a decisão de Jacobi em criticá-lo. Esta argumentação é explorada no segundo capítulo desta dissertação.

[34] No simbolismo da crucificação há uma clara contraposição com o princípio moderno da punibilidade. Há uma violação do princípio da pessoalidade da pena: a pena não poderia ultrapassar a pessoa do autor dos atos que se buscam responsabilizar.

Com o fim de apontar tal apropriação, tem-se que sublinhar o nome de Johann Friedrich Flatt. Foi ele quem abriu vias de contato entre a dogmática da posição storriana e a posição kantiana. Em seus escritos, Flatt criticava alguns aspectos da posição kantiana, ao passo que também sustentava um mínimo de abertura à posição naturalista (no contexto do debate teológico) para garantir o espírito do princípio storriano (HENRICH, 1991, p. 188-189).

Para R. Pozzo, Flatt é um dos principais mediadores entre Kant e o jovem Hegel (POZZO, 1989, p. 95 e ss). Ele resume a crítica de Flatt a Kant destacando que, no que tange à dedução transcendental, Flatt não creditava ser ela capaz de justificar a realidade objetiva e via na prova moral da existência de Deus, que aparece na forma de postulado na KpV, uma possibilidade de ateísmo. Parece que aos olhos de Flatt, uma abertura à existência de Deus por meio da razão conduz a um *subjetivismo radical* correlacionado ao ateísmo (POZZO, 1989, p. 96). Ainda que permeada de crítica a Kant, a ideia de Flatt de que um mínimo de naturalismo era necessário foi uma espécie de caminho para a metodologia crítica adentrar na teologia. Esta ideia impactou de forma decisiva como a posição kantiana pôde ser apropriada. Nesta linha foram os escritos de Stäudlin e Niethammer (HENRICH, 1991, p. 190).

Se a filosofia crítica encontrara um caminho para ser influência à teologia, então Storr e seus seguidores não puderam ser indiferentes a tal. No papel de professor, Storr foi arrastado para o contexto da discussão kantiana, contexto o qual seus alunos – destacam-se, Schelling e Hegel – já estavam (HENRICH, 1991, p. 203). Então, a oposição geral e momentânea entre Storr e a posição kantiana, entre a autoridade divina e a autonomia da razão, tem que ser sintetizada. É esta síntese que responde sobre a apropriação da posição kantiana pelos teólogos do *Stift*.

O aspecto geral da síntese se dá no campo prático. A ponte entre os opostos, sua razão de referência, é aquilo que permite o acesso da razão a Deus e, em certa medida (na medida moral), à Sua revelação: a dinâmica prática, precipuamente os postulados práticos. Entretanto, não sem certa "mudança", já que no modo da KpV, poderiam resultar em mais malefícios que benefícios à dogmática teológica (como Flatt já apontava, o ateísmo).

Ainda que a posição kantiana garanta alguma distinção da crença na doutrina dos postulados e aquela da revelação ou sustente que o viés da compreensão de Deus é moral, houve uma leitura que se valeu da doutrina dos postulados práticos para estender este estatuto àquilo que poderia ser dito *positivo, histórico, dogmático* no seio da teologia;

estender o estatuto de postulado prático àquilo que era *incompreensível teoreticamente*: os dogmas em geral. Eis a "mudança" operada na doutrina dos postulados práticos da razão. A sustentação do argumento é feita por meio de uma espécie de "dedução" da validade dos dogmas da Sagrada Escritura. A Igreja e os sacramentos (Cristandade) podem ser vistos como essenciais para manter o Cristianismo, que por sua vez tem sua base na e que ensina a humanidade rumo à moralidade. Então, deve-se manter um para manter-se o outro. Sublinha-se o mais importante: há uma justificativa da Cristandade por meio da posição kantiana e pode-se olhar espantosamente para uma harmonização entre a autonomia da razão (Kant) e o princípio da autoridade da revelação (princípio protestante da escrita, Storr) e a Igreja (HENRICH, 1991, p. 202).

Como foi visto, esta não é a posição kantiana, a qual pretere a crença positiva, histórica, revelada, em nome da crença da razão pura, prática. Ainda assim foi possível, aos olhos de alguns teólogos (caso de Storr – depois de sua mudança de posição, ao aglutinar sua posição à filosofia kantiana – também de Flatt) ler a posição kantiana de modo tal que ela autorizaria, ao reduzir as pretensões da razão especulativa e limitar a *faculdade de conhecer*, um certo despotismo da verdade revelada sobre a razão. Se a razão se curva à crença nos postulados, tudo que a filosofia kantiana mostraria é exatamente aquilo que a teologia dogmática buscava justificar (a claridade e autoridade da Sagrada Escritura na sua totalidade). Tudo que se fazia necessário era a "mudança" na doutrina dos postulados práticos.

Esta "mudança" opera como horizonte para a posição kantiana. Ela foi interpretada de modo que nela não há prova da existência de Deus que não seja a crença, uma escolha em *acreditar*, com o fim de atender à demanda. Se a doutrina dos postulados práticos, aos olhos dos teólogos dogmáticos, não ensina outra coisa que a *escolha* em acreditar em Deus – a admissão prática –, os teólogos viam nisto uma oportunidade de convergência. Não há prova da existência de Deus, Ele e a *revelação* (Sagrada Escritura) são *apenas* objetos da crença (VACCARI, 2010, p. 175), o que poderia garantir a autoridade clara e imediata que sustentava o princípio hermenêutico storriano.

A posição kantiana é apropriada para justificar o todo da Sagrada Escritura, inclusive sua parte histórica e pôde ser usada para fundamentar a hermenêutica dogmática e em certa medida storriana[35]. Isto se traduz na ideia de justificar "a positividade da

[35] Não podemos deixar de notar, como Schelling o fez, que esta interpretação da filosofia crítica por parte dos teólogos é rasa. Ela desconsidera que o assentimento prático é fruto da autonomia. Assim, a *crença* é *racional*, isto é, fundada na razão no seu uso prático, originada de uma intenção moral, tendo em vista

religião cristã" por meio da doutrina dos postulados práticos. Em síntese: uma "[...] domesticação teológica [...]" (HENRICH, 1991, p. 203) da posição kantiana.

Consequentemente, Schelling é muito astuto em apontar em carta já mencionada para Hegel: "[...] [t]odos os dogmas possíveis já estão estampados como postulados da razão prática, e onde nunca são suficientes provas teórico-históricas, ali a razão prática (tübingense) rompe o nó [...]" (HEGEL, 1969, p. 14). Neste sentido, pode-se apontar que os projetos de Schelling e de Hegel têm uma das suas ocasiões nesta crítica à leitura que os teólogos do *Stift* fizeram da posição kantiana, precipuamente no que tange à doutrina dos postulados práticos[36]. Quanto ao projeto de Hegel, pode-se dizer que é, ao menos, uma verificação nessa ilação feita pelos teólogos de que a filosofia kantiana atestaria, ao tratar dos limites da faculdade de conhecer, uma tutela da razão por verdades reveladas, por uma crença histórica ou uma teologia dogmática.

A crítica à doutrina dos postulados práticos presente nos escritos de Hegel deste período tem de ser lida, ao menos em um primeiro momento, tendo em mente como ela foi apropriada e o que dentro da própria posição kantiana sustenta a possibilidade daquela leitura dos teólogos: os postulados práticos e o contexto do *Bedürfnis der Vernunft*. Isto guia Schelling e Hegel, conforme se atesta a seguir.

1.1.2.2 O *Bedürfnis* como fundamento da leitura teológica: a posição de Schelling nas *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*

A investigação das *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* tem como horizonte a posição de Schelling e Hegel frente ao debate teológico, que se apresentou acima. Schelling tinha sido capaz de entrever no diálogo de recepção da posição kantiana feito pelos teólogos do *Stift* uma tentativa de perverter o próprio projeto crítico. Contudo, tal perversão não poderia ser totalmente exterior à filosofia kantiana.

---

aquela sua demanda. Este quadro conceitual não autorizaria o pretenso despotismo da verdade revelada sobre a razão (heteronomia), algum tipo de tutela daquela sobre esta ou algum tipo de submissão desta àquela.

[36] É K. Düsing quem afirma que é na busca por uma posição nesta discussão sobre a doutrina kantiana dos postulados que os primeiros idealistas constituíram seus primeiros projetos filosóficos. DÜSING, K. Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels. In**: Das älteste Systemprogramm**. Hrsg. von R. Bubner. Bonn. 1973 (Hegel-Studien. Beiheft 9), 53-90. Neste mesmo texto, K. Düsing ressalta o problema da harmonia entre felicidade e moralidade, sublinhando o modo como Schelling compreendeu o conceito de felicidade, excluindo dele a felicidade empírica. Assim, a felicidade seria apenas bem-aventurança, exercício pleno da liberdade absoluta, elevação ao Eu absoluto. O mesmo destaque à doutrina dos postulados aparece em SIEP, L. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes.** Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes", Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 25.

Consequentemente, cabe a busca por um sintoma imanente a tal filosofia e que possibilitasse a leitura realizada pelos teólogos. Aos olhos de Schelling, havia na filosofia kantiana – no trato da relação entre razão teórica e prática – um risco muito peculiar. Ao avalizar a ideia de que há um *Bedürfnis der Vernunft*, Kant daria muita margem à interpretação dos teólogos.

Para Schelling, o problema pode ser resumido no fato de o contexto geral de uma demanda pedir a ideia de uma certa limitação da razão, que é ocasião e fundamento da demanda. O limite da razão, sua insuficiência, enseja a demanda, aquilo de que necessita a razão. Desta necessidade, tem-se um interesse da razão que traduz aquela demanda. Isto poderia ser visto como se à razão faltasse algo que lhe é de todo exterior.

Ao revestir os dogmas sob o estatuto de postulados da razão prática, os teólogos ofereceram uma leitura que ressalta o perigo inscrito no contexto do *Bedürfnis*. Por isto, este contexto é, aos olhos de Schelling, aquilo que permite que o risco ao projeto da filosofia kantiana seja imanente ao modo como Kant a estruturou[37]. Sobretudo nas *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, é este contexto geral da demanda da razão que é posto em suspeição. Este é o fio condutor da apresentação do texto schellinguiano que ajuda a entender como Schelling e Hegel se posicionam sobre o debate teológico[38], e assim, como a discussão prática contribui para a recepção crítica da coisa em si.

Mesmo sendo clara a centralidade que a demanda (*Bedürfnis*) da razão prática possui para Schelling[39], isto não exclui a da razão especulativa, teórica. Afinal, Schelling diz que o contexto *geral* do *Bedürfnis der Vernunft* está em suspeição. Schelling parece ter uma estratégia que põe luz sob o modo imbricado da ligação entre o interesse especulativo e o prático.

As ideias enquanto representações de uma unidade sistêmica do conhecimento (KrV, A686/B714) não podem ser objetos dele. Contudo, ainda são hipóteses que

---

[37] Cabe ressaltar, ainda, que isto não é, para Schelling, o que é o projeto crítico. Schelling não diz que esta é a interpretação de Kant sobre o projeto crítico, mas sim que esta é imanente ao projeto crítico e que pôde ser realizada pelos teólogos que à época lecionavam no *Stift*.

[38] A apresentação do texto de Schelling, que é feita a seguir, mitiga a centralidade da discussão entre as diferenças do dogmatismo e do criticismo, sua compreensão da KrV apenas como *cânon* e a discussão do spinozismo como o sistema dogmático perfeito. Esta mitigação é em função da centralidade que a suspeição do contexto da demanda da razão tem frente aos nossos objetivos.

[39] Por isto, nas PB, Schelling discute a função dos postulados e da felicidade póstuma em proporção à virtude, temas característicos da KpV de Kant. A crítica de Schelling à doutrina dos postulados pode ser resumida na compreensão de que esta é um elemento do contexto da demanda da razão. Os postulados práticos também impedem, por serem exteriores ao exercício pleno da liberdade, à realização do Eu absoluto.

satisfazem a razão. Mesmo como princípios reguladores (KrV, A696/B724 e A697/B725), as ideias atendem ao interesse da razão especulativa. Há um primado do interesse prático – e consequentemente da demanda (*Bedürfnis*) prática – sobre o especulativo, teórico[40]. Este primado se traduz em vários movimentos sistêmicos realizados por Kant, a exemplo da redução da pretensão da razão especulativa ou com o fato de as ideias possuírem papel constitutivo somente no campo prático, ainda que sem gerar conhecimento teorético. Conforme Kant:

> Na ligação, portanto, da razão especulativa pura com a razão prática pura para um conhecimento, a razão prática conduz o *primado*, [...]. Mas não se pode de modo algum impor à razão prática que seja subordinada à razão especulativa, invertendo assim a ordem, pois todo interesse é afinal prático e mesmo o interesse da razão especulativa é apenas condicionado e só é completo no uso prático (KpV, A219).

Constata-se que o interesse especulativo é *condicionado* e que apenas tem sua demanda atendida por *completo* no interesse prático. Consequentemente, o que se atesta é que não haveria um interesse especulativo se o interesse prático não funcionasse como pano de fundo. A partir disso, sublinha-se que a investigação do mundo sensível não apresentaria algo de suprassensível como fundamento do fenômeno se um interesse mais alto não testemunhasse em favor da possibilidade de *realizar* tal suprassensível. Apenas assim se justifica a determinação direta prática das ideias da razão especulativa, ao passo que isto não significa um ganho ou extensão do interesse especulativo (DELEUZE, 2012, p. 60-61).

Schelling parece ter notado que esta *démarche* sugere uma passagem do campo teórico ao prático, pois é a demanda (*Bedürfnis*) prática que, de alguma forma, autoriza a especulativa. Isto permitiu que Schelling concluísse, ao atentar a relação entre o teórico e o prático (atestando que "todo interesse é prático"), que há igualdade de fundamento: ambos são fundados no uso prático da razão.

Esta igualdade e primado da razão prática serve de base para o questionamento de Schelling sobre o direito de postular ideias para além da experiência possível (CRISSIUMA, 2017, p. 198). O que justificaria o direito da demanda prática de postular e conferir objetividade às ideias da razão? Para Schelling, ou isto marca uma diferença absoluta entre os campos da razão, marcando uma dualidade – aparentemente negada pela interpretação feita do texto kantiano – ou uma dificuldade de compreender por que a

[40] A diferença entre estes dois interesses é: "O interesse do seu uso [da razão] especulativo consiste no conhecimento do objeto até os princípios a priori mais elevados, o interesse do uso prático consiste na determinação da *vontade* em vista do fim último e completo". KpV, A216.

demanda especulativa também não poderia fazer o mesmo, isto é, tomar as ideias como válidas objetivamente.

Consequentemente, Schelling pôde perguntar: "[...] uma vez que vossa necessidade cria novos mundos [referindo-se ao fato de que, com a *admissão prática*, tem-se um campo onde as ideias da razão são válidas objetivamente, ainda que de um modo próprio], porque as necessidades teóricas também não poderiam fazê-lo?" (SCHELLING, 1997a, p. 287). Mesmo que as ideias da razão não possam ser tomadas imediatamente como válidas objetivamente, uma vez que adentramos ao campo prático e temos meios para justificar a objetividade delas, como impedir que a razão especulativa tome parte na descoberta? (SCHELLING, 1997a, p. 287)

Foi dito que uso das ideias no campo do conhecimento teorético produz hipóteses, mas no campo prático os conceitos da razão são postulados, os quais tem objetividade por intermédio de uma admissão prática. Contudo, o estatuto da admissão prática é demasiado confuso. Ela "[...] pode muito bem não significar nada mais do que um assentimento, que por certo, como qualquer outro é, segundo a forma, *teórico*, mas que, segundo a *matéria*, segundo o *fundamento*, é *prático*" (SCHELLING, 1997a, p. 287). Este conceito de admissão prática, aos olhos de Schelling, não serve como justificativa para vedar o uso das ideias no campo teórico. Contudo, houve na estrutura da filosofia kantiana algo que possibilitou a justificação por intermédio da admissão prática.

Ainda que como pano de fundo, a questão sobre o que condiciona a diferença da resposta à demanda (*Bedürfnis*) da razão (já que há, no sentido visto acima, apenas uma, que possui uma resposta no campo especulativo/teorético e outra no prático) é aquela que Schelling se faz quando se pergunta sobre a possibilidade de tomar objetivamente as ideias, sendo esta negativa para a necessidade especulativa e positiva para a prática.

Foi visto que a diferença entre conhecer e pensar é o contexto de resposta à demanda da razão no campo especulativo. Esta diferença é o horizonte que admoesta a razão especulativa proibindo-a de determinar objetos por meio das ideias. Buscar o fundamento desta diferença é responder à questão acima.

As ideias não podem ser tomadas como válidas objetivamente, elas não são objetos de conhecimento. Elas podem apenas ser *pensadas*. Isto significa que as ideias não podem referir-se diretamente aos objetos, nem à sua determinação. Caso contrário elas seriam *conhecimento*. Ainda assim, elas são representações da unidade sistemática do conhecimento e proceder de acordo com elas é máxima necessária da razão (KrV,

A671/B699). Repete-se isto, pois parece que a diferença entre conhecer e pensar justifica Deus, Mundo e alma como *ideias* da razão especulativa.

Com isto, também parece que as ideias não podem ser fundamento daquela diferença que é a resposta acerca da objetividade das ideias, mesmo que sejam responsáveis por aprumar os limites da razão especulativa. O que é que fundamenta tal diferença entre conhecer e pensar? Na medida em que suspeita do contexto do *Bedürfnis*, Schelling nota que é o conceito de coisa em si que marca esta diferença. Justamente por ser aquilo que permanece exterior ao campo de determinação do sujeito, o pensável e incognoscível. Isto é: a coisa em si "[...] só pode significar algo [que] não é mais *objeto* para nós [...]" (SCHELLING, 1997a, p. 326)[41], um objeto que não seria posto sob a condição do sujeito, um objeto absoluto.

Por mais que o pensamento de Schelling tenha sofrido diversas transformações, no momento de escrita das *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* há uma certa oscilação entre uma influência fichteana e uma independência em relação a esta (BONACCINI, 2003, p. 120). Por um lado, Schelling critica o objeto absoluto, por outro, o faz também com o sujeito absoluto. Nas PB, o argumento tem um fundo fichteano, ainda que não seja com este amalgamado. Schelling apontava como justificativa da resposta à demanda da razão, no campo especulativo, a relação demasiada estreita entre a faculdade de conhecer e a coisa em si. Isto não se verifica no campo prático. Além disso, Schelling parece atestar que Kant não sustenta com toda a clareza o primado da razão prática, como o faz Fichte, pois, aos olhos de Schelling, Kant manteria certa dualidade entre razão teorética e prática.

Ao entender como iguais o *Bedürfnis* especulativo e o prático, Schelling rogava também por abandonar aquilo que pôde justificar a diferença de resposta em cada campo, acentuando uma oposição radical entre conhecer e agir, entre razão teórica e razão prática (BONACCINI, 2003, p. 125). Aqui, tem-se um primeiro modo de relacionar como o conceito de coisa em si está imbricado no contexto geral do *Bedürfnis der Vernunft*. A ideia de um *Bedürfnis* da razão especulativa marcava também um limite dela: a

[41] Destacamos ainda que – ao diferenciar o dogmatismo e o criticismo, de um modo que lembra muito Fichte – Schelling alude: "Se o sujeito se tornasse idêntico ao objeto [dogmatismo], o objeto não seria mais posto sob a condição do sujeito, isto é, seria posto como *coisa em si*, como absoluto, e o sujeito, como o *cognoscente*, seria pura e simplesmente suprimido. Se, inversamente, o objeto se tornasse igual ao sujeito, este, justamente por isso, se tornaria *sujeito em si*, sujeito absoluto [criticismo], mas o objeto, como o cognoscível, isto é, como *ante-posto* em geral, seria pura e simplesmente suprimido." I, 1, 298. Schelling é partidário do criticismo, argumentando que o fundamento da filosofia deve ser o sujeito absoluto (infinito), como exercício da liberdade absoluta.

admoestação da razão é, na redução da sua pretensão especulativa e na redução do seu campo ao fenomênico, a inacessibilidade à coisa em si.

A coisa em si aparece como o conceito-limite, aquilo que marca o limite da razão especulativa, justificando a resposta à sua demanda e, assim, diferenciando-a da resposta prática. Se a insistência neste limite é o que abriria a passagem para o campo prático, foi justamente ele (o limite) que permitiu a leitura que via nisto uma procuração da razão às verdades reveladas[42], típico da leitura que está presente no debate teológico do *Tübinger Stift*.

Schelling entreviu uma reestruturação do projeto crítico, julgando-o de um horizonte bem específico. Suspeitando do contexto do *Bedürfnis der Vernunft* e como isto estava imbricado – no campo especulativo – com a coisa em si, ele roga o abandono deste contexto, ao preço de uma reestruturação também do conceito de experiência[43].

Em certo sentido, esta reestruturação do projeto crítico é bem profunda. Ela mitiga a centralidade do contexto do *Bedürfnis* que havia inicialmente, aos olhos de Schelling, na estruturação de Kant. Manifestando uma opinião que no momento das PB encaixa-se nos moldes de Fichte, Schelling sublinha que a coisa em si ou se refere à explicação dogmática ou então é um conceito que se refere apenas a uma ideia necessária, ainda que sempre problemática. Quando suspeita daquele contexto, Schelling infirma não só o conceito de coisa em si, como também a ideia de que razão pode ser limitada por um limite absoluto, ou que não é fundamentado pela autonomia, liberdade da razão:

> Lamentais que a razão não sabe nada de coisas em si, de objetos de um mundo suprassensível. Nunca pressentistes – nem mesmo obscuramente – que não é a fraqueza de vossa razão, mas a liberdade absoluta em vós, que torna o mundo intelectual inacessível a toda potência objetiva; que não é a limitação de vosso

[42] É G. Lebrun quem capta este mesmo perigo, ao afirmar que: "A insistência na finidade do homem tem sempre como contrapartida a legitimação da ultrapassagem em direção ao supra-sensível [*sic*], como se o sentimento de minha miséria devesse me tornar suficientemente humilde para me impedir de desprezar os signos de uma outra grandeza. A última página da Razão Prática não tem outro sentido: é preciso que eu me sinta perdido enquanto 'criatura animal' [...] no 'espaço imenso onde os mundos se somam aos mundos' para que no mesmo instante a Lei moral me abra a 'um mundo que tem uma verdadeira infinidade'[...]." LEBRUN. G. **Kant e o fim da metafísica**, tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed., 2002, p.612-613.

[43] Como já foi encontrada a relação que aqui importa, entre o contexto da demanda da razão e a coisa em si, o modo como Schelling relaciona o abandono de tal contexto com a reestruturação da experiência não constitui objeto dessa dissertação. Entretanto, aponta-se que Schelling prolonga este diagnóstico das PB. Em texto de 1796, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (cf. F. W. J. von Schellings sämmtliche Werke, I, 1, 343-453), Schelling remonta principalmente aos problemas que têm como fonte a diferença entre representação e objeto. Nesta oportunidade, ele atentaria às diferenças entre a razão especulativa e a prática, já que parece que a própria filosofia especulativa, em alguma medida, tem como seu fundamento uma demanda de nos tornarmos práticos (cf. I, 1, 399). Na base da experiência, estaria, portanto, a liberdade.

> saber, *mas vossa liberdade ilimitada, que pôs os objetos do conhecer dentro das limitações de meros fenômenos?* (SCHELLING, 1997a, p. 340, grifo meu)

No contexto das *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* e com este trecho do final da décima carta, Schelling alude ao fato de que *não* é um limite ou uma incapacidade da razão que é responsável pela inanidade do sensível, sua fenomenologização. Isto é fruto da liberdade absoluta, do seu exercício pleno em uma decisão prática (CRISSIUMA, 2017, p. 200-201)[44].

O modo como Hegel recepciona o conceito de coisa em si é permeado pela discussão prática identificada com aquela presente no debate do *Tübinger Stift*. Deste modo, a recepção crítica da coisa em si perpassa a crítica aos postulados práticos (o que marca a posição de Hegel frente ao debate teológico). O pano de fundo da crítica, Schelling teria lhe comunicado. Sinteticamente, Schelling entreviu aquilo que possibilitou a apropriação da posição kantiana rumo à justificação dos dogmas por intermédio da filosofia transcendental: em específico, a doutrina dos postulados práticos e, em geral, o contexto do *Bedürfnis*.

A suspeita é radical: este contexto atrelado aos seus elementos – à doutrina dos postulados, ao conceito de coisa em si, à diferença entre conhecer e pensar, entre outros – já não podem mais desempenhar um papel central na justificativa do projeto crítico e da própria filosofia transcendental (isto, ao menos no que diz respeito àquele *Bedürfnis* que se apresenta na filosofia kantiana). Isto é demasiado perigoso, pois, como foi visto, não é impossível uma leitura que faça destes elementos um artifício para soçobrar todas as lições da posição kantiana.

Há uma primeira aproximação entre o conceito de coisa em si e os postulados práticos. A razão de referência é que ambos são elementos do contexto do *Bedürfnis der Vernunft* e responsáveis pela respectiva resposta no campo especulativo e prático. Schelling parece se valer desta razão de referência entre coisa em si e os postulados práticos (tal como estes aparecem na leitura apropriada feita pelos teólogos do *Stift*) para levantar contra a apropriação da posição kantiana um argumento central: *na filosofia transcendental, tudo é reconduzido à espontaneidade absoluta, à autonomia, à liberdade da razão.*

[44] Ressaltamos que é Schelling o responsável por apontar para Hegel que a constituição do finito é um ato de *escolha* dessa liberdade absoluta, não um resultado produzido pela faculdade de conhecer. Assim, o que antecede toda experiência é a liberdade.

Em outro texto schellinguiano da mesma época (1795), intitulado *Vom Ich aus Princip der Philosophie*, Schelling já explorava esta relação entre a coisa em si e o contexto do *Bedürfnis der Vernunft*. Se ele pensa o exercício pleno da liberdade, colocando-a como fundamento da filosofia, a coisa em si é, na sua indeterminação, exterior a este exercício.

Ele aponta que estes conceitos (os postulados e a coisa em si) são formas de limitar aquele exercício pleno da liberdade. Parece que Schelling vê nestes conceitos e naquele contexto (do *Bedürfnis* kantiano) veículos do dogmatismo, entendendo-os como impedimentos à realização do exercício da liberdade. "A coisa em si é o Não-eu *colocado acima de todo Eu* [...]" (SCHELLING, 1997b, p. 172, § 5, grifo meu)[45], isto é, uma revogação da liberdade (BONACCINI, 2003, p. 118)[46]. Isto pode ser dito também sobre a doutrina dos postulados, que acabou sendo veículo de dogmatismo, como foi visto acima. O postulado de um Deus é, aos olhos de Schelling, limite do exercício pleno da liberdade (SCHELLING, 1997b, p. 172, §5)[47], pois pode ser interpretado como algo que escapa ao domínio deste exercício.

Schelling relaciona o exercício pleno da liberdade com a elevação ao sujeito absoluto (infinito), ponto de vista da indiferença entre sujeito e objeto, ausência de condição. Isto é, o exercício pleno da liberdade é um tornar-se cada vez mais conforme a liberdade. O sujeito infinito é totalmente conforme a liberdade e assim, aos olhos de Schelling, Deus é, no sentido prático, idêntico ao sujeito infinito. Com isto, parece que o dogmatismo (ou *dogmaticismo*) típico da posição storriana não surge da simples admissão de um Deus, mas da figuração deste Deus como *absolutamente* exterior ao Eu e de Sua revelação como *absolutamente dada à razão*.

Consequentemente, a posição de Schelling frente ao debate teológico é crítica à apropriação da posição kantiana que ocorreu no debate do *Tübinger Stift*. Mesmo que a discussão seja prática, isto não exclui o problema da coisa em si. Como os postulados práticos, a coisa em si é veículo de dogmatismo e heteronomia (no sentido de que é exterior ao domínio do exercício pleno da liberdade).

Na filosofia de Hegel, neste período final de Berna, o contexto do *Bedürfnis der Vernunft* começa a vacilar (CRISSIUMA, 2017, p. 204-209), também por intermédio da

[45] Ver também, do mesmo título I,1, 186-190, §10.
[46] Em síntese, para Bonaccini, Schelling apresenta no *Vom Ich* uma leitura fichteana do conceito de coisa em si.
[47] Ver também, do mesmo título I,1, 186-190, §14.

preocupação com uso da doutrina dos postulados práticos feito no seio do debate teológico. Esta discussão é muito importante para entender a posição de Hegel e como se concebeu aquele horizonte hegeliano de julgamento da filosofia de Kant.

Esta suspeição do contexto do *Bedürfnis* é o que Hegel recebe como influência de Schelling e que lhe foi noticiado entre 1795-1796. Hegel já era conhecedor dos embates que marcavam aquele debate no *Stift* e já esboçava sua posição em carta para Schelling (HEGEL, 1969, I, p. 16). Sinteticamente, Hegel reconhece o absurdo que é a apropriação da posição kantiana e relaciona tal apropriação com interesses escusos do Estado. Aponta, como já foi dito, que Fichte teria certa parcela de culpa pelo modo com que alguns princípios aparecem no seu *Versuch*.

Por sua vez, ainda em 1795, em uma carta para Schelling, Hegel diz ser desconhecedor da *especulação*, que parecia importar apenas ao campo teórico, sem muita aplicação (HEGEL, 1969, I, p. 16). Isto coaduna – somada a carta de Hölderlin a Hegel também de 1795, na qual a especulação de Fichte é recomendada a Hegel[48] – com a ideia de que nos estudos bernenses há uma orientação eminentemente prática e que ainda assim não exclui absolutamente a coisa em si. Neste período, o foco é a ligação entre a crítica da positividade da religião e a moralidade. Adiante é visto como esta discussão se desenvolve, para que se possa entrever a posição de Hegel frente ao debate teológico, bem como ao contexto do *Bedürfnis* e à coisa em si.

1.1.2.3 Recepção da crítica schellinguiana: Hegel e o problema do contexto do *Bedürfnis der Vernunft*

Neste ponto, a investigação visa entrever como a crítica de Hegel é marcada pela recepção da crítica realizada por Schelling. Para tanto, analisam-se dois textos que datam da mesma época das PB: A PcR[49] e os *Zusätze*[50]. O fio condutor nesta investigação é a correlação entre o modo como Hegel critica a positividade na religião cristã e a suspeição do contexto do *Bedürfnis* da razão. Isto fornece o panorama da posição hegeliana naquele debate do *Stift*. Acredita-se que a influência da discussão prática na concepção do horizonte sob o qual Hegel julga o kantismo (inclusive a filosofia teorética e o conceito

---

[48] Hölderlin recomenda as páginas especulativas de Fichte a Hegel, precipuamente *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* e *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Cf. Hegel, G. W. F. **Briefe von und an Hegel,** volume I: 1785-1812. Editado por Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1969, p. 19.
[49] HEGEL, G. W. F. *Die Positivität der christlichen Religion, In:* _____. **Frühe Schriften I**, p. 104-190. (Nohl S. 152-213).
[50] HEGEL, G. W. F. *Zusätze, In:* _____. **Frühe Schriften I,** p. 190-217. (Nohl S. 233-39).

de coisa em si) se deixa captar nestes textos. Pois, é na suspeição do contexto do *Bedürfnis der Vernunft* que se tem esta influência.

Atendendo a estes objetivos, ter-se-á uma recepção da crítica schellinguiana e uma posição de Hegel no debate teológico. Além disso, o que é muito importante, ter-se-á um diálogo (precipuamente) prático que determina a concepção do horizonte hegeliano e seu julgamento acerca da filosofia kantiana, em geral, e, especialmente, da coisa em si.

1.1.2.3.1 Apresentação da PcR: positividade e o *Bedürfnis der Vernunft*

Como já havia feito neste período, Hegel julga a religião sob a égide da razão. Por isto, diz Hegel que "[...] [a] forma de considerar a religião cristã [...] toma a razão e a moralidade como bases para examiná-la [...]" (1986a, p. 104). Ora, a religião da moralidade, racional e fundamentada na liberdade era para Hegel a religião avessa à positividade. Contudo, parece que esta definição é frágil. É preciso ir além. A religião moral é uma que contém *apenas* princípios da virtude, estes sendo princípios fundamentados na autonomia. Isto pode ser identificado no modo como Hegel crítica o Judaísmo, a religião que ele toma por modelo de positividade.

Esta religião é um agir demasiado apegado aos rituais. Obedecendo à letra da lei, o Judaísmo fazia com que a moralidade soçobrasse em mero "fazer conforme", que a liberdade fosse mais um costume particular, como uma maneira de comer e beber ou como hábitos (HEGEL, 1986a, p. 106-107). Mediante esta crítica, pode-se dizer que um modo de definir a positividade é como aquilo que na religião não pode ser reconduzido à moralidade e que, portanto, permanece como mandamento de uma autoridade exterior (DILTHEY, 2013, p. 30-31). Na medida em que moralidade é mais que cumprimento da letra da lei, mais do que submissão a autoridade que põe a lei, sendo livre submissão a lei que a razão dá a si mesma. (Aqui, pode-se entrever como Hegel se posiciona no debate teológico: é a moralidade que fundamenta a compreensão da religião. A seguir, vê-se como ele constrói a sua posição como *naturalismo prático*.)

É esta moralidade estritamente relacionada à autonomia que é valorizada nos ensinamentos de Jesus. Assim, estes ensinamentos recebem um selo de religião moral. Há uma positividade na religião cristã, mas ela não é genética aos ensinamentos de Jesus[51]. Consequentemente, se não é intrínseco aos ensinamentos de Jesus, donde vem

[51] Curiosamente, se a religião cristã pode ser positiva, ela é também uma contraditória doutrina positiva da virtude, fazendo a autonomia soçobrar em um mero agir conforme a autoridade de Jesus. Mesmo que Jesus tenha tentado algum experimento que resultou em alguns caminhos para positividade (principalmente se

esta positividade na religião cristã? Sendo Jesus um mestre de uma religião que em nada é positiva, pois é puramente moral, como pôde esta religião tornar-se positiva? Hegel se faz estas perguntas (1986a, p. 108).

A sua resposta pode ser entrevista no modo como ele entende a relação entre positividade e moralidade. Como positividade é aquilo que não se deixa reconduzir à moralidade, isto significa que uma religião moral não se deixa fundamentar em nada além da autonomia. Disto decorre que, havendo nos ensinamentos de Jesus milagres, promessa de salvação ou de castigo eternos ou ainda algumas parábolas, nada disto pode, aos olhos de Hegel, fundamentar a religião cristã (identificada aqui com os ensinamentos de Jesus), pois ela é puramente moral. Hegel acreditava, partindo da ideia de que são apenas representações da época de Jesus, que os milagres etc. eram somente um modo mais direto de "[...] despertar aparências em um povo surdo à moral [...]" (HEGEL, 1986a, p. 108).

Todavia, ainda que a argumentação de Hegel justifique a classificação que ele dá à religião cristã como puramente moral – na medida em que ele tenta afastar os feitos de Jesus do fundamento da religião cristã, considerando que os ensinamentos de Jesus como a religião cristã moral e diferente da religião cristã historicamente desenvolvida –, não há um acordo sobre esta classificação. Hegel, então, expõe as duas posições que infirmam esta sua posição.

Antes de apresentar os detalhes destas posições e as especificações delas, anote-se sua semelhança. Ambas concordam que a religião cristã contém princípios de virtude, mas, da mesma forma, ela abarca prescrições positivas: sentimentos e ações fundamentados em algo além da moralidade (HEGEL, 1986, p. 109), na autoridade santa de Jesus, por exemplo. Se a religião Cristã se baseasse em qualquer espécie de autoridade exterior, como a autoridade de Jesus, esta religião não mereceria o selo de religião puramente moral. Pois, assim, ela realizaria um composto de moralidade e positividade. Este é o argumento de uma posição que infirma o argumento hegeliano.

---

pensarmos na representatividade dos milagres), a verdadeira degeneração da religião cristã – de uma religião puramente moral para uma positiva – começa quando há a disseminação do evangelho em nome de Jesus. Eis como sua autoridade pode ser constituída como fundamento da religião cristã. Esta posição é expressa em: HARRIS, H. S. **Hegel's development toward the Sunlight 1770-1801**, p. 217-218. Beckenkamp acrescenta ainda sobre este tema que a fundamentação na autoridade de Jesus era necessária, pois era preciso um apelo igualmente forte para introduzir uma doutrina que refunde uma religião em direção à moralidade. Se o Judaísmo era apegado à autoridade do Deus Pai, o cristianismo evoca a autoridade do Deus Filho que fora diretamente ensinado pelo Pai. BECKENKAMP, Joãosinho. **O jovem Hegel:** surgimento de um sistema pós-kantiano. São Paulo: Loyola, 2006, p. 115. Veremos como Hegel assume esta posição quanto à degeneração da religião cristã em religião positiva.

A outra posição, muito mais ligada à positividade do que à moralidade, vê na hipótese de fundar a religião Cristã na autoridade de Jesus mais do que uma hipótese. Para esta segunda posição, é na positividade que se encontra o fundamento da religião. Jesus dizia os seus ensinamentos e exigia a *crença* (fé) em todos eles. Deste fato é que se deve concluir que a religião Cristã é fundada na autoridade de quem a ensinou. Jesus é, com isto, um mestre da positividade e não da moralidade, como era aos olhos de Hegel.

Mesmo esclarecendo como a religião Cristã pode ser considera puramente moral ou positiva, isto não responde como a positividade pôde surgir na religião cristã. Se, ao menos aos olhos de Hegel, os ensinamentos de Jesus marcavam a religião Cristã como puramente moral, donde surge a positividade? Parece que a positividade tem seu abrigo na autoridade de Jesus que pôde, segundo uma interpretação (segunda posição), fundamentar a religião cristã. Se a moralidade ainda tem lugar nesta interpretação, ela é fundada na mesma autoridade santa de Jesus. Isto mitiga a autonomia, pois fundamenta-a na heteronomia.

De uma forma geral, há uma centralidade da autoridade de Jesus na religião cristã; o que traduz o culto à personalidade dele: o fundar a autoridade na sua individualidade pessoal. Esta é tomada facilmente como fundamento daquela religião. Conclui-se, por meio disto, que a positividade e a religião cristã são dificilmente separáveis. Porém, se a religião cristã é positiva – poderíamos dizer, *puramente positiva*, se fundamentada *apenas* na autoridade de Jesus – como justificamos a sua aceitação? Se ela é uma religião completamente heterônoma, que sufoca a autonomia da razão, como ela pode ser tão presente? Hegel oferece uma resposta:

> [...] o fenômeno de como uma religião positiva poderia ter encontrado tanta aceitação [penetração], explica-se pelo fato de que nenhuma religião tal como essa seria tão apropriada [no sentido de oferecer uma resposta] às *demandas* (*Bedürfnissen*) da humanidade, na medida em que ela dá resolução aos problemas da razão prática, que para esta razão por si mesma seria impossível solucioná-los – por exemplo, a remissão dos pecados, dos quais nem os mais virtuosos estão livres –, de modo que seus problemas agora são elevados ao nível de postulados da razão prática, e o que foi antes tentado pelo caminho teórico – provar a verdade da religião cristã a partir de princípios da razão – se comprova agora por uma assim chamada razão prática (HEGEL, 1986a, p. 109-110).

Como se pode notar nesta citação, Hegel admite que é o modo como a religião Cristã está relacionada às *demandas* da humanidade, as resoluções dos problemas da razão prática, que a torna aceitável. Hegel ainda nota: estes problemas são elevados ao nível de *postulados da razão prática*. Note-se que esta resposta da religião cristã buscava

uma justificativa filosófica sob este selo. Se não se pode estar certo da salvação ou, como o exemplo de Hegel, da remissão dos pecados, isto se deve ao fato de que eles não são objetos do conhecimento.

Schelling já anotava a conveniência da teologia ao revestir os dogmas ou "as demandas da humanidade" como postulados práticos, fazendo com que tudo que pode ser tomado como objeto de *crença* possa recair sob este conceito. Hegel se posicionava do mesmo modo, ainda que com algumas nuances próprias. Na discussão sobre a religião Cristã e sua positividade, Hegel notou que esta última era mitigada pelo modo como aquela responde às demandas da humanidade.

Assim, é possível entrever como o contexto do *Bedürfnis der Vernunft*, o uso da doutrina dos postulados pela teologia e a positividade estão em plena relação. Se a religião Cristã de alguma forma se fundamenta na autoridade de Jesus, mitiga-se esta heteronomia (positividade) na medida em que se volta os olhos às promessas de redenção da humanidade. Estas promessas, dogmas ou demandas são, por serem objeto de *crença*, postulados práticos. Eles são *admitidos* prático-moralmente. Somente mediante esta via, a religião Cristã positiva ganhava aceitação.

A posição crítica de Hegel no contexto do debate do *Stift* é, então, frente à leitura teológica da posição kantiana. Pois, ao passo que os teólogos estenderam o estatuto dos postulados práticos aos dogmas, o modo como o fizeram não é fundamentado na autonomia da razão. *Este é o núcleo da argumentação de Hegel, que identifica esta extensão à heteronomia, positividade*. Parece que se Hegel foi capaz de sustentar esta posição crítica frente à forma teológica de se apropriar e usar a doutrina dos postulados, isto não pôde ser feito a despeito de Schelling[52].

Hegel contesta, então, o fato de os dogmas receberem o estatuto de postulados práticos. O primeiro movimento de Hegel é notar que mesmo respondendo às demandas da humanidade, a religião Cristã nem sempre se deixou guiar pela razão, isto é, pela autonomia. Houve interesses das mais variadas espécies (paixões, necessidades

[52] A preocupação que desde Stuttgart marca o pensamento de Hegel, aquela da união entre moralidade e felicidade por intermédio do sumo bem – também considerada um postulado prático – tem, aqui, um abalo. Nas PB, Schelling teve a oportunidade de discutir aquela união, argumentando que o conteúdo da felicidade permanece indeterminado para a razão. F. W. J. von Schellings sämmtliche Werke, **Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus**, I, 1, 328-331. O modo como Hegel infirma esta mitigação da positividade da religião cristã é o meio de minar o contexto do Bedürfnis (precipuamente, quanto aos postulados práticos). Pode-se justificar este efeito reflexo: sendo consciente dos riscos deste contexto, como Hegel parece sugerir (por exemplo, nos Zusätze), ele também sabe que tem que sustentar a liberdade (a espontaneidade absoluta, autonomia) como fundamento primeiro sem recorrer à estrutura e organização do projeto crítico realizado por Kant. Schelling já o tinha alertado.

particulares, superstição etc.) que puderam guiar uma "[...] determinação paulatina dos dogmas [...]" (HEGEL, 1986a, p. 110). Este argumento já mostra certa particularidade inserida no âmago dos dogmas: se são determinados paulatinamente, isto marca certa ocasião. Eles não são verdades atemporais da razão no uso da sua autonomia, mas são condicionados pela época em que aparecem. Hegel afirma que "[...] assim será tomado como legítimo, para a explicação do processo de formação da religião cristã, presumir que circunstâncias externas e o espírito da época tiveram sua influência sobre o desenvolvimento da forma dela [da religião cristã] [...]" (1986a, p. 110).

O cerne da questão é como que isto que era chamado de postulado pelos teólogos (os dogmas, promessas de redenção etc.) se relacionava com a autonomia. Afinal, os postulados práticos são reconhecidos por meio de uma admissão prático-moral que tem como fundamento a crença *racional*, como exercício pleno da autonomia mesma. Se havia interesses que fundavam estes dogmas – mesmo que fossem justificados por uma tal demanda prática, sendo revestidos sob a alcunha de postulados práticos –, eles não encontram seu fundamento na autonomia. Era na heteronomia que se tinha tal fundamento, no interesse ou na autoridade por detrás do dogma. Consequentemente, Hegel contesta o estatuto de postulados da razão prática atribuído aos dogmas. Isto é a mesma contestação de Schelling e que ele desde o início coadunou[53].

Na continuação da PcR, Hegel notará que os interesses por detrás dos dogmas são apenas um sinal de positividade. A seguir, acompanha-se o modo como Hegel expõe a degeneração dos ensinamentos morais de Jesus em uma religião positiva.

Comparando os amigos de Sócrates aos discípulos de Jesus, Hegel nota que estes não tinham nenhum interesse pela pátria e haviam abandonado tudo para seguir Jesus. Era apenas a pessoa deste mestre que lhes importava. Nisto há positividade (HEGEL, 1986a, p. 119-120)[54]. O ponto culminante da positividade da religião cristã é,

[53] Em resposta à carta que Schelling lhe enviara para dizer sobre o modo como Kant estava sendo recepcionado pelos teólogos do *Stift*, Hegel afirma: "O que tu me contas sobre o curso teológico-kantiano que tomou a filosofia em Tübingen não é surpreendente. A ortodoxia é inabalável, enquanto sua profissão – entrelaçada com vantagens mundanas – se descobre entrelaçada com o todo de um Estado." Hegel, G. W. F. **Briefe von und an Hegel,** volume I: 1785-1812. Editado por Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1969, p. 16.

[54] Aqui, tem-se ocasião de relembrar que, para Hegel, a religião desempenhava um papel sociopolítico fundamental. Basta ter-se em mente que desde Stuttgart, Hegel entrevia na religião o campo do esclarecimento do homem comum, sendo esta demanda que ensejava a própria necessidade da religião. Em Berna, o texto intitulado a vida de Jesus "[...] pode então aparecer como um meio pedagógico hábil ao serviço de um fim 'político', porque este é a restauração da *pólis* onde o homem viva livre na reconciliação total com o ser[...]". A liberdade absoluta (autonomia), aos olhos de Hegel, era a reconciliação total comunitária da pólis. Quando critica o desinteresse dos discípulos de Jesus pela pátria, Hegel parece contestar a própria autonomia que estava inscrita na religião cristã. A justificativa desta contestação é que

no entanto, o modo da ordem de Jesus para que o evangelho fosse disseminado: "[...] Curioso nesse aspecto é a ordem que Jesus dá, aos seus discípulos, depois da sua ressureição, para difundir a sua doutrina e seu nome. [...]" (HEGEL, 1986a, p. 121). Na continuação, Hegel afirma que esta ordem emitida por Jesus é típica de um mestre da religião positiva (HEGEL, 1986a, p. 122).

Ainda que haja muito de uma doutrina da virtude na religião cristã, há também muita positividade. Como os ensinamentos de Jesus eram, aos olhos de Hegel, uma religião moral, a religião Cristã historicamente desenvolvida é uma religião positiva. Esta última tem como fundamento da necessidade de obediência à lei a autoridade santa e imediata de Jesus e, com isto, transforma a faculdade legisladora prática, a razão e sua autonomia, em uma faculdade meramente receptiva. Desta passividade, os ensinamentos de Jesus se converteram em uma doutrina positiva sobre a virtude (HEGEL, 1986a, p. 123-124).

Há uma crítica implícita ao princípio hermenêutico de Storr. Ainda que a revelação possa ter uma essência prática (seja ela a Sagrada Escritura ou os ensinamentos de Jesus), ao passo que se usa sua autoridade e clareza imediata como princípio da sua compreensão, transforma-se a revelação em uma moldura positiva para a essência prática. Ao fundamentar a religião na autonomia, esta constatação coloca Hegel mais ao lado de Kant e sua ideia da autonomia como fundamento radical do que de Storr e seu princípio da escrita protestante. Com isto, vemos que a crítica da positividade é uma crítica ao modo como a religião Cristã degenera-se da autonomia para a heteronomia, da moralidade para a obediência. Eis o segundo movimento de Hegel e que reflete a posição dele no debate teológico.

Desde o início, a crítica da positividade é pano de fundo da crítica aos postulados práticos frente ao uso operado pelos teólogos do *Stift*. A radicalidade é que esta crítica não é só ao estatuto de postulado prático concedido aos dogmas, mas também à doutrina dos postulados práticos da razão tal como aparece na filosofia kantiana. A crítica tem,

"[...] [o] modelo humano de Hegel jamais foi o sujeito kantiano, cujo requisito último é o Objeto absoluto, o Deus transcendente [responsável por justificar o acordo entre as leis da natureza e da liberdade, bem como a relação de felicidade e moralidade], mas o cidadão antigo que vive e morre por sua pátria, a Ideia de Estado (o Estado como Ideia) onde ele se sente plenamente livre[...]". Isto marca certa idealidade da interpretação que Hegel faz do mundo helênico. De toda forma, o que é importante perceber é que se a religião não pudesse ser apta a tal reconciliação total, social e política, ela era positiva, marcada por uma oposição entre esta reconciliação total (universal concreto) e um resto separado dela, o positivo. BOURGEOIS, B. **La pensée politique de Hegel.** Paris : Presses Universitaires de France, 1969, p. 45-47.

com isto, dois momentos: 1) crítica à leitura teológica de Kant; 2) crítica à doutrina kantiana dos postulados práticos.

A crítica à positividade é também uma crítica ao que é exterior, apartado da autonomia, ela é uma crítica à heteronomia em geral. Entretanto, como pode o contexto de uma crítica da heteronomia em geral atingir os postulados práticos, que de início eram fruto do exercício pleno da autonomia, sendo isto que Hegel parece sustentar para criticar a domesticação teológica de Kant? É que, aos olhos de Hegel, a liberdade em seu exercício pleno (a autonomia) não poderia deixar seu fim como algo de exterior.

Por este motivo, Hegel via que a doutrina dos postulados na filosofia de Kant era, na medida em que é postulada a harmonia entre felicidade e moralidade, uma positividade, heteronomia. Ao compreender esta harmonia como *infinitamente* realizável, a doutrina dos postulados fazia como se tal harmonia nunca pudesse de fato ser alcançada pela liberdade. A liberdade nunca é fonte de tal harmonia, pois não pode ser atividade que a realiza. E, em verdade, a obra da liberdade tem de ser ela mesma a fonte. Por ser marcada como exterioridade frente à autonomia, a doutrina dos postulados práticos tal como Kant sustentava não pode ser tomada como fruto da liberdade, tal como Hegel a compreende.

A igualdade entre positividade e heteronomia é oportunidade de notar que postular Deus, como garantidor da harmonia entre felicidade e moralidade, não soluciona o problema da heteronomia em geral. Pois este Deus poderia seguir estrangeiro, garantido do exterior o fim da liberdade, fazendo com que ela nunca possa ser autossuficiente a si.

Assim, Hegel pôde ainda no período bernense criticar os postulados práticos (inclusive como aparecem na filosofia de Kant) como limite da autonomia, uma forma de positividade traduzida numa harmonia nunca realizada e em um Deus *estrangeiro* que a garante. Uma crítica que pode ser tomada como uma forma de julgar *a filosofia prática de Kant como positiva* (BOURGEOIS, 1969, p. 46-48) e que constitui o horizonte de julgamento da coisa em si.

Lembrando que os postulados práticos são elementos do contexto do *Bedürfnis*, pode-se compreender o primeiro golpe severo que Hegel deu neste contexto: o elemento que justifica a resposta no campo prático limita a autonomia. Encontra-se, com isto, um momento em que aquele contexto tem um abalo. Tem-se o ganho de compreender histórico-filosoficamente qual é a posição de Hegel no debate teológico: sustentava que a essência dos ensinamentos de Jesus era fundamentada na autonomia (e apenas ela acessa Deus e Sua revelação). Entretanto, a autonomia degenerou-se em positividade no decorrer

da história, sendo inválido fundamentar os dogmas elevando-os ao estatuto de postulados e inserindo-os no contexto do *Bedürfnis*, como teriam feito os teólogos de Tübingen.

Além do mais, a semelhança entre positividade e fé eclesial não pode ser desconsiderada. Hegel, apesar de não estar totalmente ao lado de Kant – pois questiona a centralidade dada ao contexto do *Bedürfnis* (tal como Kant o teria estruturado) – tampouco está contra ele. Hegel sustenta com Kant a autonomia como princípio para o acesso a Deus e Sua revelação (talvez, apenas de forma mais radical, através do modo como ele compreende a liberdade).

É a incursão acerca da influência da discussão prática para formar o horizonte sob o qual Hegel julga a coisa em si que leva à investigação da posição de Hegel no debate do *Tübinger Stift*. Esta posição é o despontar da ideia de um Hegel *leitor* de Kant, pois revela como Hegel resguarda ao princípio da filosofia kantiana – a espontaneidade absoluta, a liberdade, a autonomia – o direito de ser fundamento da religião moral. Também revela como Hegel pretere a liberdade transcendental de Kant em nome da efetividade da finalidade da liberdade.

1.1.2.3.2 Apresentação dos *Zusätze*: absolutização da razão

Nestas *Zusätze*, Hegel pretende algo como um posfácio à PcR. Neles, o que se busca é uma manifestação de Hegel acerca do contexto do *Bedürfnis*, algo que permita dizer que ainda no período bernense há um vacilar dele que não pôde ser desconsiderado nos estudos frankfurtianos.

Logo no início destas *Zusätze*, há uma retomada da relação entre positividade e heteronomia. Assim, Hegel pôde afirmar que "[uma] fé positiva é um sistema de enunciados religiosos, os quais possuem uma verdade para nós, por ter sido estabelecido por uma autoridade [...]" (1986f, p. 190). O imbricamento entre positividade e heteronomia é estreito. Quando, para tentar mitigar tal relação, diz-se que crer é um *dever*, já se está enredado na positividade. Pois este dever, que tem como conteúdo a crença, é permeado pela relação com Deus (a crença n'Ele).

Aceitar esta relação é reconhecer Deus como um ser superior que tem como interferir sobre os impulsos da vida e sobre o espírito dos homens. Ora, isto significa que o homem que crê em Deus (*estrangeiro*, como uma unidade transcendente) tem toda a sua extensão sob a égide do poder Dele. Consequentemente, tal crença não pode ser fundamentada na autonomia. Ao contrário, esta fé positiva pressupõe como perdida, necessariamente, "[...] a *liberdade da razão* [...]" (HEGEL, 1986f, p. 192, grifo meu). O

fundamento dela só pode ser a sobreposição da autonomia, que é obliterada mediante a submissão a um poder estrangeiro.

Não se pode perder de vista a ideia de que tudo isto tem como pano de fundo a destinação moral. Justamente por isto o diagnóstico de Hegel é tão chocante: a crença positiva *não* tem relação com a autonomia. Como ela pode, então, reconhecer que a moral era fim último e supremo da humanidade? Ser uma moldura positiva para a essência prática? Isto parece ser mais uma concessão. A razão é capaz de erigir um sistema puro da moralidade. Contudo, tal crença positiva reivindica certa *incapacidade* da razão de realizar esta exigência. Desta *incapacidade*, deste limite, surge a *necessidade* de postular um Deus, que possa garantir aquela realização. Hegel está implicando a crença positiva no contexto do *Bedürfnis* e concluindo que tal contexto (como está estruturado em Kant) é tão avesso à autonomia quanto a positividade o é.

Por isto, Hegel afirma que, frente a este fim absoluto – o sistema da moralidade – que "[...] se o homem não depende de um ser exterior no que diz respeito a origem destas exigências [demandas], depende de este ser para pô-las em prática [...]" (HEGEL, 1986f, p. 192). Ressalta-se que este resultado só pode ser obtido naquele contexto. Se se leva em conta a visão de Hegel acerca dos ensinamentos de Jesus serem uma religião da moral, pode-se compreender a crítica à ideia de incapacidade da razão como um golpe direto no contexto do *Bedürfnis*, acusando-o de ser veículo da heteronomia e dogmatismo, ao mesmo tempo que julga a religião cristã como positiva (HEGEL, 1986f, p. 192)[55].

De nada adianta discutir com os teólogos ortodoxos/dogmáticos acerca dos postulados práticos. A ideia de uma incapacidade da razão e o contexto do *Bedürfnis* davam-lhes muito campo para argumentar. Foi Schelling quem prolongou para Hegel que a crítica à doutrina dos postulados práticos (que reveste o dogmatismo da teologia com o selo crítico) é uma crítica ao contexto do *Bedürfnis*[56]. Acompanhando este texto hegeliano, pode-se entrever o radicalismo com que Hegel o questiona. O ponto mais claro do vacilar deste contexto é quando há uma exposição sobre o postulado da harmonia entre a felicidade e a moralidade.

---

[55]Hegel considera os ensinamentos de Jesus como uma doutrina moral e a religião cristã, desenvolvida historicamente, como positiva. Na continuação Hegel diz que o conteúdo mesmo da religião cristã e da fé positiva pode ser comprovado, em última instância, pela razão. Contudo, isto só pode ser feito por meio da autonomia.

[56] Destaca-se a compreensão de M. L. Müller: "[...] a crítica de Hegel à teologia moral dos postulados prolonga a crítica kantiana à metafísica dogmática e à teologia racional, mostrando que aquela é, no interior do sistema crítico, um resto dogmático." MÜLLER, M. L. A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 43, n. 4, p. 928-929, 30 dez. 1998.

Antes de se perguntar sobre isto, Hegel continua tratando da relação entre as demandas da razão e as respostas que a religião cristã positiva promete realizar. São de duas classes estas demandas: umas desejadas pela razão, outras que ela sentiria pavor ante a realização.

Diante disto, Hegel nota que estas expressões, que impregnam a razão de desejo e pavor, revelam que a sensibilidade entrou em jogo e que, assim, parece que aquelas demandas antes de serem da razão, em verdade pertencem à sensibilidade. Mesmo que a razão postule, a sensibilidade é quem faz a demanda e dela deriva a necessidade de postular.

Notando que, para a razão, não há uma determinação do postulado da harmonia entre a felicidade e a moralidade, Hegel se pergunta como pôde a razão postular tal harmonia. Como é que a razão pode postular algo independente dela (HEGEL, 1986f, p. 195)? Hegel parece assumir que dizer o *dever* é campo da razão. Quando se pensa em um sujeito determinado, dirigindo sua ação sobre um objeto determinado, a vontade tende a fixar a razão frente as outras forças, por exemplo os impulsos sensíveis. Se a vontade segue firme, independente do jogo de forças, a razão tem sua satisfação (HEGEl, 1986f, p. 195)[57].

Todavia, a vontade pode ser dominada pelos impulsos sensíveis. Quando se verifica isto, verifica-se também a voz da razão fixada no *dever.* Esta é *conditio sine qua non* do "tu deves" da razão: fixação por intermédio da sensibilidade. Por isto, mediante o domínio que a sensibilidade exerce sobre esta vontade, o dever da razão é interpretado como um desejo de felicidade. Isto é dizer que a razão não demanda – pois esta é derivada da sensibilidade – a felicidade e Hegel afirma que este conceito é tão pouco atribuível à razão como o é a sensação ao entendimento. A razão apenas transmite o dever, que é fixado pela sensibilidade, para a consciência (um sujeito determinado), sendo assim caracterizado pela felicidade.

A razão não determina qual tem de ser o objeto de tal dever, pois tal objeto não está no seu domínio. Tal objeto recai sob o campo da sensibilidade. Quando a razão exige a realização dele, já estando amalgamada com a sensibilidade, ela se vê constrangida por não poder manipular esta mescla com o sensível.

[57] Hegel, na continuação, diz que "[...] apenas em nossos tempos se pode dizer, diante da morte por honra, pela pátria ou pela virtude, que o homem poderia ter sido digno de destino melhor." Isto ressalta que a satisfação da razão é a autonomia que rememora a liberdade do republicano antigo, como já apontamos acima.

Assim, a razão postula um Deus que tenha domínio sobre este e que possa gerenciar aquela mescla. Ele é fiador do acordo das leis da natureza e da liberdade e da harmonia entre felicidade e moralidade. Nesta medida, crer neste Deus é um *dever*. Foi visto como esta crença n'Ele se degenera em positividade, heteronomia. Hegel ataca com dureza e precisão está crença:

> Neste sentido, 'crer' significa carecer [*Mangel*] da consciência de que a razão é absoluta, perfeita em si mesma – carecer da consciência de que sua ideia infinita tem que ser gerada somente por ela mesma, excluída toda mescla alheia – pois esta ideia somente pode chegar a sua perfeição mediante o distanciamento deste ser estranho [desconhecido] [...] (HEGEL, 1986f, p. 196).

Somente condicionada pela sensibilidade desta maneira é que a razão produz uma crença moral na existência de Deus, aos olhos de Hegel. Porém, como se vê nesta citação, isto apenas é possível mediante um desconhecimento. A razão não pode ser condicionada ou deixar fora de si, como um estrangeiro, seu fim, sua obra. Se a razão é *absoluta*, toda ideia de limite absoluto, da carência que enseja a necessidade de postular e o próprio contexto do *Bedürfnis* (kantiano) soçobram. O absoluto, a razão, justamente por ser absoluto não demanda algo estrangeiro a si. Assim, Hegel vê, como Schelling, neste contexto um dogmatismo que tem como conteúdo heteronomia.

Schelling já falava de uma liberdade absoluta (autonomia), da razão como faculdade desta. Nesta medida, já se podia inferir a razão como absoluta. O que se vê em Hegel é, nesta discussão sobre positividade (heteronomia) e religião moral (autonomia), uma colocação muito semelhante, com suas nuances. Assim, diz-se que a suspeição do contexto do *Bedürfnis* está imbricada com a ideia de uma absolutização da razão, sua autossuficiência, pois é esta última que possibilita mitigar a centralidade que Schelling e Hegel identificaram na construção kantiana da filosofia. O próprio conceito de *Bedürfnis* da razão começa a ser visto como contraditório, pois o absoluto não demanda algo exterior ou necessita postular algo.

Consequentemente, tanto Schelling quanto Hegel emaranham-se na tarefa de fundar a filosofia para além da centralidade do *Bedürfnis*, ou, ao menos, para além da centralidade do *Bedürfnis der Vernunft* tal qual aparece na filosofia kantiana. Se Hegel está focado no interesse prático e em reflexões teológico-político-morais, isto não infirma a contribuição central do período bernense e que justifica o interesse neste período: a ideia da absolutização da razão como meio e resultado da suspeição radical do contexto do *Bedürfnis*.

Quando Hegel torna-se *leitor* da filosofia teorética de Kant e a julga (inclusive no que tange a coisa em si), o horizonte – que é o tribunal de tal julgamento – tem como juiz a razão absoluta. Ela julga sua própria causa, na sua jurisdição. Se Hegel concebe, em Jena, um pujante absoluto que unifica e sobreleva as oposições[58], ao se tentar demarcar qual é a influência da discussão prática na leitura que Hegel faz da filosofia teorética kantiana, remonta-se à gênese daquele absoluto (que é o princípio da leitura hegeliana de Kant, como será visto). Esta gênese é datada do final do período bernense.

Assim, o que se buscou foi apontar a influência que esta discussão tem na concepção do horizonte que Hegel julga a filosofia de Kant. Parece que, já em Berna, Hegel concebe ao menos o alicerce da crítica ao em si, como aquilo que é estrangeiro à razão, imediato, capaz de determiná-la, sem ser por ela determinado. *A fonte desta crítica é a suspeição do contexto do Bedürfnis, por meio de uma absolutização da razão, na compreensão e exposição de como a doutrina dos postulados* (tanto na filosofia de Kant quanto no uso pela teologia) *pôde ser elemento da positividade* (heteronomia).

Sob a luz destes resultados que Hegel já colhera em Berna, a coisa em si é sintoma desta mesma positividade na PhG, nomeada como aquilo que avesso à mediação (HEGEL, 1986e, p. 24-25). A imediatez que caracteriza o visado – e é a tradução da nota característica fundamental da coisa em si (sua independência radical frente à razão) – significa também a positividade, enquanto a coisa em si também é heterônoma, não mediada pela atividade da razão (tanto quanto os postulados, dos quais ela é aproximada tendo como razão de referência o contexto do *Bedürfnis* e a exterioridade frente à autonomia da razão).

1.2 Hegel em Frankfurt: reconciliação e reflexão

Hegel já julgava, por meio da crítica à positividade, a posição kantiana inadequada. Aos olhos de Hegel, a doutrina dos postulados práticos soçobra em positividade e se caracteriza como limite à autonomia. Ainda que a letra da filosofia kantiana afastasse, com todo ímpeto, esta interpretação, sua figuração histórica no *Tübinger Stift* foi assim. Por mais que na letra a doutrina dos postulados práticos da razão sejam fruto da autonomia, na sua figuração estes postulados foram instrumentos de

[58] Hegel não tem, no período bernense, o aparato conceitual para apresentar o absoluto como esta potência de unificação: a especulação. A primeira vez que Hegel expõe, na forma filosófica, esta opinião é no texto intitulado Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Sobre isto: BUTON, C. **Temps et esprit dans la philosophie de Hegel**: de Francfort à Iéna. Paris: Vrin, 2000, p. 60-71.

dominação, heteronomia. Em suma, a inadequação do kantismo era sua abertura à positividade, a qual é, na interpretação de Hegel, identificada a centralidade dada ao *Bedürfnis*.

Também no período bernense, Hegel foi capaz de lançar as bases da crítica ao em si, como aquilo que sendo positivo restaria excluído da jurisdição da razão – o que para Hegel era contraditório. Pois, *pari passu* ao lançamento das bases daquela crítica, Hegel entreviu o absoluto, a razão absoluta.

Todo o período frankfurtiano é resultado do trabalho naquilo que se pode chamar de hegelianismo de maturidade (BOURGEOIS, 1970, p. 22). Nesta ocasião, o que determina a interpretação hegeliana de Kant é o modo com o qual Hegel relaciona a filosofia kantiana com a reflexão. Este julgamento parece ser resultado daquela constatação acerca da centralidade dada ao *Bedürfnis*, pois no contexto de sistematização da filosofia hegeliana, a reflexão é entendida como processo de separação, de oposição, de fixação. Ela é a atividade de objetificação do entendimento. Ela é método da filosofia. Pode-se identificar esta fixação na oposição – que acaba por ser igual à própria reflexão – com a causa da qual a centralidade do *Bedürfnis* é o sintoma: a tese de Hegel parece ser que apenas a reflexão – que é fundamentada pela oposição radical entre finito e infinito – pode funcionar como horizonte do *Bedürfnis*. A unidade dialética que Hegel visa desde o final do período de Frankfurt tende a preterir o *Bedürfnis* em nome da atividade da reconciliação *vivida* na religião (em um primeiro momento[59]), como será visto.

Isto significa que se Hegel já podia ter como conteúdo do sistema o absoluto (a razão absoluta, a autonomia, enquanto atividade de reconciliação total, livre e feliz), a forma de sistema (o método) era, em relação a este, contraditória, pois era uma forma reflexiva. A reflexão não poderia dar conta deste conteúdo, pois o conceito na reflexão era incapaz de exprimi-lo. Por ser reconciliação total, o absoluto é também reconciliação de cada uma das determinações com sua oposta e isto é para reflexão impossível.

Para exprimir isto que o conceito não poderia fazer, já que estava sendo julgado como elemento e instrumento da reflexão, Hegel concebe "conceitos anti-conceituais" que têm como conteúdo a identidade das determinações opostas: destino, amor, vida (BOURGEOIS, 1969, p. 49). Como o que se busca é o julgamento da filosofia kantiana e como isto pode se revelar como fundamental para a própria filosofia de Hegel, tem-se

[59] Em Jena, o que ocupa o centro é a atividade especulativa da razão que tem como campo a filosofia. Na PhG, Hegel não pretere o contexto do *Bedürfnis*, mas sim o reinterpreta.

como fio condutor da investigação do período de Frankfurt a crítica à filosofia, perpassando o que acima se aponta do seu método, a reflexão.

Consequentemente, já é possível notar que a crítica à filosofia é uma crítica de insuficiência, pois ela não pode exprimir o absoluto, devido ao seu método. Ora, este diagnóstico é o que pode ser encontrado no SF (HEGEL, 1986f, p. 419-427).

1.2.1 Fragmento do sistema de 1800: a sentença da filosofia

O primeiro modo que este texto ganha centralidade é como "[...] momento-chave do pensamento do jovem Hegel em que há um certo deslocamento das preocupações político-religiosas pela necessidade, sentida como premente, de elaboração de um sistema filosófico [...]" (LIMA, 2014, p. 24-25). Este escrito pode esboçar uma concepção sistemática de Hegel na transição de Frankfurt para Jena. Justamente por não ser uma exposição na forma filosófica, este texto nos revela que Hegel tornou-se filósofo, no sentido próprio do termo, ao negar à filosofia aquilo que a religião conseguiria e que é sua *tarefa*: a reconciliação de toda cisão (BOURGEOIS, 1969, p. 50).

Parece que esta insuficiência da filosofia é devido à "[...]decepção provocada em Hegel pela filosofia reflexiva de estilo kantiano, com a qual identificava então *toda a filosofia* [...]" (BOURGEIOS, 1995, p. 386). Assim, ainda que seja um fragmento hegeliano, este texto guarda muita importância frente à tentativa de se pensar um Hegel *leitor* de Kant e oferece uma coordenada crucial no julgamento hegeliano do kantismo.

Mesmo frente ao interesse na filosofia teorética de Kant, devido à natureza do conceito de coisa em si, o SF dá sua contribuição. Nele, Hegel anota que a condição de possibilidade de todo discurso filosófico é a oposição e fixação das determinações (poderia ser dito, por exemplo, entre fenômeno e coisa em si, conhecer e pensar, intuição e conceito etc.). Com isto, ele parece apontar para a condição da filosofia e lhe oferecer uma sentença:

> A filosofia tem de cessar com a religião, justamente porque aquela é um pensar, contendo, portanto, uma oposição, em parte do não-pensar, em parte do pensante e do pensado; ela tem de mostrar em todo finito a finidade e exigir pela razão seu complemento, conhecer particularmente as ilusões por seu próprio infinito e pôr, assim, o verdadeiro infinito fora de seu âmbito (HEGEL, 1986f, p. 422-423).

É próprio do procedimento da reflexão, aos olhos de Hegel, captar o infinito apenas como contraposto ao finito, fazendo com que aquilo que é o verdadeiro infinito

(unificação infinita do finito e do infinito) recaísse fora do seu domínio. Se o pensamento é reflexivo, esta unidade não pode ser exprimida nem pela filosofia. Consequentemente, o núcleo deste trecho reflete uma "[...] autocrítica da reflexão filosófica, [...], afirmando que só a religião, o Outro da filosofia, poderia levá-la a termo, em sua infinitude, em sua totalidade [...]" (BOURGEIOS, 1995, p. 388). A verdade da filosofia é a religião, que capta aquilo que para aquela é impossível (BECKENKAMP, 2004, p. 273).

A tese que parece estar expressa – por intermédio deste aspecto deficitário do conceito como elemento do processo reflexivo, bem como da linguagem em geral – é a inefabilidade da unificação absoluta (LIMA, 2014, p. 24). O verdadeiro infinito é *vivido* na religião. Por isto, na dificuldade de expressar esta unificação absoluta, Hegel notou:

> [...] eu deveria me expressar assim: a vida é a ligação da ligação e da não-ligação, quer dizer, cada expressão é produto da reflexão, e assim pode-se mostrar de cada uma como um posto que, com isto de que algo seja posto, ao mesmo tempo deixa de ser posto e é excluído um outro (HEGEL, 1986f, p. 422).

Para tentar escapar do impasse que está no núcleo de cada "expressão" – o fato de ser produto da reflexão, que para pôr a si, põe o outro como oposto – Hegel lembra que a única relação que esta unificação absoluta tem com a reflexão é a de um ser fora da reflexão (HEGEL, 1986f, p. 422). Disto, sublinha-se que o universal da reflexão *não* é a *unificação absoluta*. Esta última é inefável, exterior ao pensamento, mas captada na própria *vida* (infinita), na experiência do *amor*, e do amor *religioso* (BOURGEIOS, 1995, p. 387).

Neste sentido, a vida é a unificação absoluta na experiência da religião. Esta é a reconciliação de todas as cisões e é a atualização de uma vida livre e feliz (BOURGEIOS, 1969, p. 50). Na religião, não há oposição, o infinito não é oposto ao finito, como um em si puro, como um Deus transcendente, como Outro. Na religião, o infinito e o finito estão unidos, são o Mesmo[60].

Isto parece pôr em foco a relação dos homens (finito) com Deus (infinito). Se estes opostos são o Mesmo, esta relação é mais próxima de um *reconhecimento* do que de uma dominação. Assim, faz todo sentido que a religião seja a verdade da filosofia, pois apenas naquela há a reconciliação absoluta dos homens com Deus (unificação infinita do finito

[60] É B. Bourgeois quem dá a entender que isto que aparece neste fragmento de 1800 já podia ser entrevisto na forma como Hegel concebe a liberdade absoluta de Jesus. Jesus não se opunha a Deus, como o particular ao universal, como o servo ao mestre. Antes, comungava com Ele, como quem o faz com o Pai. Neste sentido, Jesus e Deus são o Mesmo. (1969, p. 48).

e do infinito). No SF, Hegel fala que a união da religião é uma "[...] elevação da vida finita à vida infinita[...]" (HEGEL, 1986f, p. 425), que parece ser exatamente do mesmo tom desta reconciliação de que se fala acima.

A sentença da filosofia condena-a na sua insuficiência, recrimina-a por sua incapacidade, vê no seu método (a reflexão) uma armadilha. Eis que toda filosofia é, aos moldes do kantismo, *filosofia reflexiva,* insuficiente para captar o conteúdo absoluto disto que se apresenta como uma unificação, reconciliação do finito e do infinito, dos homens e de Deus. Isto é *tarefa* da religião.

Parece que esta sentença tem, ao menos, duas condições: 1) a restrição da filosofia ao método da reflexão; e 2) o papel desempenhado pela história. O fato de Hegel não ter ainda concebido uma filosofia para além da reflexão faz com que a filosofia como um todo seja restringida a este método (1). Hegel tateia esta unidade (tensionada, pois contém a cisão) entre o finito e o infinito, contudo ainda não há *especulação*. A vida infinita vivida na religião, esta unificação e reconciliação dos homens com Deus, é apenas uma antecipação não filosófica do sistema. Quando Hegel apresentar a introdução ao seu sistema, a PhG, a religião será anunciação da verdadeira filosofia (HEGEL, 1986e, p. 545-574).

Hegel já apontava, desde o período de Stuttgart, para o fato de que há um papel político-social na religião. Ao atribuir a ela uma tarefa de reconciliação absoluta, no final do período frankfurtiano, Hegel não poderia fazer com que tal reconciliação fosse transcendente. Há traços de como Hegel entende a realização desta unificação no SF. Ele o faz quando tem a ocasião de apontar que a união completa da religião é tanto mais perfeita quanto menos dilacerada for a vida do povo, em povos felizes (HEGEL, 1986f, p. 426). Há aqui um elemento histórico (2). Este povo feliz é, aos olhos de Hegel, os helenos. Isto por si já permite dizer que a perfeição da unidade da religião tem de ter um modelo histórico de realização.

A realização desta reconciliação não pode ser feita sem guardar relação com a história ou por meio de uma crítica que vise um retorno à igualdade imediata, já perdida, tornando a história o roteiro de uma noite escura do destino. O modelo histórico não pode ser modelo para uma *repetição,* pois isto faria com que o desenvolvimento da história soçobrasse. Levar a história em conta é notar o presente, que o cidadão moderno não é o heleno. Já não há uma organicidade ética, aboliu-se a pólis.

A modernidade é, para Hegel, época de separação, de dilaceramento, de oposição. Os povos modernos são, aos olhos dele, infelizes. Eles têm, na separação, que se

preocupar com a preservação firme de um dos opostos e, com isto, sustentam com orgulho a própria separação (HEGEL, 1986f, p. 426). O sintoma dos povos modernos é, também, a fixação na oposição. Ainda assim, a modernidade tem a reconciliação aos seus moldes. O absoluto (a unificação, reconciliação, elevação do finito ao infinito) tem de se manifestar no tempo, inclusive na época moderna. E no final do SF, é esta "[...] união com o tempo [...]" (HEGEL, 1986f, p. 427) que Hegel anuncia. Por mais que a filosofia não possa captar o conteúdo absoluto, a religião o faz e a história desempenha o campo da sua efetivação.

Até aqui, esta anunciação do papel central da história (manifestação no tempo) se resume em negar todo idealismo político, religioso ou filosófico (BOURGEOIS, 1995, p. 389-390). A cisão da modernidade tem a sua reconciliação, pois a religião – que executa esta sua tarefa na história – "[...] é uma elevação *qualquer* do finito ao infinito [...]" (HEGEL, 1986f, p. 426, grifo meu). Se Hegel toma a felicidade dos povos como condição, o faz frente à *perfeição* de tal elevação. A religião, por sua vez, não tem sua tarefa condicionada pela felicidade ou pela infelicidade dos povos[61].

Em síntese, a sentença da filosofia presente no SF condena-a, em geral, na sua incapacidade de captar o conteúdo absoluto, inefável e inatingível por meio do conceito em geral. No seio desta sentença é sublinhado que a filosofia era considera como *filosofia reflexiva.* À religião, a sentença hegeliana legou a tarefa de captar o absoluto: reconciliação infinita do finito e do infinito, vida infinita. Esta reconciliação pode bem assumir traços históricos, ao se atentar que é na história que Hegel vê a realização desta reconciliação, unindo-se com o tempo.

A contribuição frente à investigação do julgamento hegeliano da filosofia kantiana é ímpar. A filosofia kantiana, que é modelo para a filosofia em geral, tem aqui sua caracterização que a acompanhará por todo o desenvolvimento da obra hegeliana: ela é *filosofia reflexiva*. Quando Hegel relacionar, mais tarde, a filosofia kantiana com predicados como moderna (HEGEL, 1986g, p. 216), da percepção (HEGEL, 1986c, p. 208-209), do esclarecimento, da cisão[62], ele no fundo está predicando-a como *reflexiva*,

[61] Tem-se aqui, com toda a clareza, o que pode ser chamado de fio histórico ou de senso histórico-hermenêutico da filosofia hegeliana, ainda na sua forma incipiente. A perfeição da união tem como condição os povos felizes e sua vida unificada. Contudo, a religião produz, levando em conta o dilaceramento da modernidade, uma reconciliação aos moldes modernos.

[62] Em Jena Hegel relaciona a reflexão com a crítica de *formalismo* e *dualismo*: fixação da oposição. Nisto a filosofia kantiana pode ser identificada como filosofia cindida ou da cisão. Cf. HEGEL, G. W. F. Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, In: **Jenaer Schriften 1801-1807.**

insuficiente – pois apegada à fixação da oposição – para aquela tarefa que nos períodos frankfurtianos ainda estava sob a responsabilidade da religião: captar o absoluto, enquanto reconciliação absoluta.

Este julgamento da filosofia kantiana é aquilo que se procurava nesta reconstrução que foi feita. A filosofia kantiana foi considerada "positiva" e isto já era importante para que Hegel concebesse as bases da crítica ao em si. Como filosofia reflexiva, a filosofia kantiana está atrelada às oposições, pois a oposição em geral (fundamentada na oposição entre finito e infinito) é condição do seu discurso. A crítica à reflexão é também pilar essencial da crítica ao em si, pois é crítica de toda oposição fixada, inclusive daquela entre o que é coisa em si e o que é coisa para o sujeito (fenômeno).

O horizonte e tribunal deste julgamento – e que é visto como estruturante da filosofia de Hegel –, ainda que não apareça na sua forma filosófica em Frankfurt, é a reconciliação absoluta, o absoluto. Foi visto que a jurisdição deste tribunal está sob a responsabilidade da razão absoluta, que se expressa, em Frankfurt, na interpretação hegeliana da religião e da tarefa dela.

Por mais que seja anunciada em Frankfurt, somente em Jena que Hegel trata de conceber uma *filosofia especulativa,* que toma para si esta que era a tarefa da religião e lhe dá um tom de consideração metafísica acerca da relação entre o finito e o infinito. Assim é que se mudará a expressão da razão absoluta da religião para filosofia especulativa. Como é possível notar, trata-se de uma assimilação entre a dimensão religiosa-teológica e a especulativa – aquilo que na PhG é nomeado de saber absoluto.

Ainda em 1800, em carta de 2 de novembro para Schelling, Hegel diz que a sua formação científica o encaminhou das demandas mais simples dos homens até à ciência. Isto significava que o ideal de juventude (a reconciliação absoluta) tem de se transformar em sistema (HEGEL, 1969, p. 59), a forma filosófica que Hegel visará em Jena. Parece que neste ponto, Hegel não é mais jovem.

Até aqui, sublinhou-se como a recepção crítica do conceito de coisa em si na PhG tem um liame com a discussão prática do período bernense e frankfurtiano. O modo como a filosofia kantiana foi interpretada pelos teólogos do *Stift* ressaltou para Hegel como o contexto do *Bedürfnis* da razão pode ser perigoso. De uma suspeita inicial e por meio daquilo que era preocupação também de Schelling, Hegel atestou que tal contexto era veículo de positividade (de dogmatismo e heteronomia). As críticas à doutrina dos postulados práticos recaem sobre a coisa em si, ao notar-se que ambos são elementos

daquele contexto. A suspeição radical deste contexto é por meio e, ao mesmo tempo, enseja a absolutização da razão.

Assim, se a razão é absoluta, demandar algo se torna contraditório à natureza dela. Seja a coisa em si que tem que ser pensada como mera matéria que afeta os sentidos; ou o limite da razão na sua atividade representativa, aquilo que é pensável por meio do seu traço de *irrepresentabilidade*, a objetividade imediata, ou mesmo um *dado* bruto. De todo modo, ela é exterior à atividade da razão. Neste sentido, viu-se que aqui lançou-se ao menos o alicerce da crítica ao em si. O próximo passo é identificar o método da filosofia como aquilo que inviabiliza captar a unidade absoluta e enseja a centralidade do *Bedürfnis*.

É o que Hegel realiza no período frankfurtiano, quando julga a filosofia. A razão absoluta, o conteúdo absoluto que Hegel parecia vislumbrar desde Berna, não era adequadamente expressa na reflexão filosófica, que tem como condição do seu discurso a oposição das determinações. Com isto, a crítica à reflexão é um pilar essencial da crítica ao *em si* e atinge severamente a coisa *em si* por ser crítica à oposição fixada e vazia. Na medida em que a reflexão fixa a oposição, ela também marca certa *incapacidade* da razão (o que ensejaria o *Bedürfnis*). Hegel já tinha condição de identificar a coisa em si como um mero em si, marcando a diferença do que é em si e do que é aparecendo para o sujeito; fundamentando a oposição entre conhecer e pensar; o fato de ela ser, tanto quanto a doutrina dos postulados práticos, veículo de dogmatismo e heteronomia.

Contudo, a crítica à coisa em si como conceito dogmático surge, nos escritos de Hegel, apenas em Jena. O que foi feito até aqui é uma tentativa de apontar um caminho, no qual é possível entrever o desenvolvimento que possibilita aquela crítica ao passo que sublinha o princípio da leitura hegeliana da filosofia de Kant. Ainda que a crítica não seja explícita nos períodos anteriores ao jenense, os resultados colhidos a partir destas reflexões são pontos por meio dos quais é possível identificar uma fonte dela.

O desenvolvimento da crítica ao contexto do *Bedürfnis* – perpassando a positividade (heteronomia e dogmatismo), a absolutização da razão e a crítica à reflexão – é o pilar de uma crítica (incipiente) ao em si, entendido como toda exterioridade que não se relaciona à atividade da razão. Neste desenvolvimento do pensamento hegeliano, foi posto em foco que *a recepção crítica do conceito de coisa em si tem um campo prático.*

Com isto se quer dizer: 1) desde sua fonte, o problema que encaminha Hegel à crítica mais geral ao em si (o que atinge a coisa em si) é prático, ligado ao debate teológico e toda a problemática do uso dos postulado práticos e do *Bedürfnis* da razão; 2) Hegel vê

na condição do discurso filosófico – a oposição em geral, fundamentada na oposição entre finito e infinito – sintoma da incapacidade do seu método (a coisa em si é elemento de uma oposição central à estratégia *metodológica* da KrV, como é visto no capítulo 2 desta dissertação); e 3) Hegel empreende uma solução prática (*a atividade da especulação*) frente à oposição.

A crítica ao em si parece ser um dos projetos que Hegel executa, em toda sua extensão, apenas com a PhG. Nela, a posição dele é que a oposição entre coisa em si e fenômeno se traduz na oposição entre o conhecimento do absoluto, enquanto ideal da razão, e a ciência do mundo, enquanto obra do entendimento (VAZ, 2014, p. 12).

1.3 Hegel em Jena: o absoluto e a coisa em si

É preciso lembrar que, apesar de ter sido encontrado o julgamento de Hegel acerca da filosofia kantiana como *filosofia reflexiva* – bem como a consequência nuclear, a incapacidade de captar o absoluto –, é apenas em Jena que este julgamento tem forma filosófica. Trata-se de uma *filosofia especulativa*. O modo que Hegel entende esta filosofia está exposto naquilo que é seu primeiro escrito filosófico, de 1801, intitulado *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (DS, doravante). É preciso sublinhar um traço específico da crítica de Hegel à reflexão: o impacto do surgimento da especulação na coisa em si.

Em Jena, é o surgimento da especulação que marca o resultado genuinamente filosófico da crítica à reflexão. A especulação – o direito do absoluto como ser-sobrelevado da oposição liquefeita, sobrelevada pela razão –, é o método da filosofia hegeliana e apresenta uma *incompatibilidade* com o conceito de coisa em si. Isto pois a coisa em si ao ser encarada sob a lente da especulação – tendo em mente que a coisa em si é um polo de uma oposição *fixa* frente ao fenômeno –, parece esvanecer como um elemento dogmático, agora compreendendo por esta expressão aquele resto que se exclui da dinâmica da especulação (o que é estreitamente correlato ao *positivo* caracterizado desde o período bernense). Hegel, assim, tende a ver a coisa em si como marca da *finitude*.

1.3.1 O escrito da Diferença: guinada especulativa

Quando se pergunta, com o fim de tornar o fio condutor mais compreensível, em que sentido a especulação pode ser compreendida como atividade da razão, encontra-se um dos pontos que é investigado no DS. Em conjunto, é sublinhado também como Hegel compreende a filosofia, o conceito de absoluto e a tarefa da filosofia. Isto esclarecerá a

mudança de tom que há em Jena frente aos períodos antecedentes. Relacionando estes termos pretende-se apontar na estruturação mesma da filosofia hegeliana (no seu método) uma incompatibilidade com o conceito de coisa em si.

Este texto de 1801 é a ocasião na qual Hegel responde Reinhold acerca da diferença que para o último teria, supostamente, passado como despercebida: aquela entre a filosofia de Fichte e Schelling (HEGEL, 1986b, p. 9). Trata-se da posição de Hegel frete às *Beyträge* de Reinhold, que são publicadas no início de 1801. Nelas, Reinhold ataca aquele que até então parecia ser seu aliado filosófico: Fichte.

Depois de ter tido contato com a obra de C. G. Bardilli (*Grundriß der ersten Logik*), Reinhold parece voltar-se contra o idealismo transcendental em nome de um realismo racional. Por meio da crítica de Bardilli à subjetividade – vista como princípio filosófico daquele Idealismo –, Reinhold crê que o campo desta filosofia de Kant, Fichte e Schelling é insustentável (GIRNDT, 1965, p. 38-39). Isto ensejou a resposta de Fichte, com o *Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold*, e de Schelling, *Über das absolute Identitätssystem und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus*. O DS de Hegel também seria uma outra resposta ao mesmo contexto.

Contudo, ainda que Hegel pudesse ter reservas com a recondução da filosofia à lógica ou ao modo com o qual Reinhold critica a filosofia de Fichte e Schelling, o objetivo central continua sendo sublinhar a diferença entre os sistemas de filosofia destes dois filósofos. Em suma, tal debate, de alguma forma traçado nas *Beyträge*, diz respeito à acusação de que o idealismo transcendental estava assentado em um princípio: a subjetividade.

Esta acusação de subjetivismo, enquanto solipsismo, foi o que guiou a crítica à filosofia kantiana realizada por Jacobi[63]. Em síntese, a acusação de subjetivismo, de solipsismo ou de egoísmo especulativo é aquela que, em alguma medida, aponta a insuficiência da filosofia transcendental na tarefa de garantir a objetividade das representações. Ficar-se-ia, com isso, constrangido à torre do eu. Tal crítica é para Hegel correlata à crítica à reflexão. O egoísmo especulativo é também resultado daquilo que está presente nas formas do pensamento: a finitude.

[63] No segundo capítulo dessa dissertação, ter-se-á uma incursão acerca dessa crítica de Jacobi, que se encontra concentrada no apêndice da obra *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch.* Aqui, o importante é notar que essa crítica não é originada neste contexto, mas tem acompanhado o idealismo transcendental desde 1787.

Curiosamente, parece que Hegel aproveitou a oportunidade deste debate. Sublinhando a diferença que para ele era central, ele introduziu também a sua posição: a especulação. É esta atividade que tem de sobrelevar a finitude das formas do pensamento, como será visto. Diante disto, Hegel também marca sua posição filosófica frente àquela de Schelling.

Na reconstrução que foi feita do período bernense, viu-se a importância da leitura de Schelling. A proximidade entre ele e Hegel em Jena também é importante. Contudo, isto não reduz Hegel a uma espécie de discípulo do idealismo de Schelling ou um simples defensor deste frente às acusações de Reinhold. É H. Harris quem aponta que Schelling contribui com Hegel com uma nova perspectiva do problema. A insistência de Schelling acerca da filosofia como *ciência absoluta*, levou Hegel a rever sua posição acerca do direito da religião a captar o absoluto e da insuficiência da filosofia. Isto significou a distinção entre a *filosofia da reflexão*, modo com o qual se construiu o ideal de juventude, e a *filosofia reflexiva*, o objeto de crítica de Hegel durante a construção deste ideal (HARRIS, 1983, p. 14-15). Em suma, há um filosofar sobre a reflexão, uma filosofia que possui a reflexão como seu *objeto*, isto é, a filosofia da reflexão. Há também uma filosofia que tem como *método* e condição do seu discurso a reflexão (como foi apontado na apresentação do SF); ou seja, uma filosofia reflexiva.

Quer dizer: a especulação é uma *filosofia da reflexão*, que tem também a *filosofia reflexiva* como objeto de análise e que se debruça sobre o seu método – a finitude, o discurso do entendimento calcado na oposição –, para ali apontar aquele aspecto deficitário encontrado já na época de Frankfurt. A diferença: *a filosofia da reflexão* não resta apenas em mera negação da *filosofia reflexiva*. A filosofia da reflexão é sobrelevação da filosofia reflexiva ao ser especulação: quando não apenas constata o que no seio da filosofia reflexiva era causa daquela sua incapacidade frente ao absoluto, mas também quando oferece uma rota de fuga a este discurso do entendimento, aquele da razão.

Isto é decisivo para que se possa compreender a especulação tal como Hegel a concebe (HEGEL, 1986b, p. 114-115)[64]. Diferenciando a razão do entendimento, é dado

[64] Cito esta passagem com o fim de ressaltar que, aos olhos de Hegel, tanto a filosofia de Fichte como a de Schelling se assentam na intuição intelectual, ou, dito para a reflexão, a identidade do sujeito e do objeto (princípio da especulação). Hegel insiste que para acessarmos a intuição intelectual, temos de tomar a intuição transcendental como objeto. A verdadeira reflexão filosófica é uma atividade construtiva, uma reflexão sobre a atividade da mente que está refletindo. Sobre isto ver HARRIS, H. **Hegel's Development:** Night thoughts (Jena 1801-1806). Clarendon Press: Oxford, 1983, p. 21.

um primeiro passo em direção aos objetivos e para se compreender a especulação como atividade da razão. O entendimento é a faculdade da cisão, da oposição das determinações e sua fixação. Consequentemente, fica claro que no período frankfurtiano não havia esta diferença. O entendimento é uma faculdade reflexiva e funda seu discurso na oposição, captando assim apenas um "mal infinito", oposto ao finito (BOURGEIOS, 1995, p. 393-394). Nesta medida, Hegel parece identificar que a reflexão tende a preterir a razão em nome do entendimento quando se trata do órgão da filosofia, fazendo com que à filosofia restasse um formalismo e um consequente dualismo. A razão, por sua vez, fazia da filosofia campo da unificação absoluta, fazia *filosofia especulativa*.

Se o entendimento é atividade da oposição, a razão é pujança de unificação e sobrelevação daquilo que foi cindido pelo entendimento. A esta atividade, Hegel dá o nome de especulação. Tal atividade é o pensamento unificador, capaz de captar e produzir aquela unidade realmente infinita do infinito e do finito (BUTON, 2000, p. 61-62).

Assim, a *filosofia especulativa* tem como objeto por excelência o absoluto, aquela reconciliação infinita que no SF viu-se ser negada à filosofia em geral. Eis o que Hegel entende por *verdadeira filosofia*: aquela que considera que o absoluto é um com sua manifestação, a razão (HEGEL, 1986b, p. 17).

Se há uma atividade pujante de unificação, há também a necessidade da separação[65]. Com a necessidade da separação, algo deve ser para que possa ser cindido. Assim, a verdadeira filosofia, conforme Hegel oferece no DS, possui dois pressupostos. O *primeiro* "[...] é o absoluto mesmo, ele é a meta que se visa, ele já está presente: de outro modo, como poderia ele ser visado? A razão o produz apenas ao libertar a consciência das limitações[...]" (HEGEL, 1986b, p. 24).

Este trecho dá a oportunidade de esclarecer um ponto muito interessante que diz respeito ao fato de que o absoluto é presente, acessível e disponível. Ele é dado desde sempre e em cada momento. Eis a pressuposição inaugural da filosofia especulativa, compreendida como identidade originária do ser e do pensar, da realidade e dos princípios que se têm para acessá-la. Neste momento, o absoluto ainda não é uma reconciliação ou unificação infinita. Ele é uma identidade originária, quer dizer, *imediata*, presente na medida em que é visada. E isto marca que, ainda assim, o absoluto não está plenamente

[65] Hegel, desde Frankfurt, já entendia que a vida infinita (o absoluto) não podia deixar fora de si a contraposição. No SF, ele afirma que a "[...] a vida [...] não pode ser considerada somente como união e relação, mas tem que ser considerada ao mesmo tempo como contraposição [...]". HEGEL, G. W. F. *Systemfragment von 1800, In:* _____. **Frühe Schriften I,** p. 422. Veremos que, em Jena, a separação continua sendo intrínseca ao absoluto.

presente. Ele é dado e não-dado (BUTON, 2000, p. 61). Havendo uma necessidade de cisão, a imediatez (indeterminação) desta identidade é momentânea.

Se a cisão sublinha o momento em que o absoluto deixa de ser indeterminado, aquela é interior a este como uma determinação sua. Quer dizer, a cisão não pode ser exterior ao absoluto. Como ele é vivo, no sentido de ser movimento de cindir-se, tem-se o *segundo* pressuposto. Este seria "[...] a saída da consciência da totalidade, a cisão entre ser e não-ser, em conceito e ser, em finitude e infinitude[...]" (HEGEL, 1986b, p. 24). Assim, a cisão não é aniquilamento irreversível do absoluto, mas antes seu desenvolvimento e realização. Ainda que do ponto de vista da cisão, a síntese absoluta seja um além, um ser fora do seu campo de determinações e a elas oposto (HEGEL, 1986b, p. 24). A cisão, a oposição, tampouco pode ser considerada estável, fixada. Ela é dinamicizada pelo movimento absoluto, por meio da sobrelevação daquela oposição que marcava a cisão da imediatez da identidade originária.

Assim, se a "[...]cisão é a fonte da necessidade da filosofia[...]" (HEGEL, 1986b, p. 20), então tem-se como expor todo o movimento que foi dito perfazer o absoluto, pois nele está a filosofia, não só a sua necessidade, também sua tarefa. Em suma, começa-se como uma identidade imediata; no seu momento de diferença (determinação), tem-se a cisão, a oposição. Contudo, por ser interior ao absoluto mesmo, esta separação é, na verdade, devir do absoluto. Enfim, tem-se a união infinita da identidade imediata e seu momento de diferença (devir), por meio de uma atividade da razão de sobrelevar a oposição.

Parece que o absoluto não é nada além deste movimento. Conforme Hegel:

> A filosofia deve conceder o seu direito à separação entre sujeito e objeto; mas, na medida em que os põe igualmente de forma absoluta com a identidade oposta à separação, pô-los apenas de forma condicionada, tal como uma tal identidade – que é condicionada pela aniquilação dos opostos – é também apenas relativa. Mas o próprio absoluto é, por isso, *a identidade da identidade e da não-identidade*; o opor e o ser-um coexistem nele (HEGEL, 1986b, p. 96, grifo meu).

Ainda que a definição do absoluto possa fazer eco àquela definição que Hegel oferece da vida no SF, aqui tem-se algo que representa um traço específico da filosofia especulativa: ela concebe o absoluto. Para tanto, a *tarefa* desta filosofia reflete a sobrelevação da cisão em geral para a consciência. Isto é:

> O absoluto deve ser construído para a consciência, tal é a *tarefa* da filosofia; porém, como tanto a produção quanto os produtos da reflexão são apenas limitações, há nisso uma contradição. O absoluto deve ser refletido, posto; a partir daí, porém, ele não é posto, mas sobrelevado, pois enquanto posto, ele é limitado (HEGEL, 1986b, p. 25, grifo meu).

É necessário responder como o que era negado em Frankfurt é concebido em Jena. Nas páginas do SF, viu-se o mesmo impasse que Hegel chama aqui de contradição. A reflexão põe o absoluto como separado, cindindo-o em determinações fixas. Eis o trabalho e discurso do entendimento, marcado pela *finitude*.

Como, então, construir o absoluto para a consciência, se ao pôr o absoluto é posto também a oposição, a determinação e a sua determinação oposta que a condiciona? Como pode-se bem notar, tal pergunta é muito similar àquela da antitética kantiana: a razão visa o incondicionado; contudo, como chegaria nele tendo em vista que o seu conhecimento se dá na esfera do determinado e, portanto, do condicionado (LEBRUN, 2006, p. 315)?

A resposta de Hegel é que o obstáculo para que se possa captar o ser-um do absoluto com sua manifestação *não* é a oposição real enquanto tal. É, na verdade, aquele discurso sob a responsabilidade do entendimento. Não é a oposição, mas o fato de tomá-la como fixada pelo entendimento, que tem aqui a condição do seu discurso. Hegel ataca justamente o campo e a lógica deste discurso: a *finitude*. Quer dizer, se a reflexão capta o absoluto, faz opondo-o ao finito (mal infinito), então para construir o absoluto como determinado é preciso ver como o próprio jogo das oposições enseja a síntese.

É preciso não somente dispensar este mal infinito, mas tudo aquilo que de alguma forma o possibilita (o discurso do entendimento). Isto não significa abdicar de todo campo da reflexão e de todo campo da consciência, pois é a identidade *consciente* entre finito e infinito que se busca. Significa, antes, abdicar de compreender todo o campo da consciência como finito, fixo.

Abdica-se da "interpretação falseadora" (LEBRUN, 2006, p. 314) do entendimento com relação à reflexão. Isto vem sendo feito por Hegel desde o SF. Neste último fragmento de Frankfurt, foi visto como Hegel investiga a reflexão, atestando que ela era impotente para expressar um movimento que sempre lhe escapava. Contudo, deste modo a reflexão indicava os limites das suas próprias categorias e atestava sua própria *finitude*, que era identificada à filosofia em geral. Era a religião a forma da passagem ao infinito, o momento em que a vida finita se une, reconhecendo a finitude nela ínsita, ao infinito. A insuficiência da reflexão era vista como anunciação da passagem à religião, que é um abandono da esfera da separação (do momento da diferença, do devir) vivida

na consciência. A unidade da religião abstrai dos produtos (oposições e limitações) da reflexão.

Porém, no DS Hegel é claro ao afirmar que a crença ainda conserva a forma da separação. Ela ainda é certeza *imediata* na qual a razão não conhece a si mesma (HEGEL, 1986b, p. 32). Do ponto de vista da filosofia especulativa a religião é insuficiente, pois ainda é momento da reflexão, quer dizer: soçobra em um *puro em si*, a interiorização pura na forma de um sentimento religioso, do qual nada se pode *conhecer*.

Então, pode-se dizer que no início do período jenense, o projeto da filosofia hegeliana mira justamente em uma reestruturação do que pode ser o conhecimento, o saber. O que parece guiá-lo em tal projeto é a ideia de que a identidade dos opostos não deve resultar em um não-saber ou em um ponto de ausência de consciência[66]. Por sua vez, tal projeto envolve também uma reinterpretação especulativa da reflexão. Se ela tem de captar o conhecimento efetivo do absoluto, então não pode ser reduzida àquele método que é enredado e dá forma ao discurso do entendimento, marcado pela *finitude* e fixação. A reflexão especulativa tem de ir além da usual interpretação da reflexão.

Como é que a reflexão especulativa sobreleva a reflexão do entendimento? Não a vendo como exclusivamente negativa (sendo atividade da separação, cisão, oposição) e analisando-a como um momento positivo. Quer dizer, marcando nela a *finitude* e *subjetividade* de suas formas; ou seja, anotando a cisão apenas como *momento* do absoluto. Ao anotar esta finitude e subjetividade das formas do pensamento reflexivo, Hegel pode sublinhar que era por uma *atividade* da razão que se *fazia* possível *conhecer*.

Isto que se ensaiou uma explicação, Hegel apresenta quando diz que: "[...] a especulação eleva à consciência a identidade sem consciência para o são entendimento humano, ou constrói como uma identidade consciente o que é necessariamente oposta na consciência do entendimento comum, uma unificação do separado [...]" (HEGEL, 1986b, p. 33). Seguindo esta citação, parece que se na crença a razão não conhece a si mesma, na especulação, entretanto, é somente a si que a razão conhece[67]. Assim, o que se tem é um conhecimento efetivo da razão, não violentado pela subjetividade ou finitude das

---

[66] Assim, Hegel parece marcar sua relação também frente àquela de Schelling. Parece que há nesta identidade *consciente* do finito e do infinito algo propriamente hegeliano, que enseja a filosofia como *especulativa* e que não tem semelhança com o desenvolvimento filosófico de Schelling.

[67] "[...] a razão [...] só se tornará especulação filosófica na medida em que se elevar a si mesma e se confiar a si mesma e ao absoluto, que se tornará ao mesmo tempo seu objeto." HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, In:*_____. **Jenaer Schriften 1801-1807,** p. 19.

formas da reflexão; quer dizer, *um conhecimento absoluto*. Tal é a sobrelevação da finitude pela razão.

A relação deste movimento metodológico hegeliano com Kant é esclarecida por G. Lebrun, quando alude que a síntese hegeliana não pode ser compreendida como um desatar ou uma reabsorção da oposição, pois isso seria muito próximo da solução imposta pela antitética kantiana. Segundo Kant, a única saída para o fato de que tese e antítese seja ambas sustentáveis é o idealismo transcendental, que demonstra como há uma má compreensão dos termos em jogo e evita um escândalo da razão.

Com Hegel, a estratégia que envolve a oposição corresponde a uma saída diferente desta de Kant. Conforme G. Lebrun:

> Ela [a idealização hegeliana da oposição] parte da questão: *há verdadeiramente escândalo* no fato de que os opostos parecem não se excluir? [...] É necessário que os opostos *sejam absolutamente* separados e invariáveis *a priori*? Essa confiança depositada na estabilidade das determinações finitas não seria a verdadeira Aparência? (LEBRUN, 2006, p. 316)

Ao menos no DS, isto se traduz na estratégia fundamental da filosofia hegeliana de apontar como os opostos na sua relação ensejam a síntese, pois a própria cisão é apenas um momento do absoluto no seu movimento de cindir-se e retornar a si. Ainda não está sendo ensinada a lógica do absoluto, mas o absoluto mesmo já não é um "ponto de vista" oposto ao entendimento, o que seria ainda uma figura do entendimento (LEBRUN, 2005, p. 269), tendo na oposição a condição do seu discurso.

A incompatibilidade com a coisa em si começa a despontar. O absoluto tal como Hegel o compreende é a identidade verdadeira, quer dizer, que açambarca em si toda a diferença, inclusive a do ser pensado e a do pensamento do ser (BOURGEOIS, 1995, p. 395). Se há autorização em ver nisto uma igualdade entre a coisa pensada e o pensamento dela, então a coisa em si, imediata e indeterminada tem de poder ser igual ao seu oposto, o pensamento sobre ela, uma determinação dela. Este movimento é a igualdade que sobreleva esta oposição.

Contudo, um conceito de coisa em si pode, oposto à determinação em geral e fixado, não aceitar a idealização especulativa da oposição feita por Hegel. Frente a tal conceito a especulação tem um julgamento que está no início do DS.

Depois de reconhecer que Fichte extraiu de forma mais pura e metódica o que podemos chamar de espírito da filosofia kantiana – princípio especulativo que está

presente na KrV, o princípio da dedução transcendental (o Eu) como unidade do sujeito e do objeto – Hegel insiste que:

> O fato de as coisas em si (através do qual nada se exprime objetivamente senão a forma vazia da oposição) serem de novo hipostasiadas e colocadas como objetividade absoluta, tal como as *coisas do dogmático* – o fato de as próprias categorias transformadas em parte em faculdades inertes e mortas da inteligência, em parte, em princípios supremos [...] – estas circunstâncias residem, acima de tudo, na forma da dedução kantiana das categorias, não no seu princípio ou espírito [...]. (HEGEL, 1986b, p. 9-10)

Além do reconhecimento de que há na filosofia kantiana um princípio especulativo, prejudicado pela forma da dedução transcendental, o que é necessário sublinhar é a crítica a coisa em si. Se ela é aquele conceito indeterminado e fixo, a objetividade absoluta enquanto imediata e indeterminada, então ela é um conceito dogmático, quer dizer, postula uma exterioridade vazia, uma materialidade inefável.

Assim, a crítica dialética ao em si – crítica ao imediato e indeterminado, que persiste atrelado a oposição fixada e que por isto resiste à especulação, a atividade de sobrelevar da razão – é um ataque severo ao conceito de coisa em si. Se esta coisa é imediata e indeterminada, Hegel guarda contra isto o direito de refletir e, assim, mediar. Totalidade verdadeira é aquela que tem em si a diferença, a mediação (BOURGEOIS, 1995, p. 396). Esta crítica Hegel reformula na PhG, como será visto.

Na medida em que a reflexão enquanto razão – a reinterpretação especulativa da reflexão[68] que vê na *mera* reflexão uma atividade do entendimento, marcando-a com finitude e subjetividade – é especulação, ela é atividade de conceber o absoluto sobrelevando a oposição em geral. Isto parece anunciar uma dialética que sobreleve o ser em si (indeterminado e imediato) e o ser para outro (determinado e mediado). Em verdade, este movimento é aquela atividade mesma de conceber o absoluto. Em um texto intitulado *Glauben und Wissen* (GuW, doravante) de 1802, Hegel insiste que

> [...] não deve ser visto como *tarefa da verdadeira filosofia* resolver as oposições que se apresentam e que ora são apreendidas como espírito e mundo, como alma e corpo, como eu e natureza etc., mas a sua única ideia, que tem realidade e objetividade verdadeira para ela, é o *ser sobrelevado da oposição*. Essa identidade absoluta não é nem um postulado universal subjetivo não

[68] B. Bourgeois afirma que no DFS Hegel compreende a interpretação especulativa da reflexão, em verdade, como negação da negação. Isto significa que a reflexão especulativa é a razão infinita ou absoluto como razão. Consequentemente, a *mera* reflexão enquanto atividade do entendimento é a reflexão *sobre* o infinito (que o capta apenas como oposto ao finito, o "mal infinito"). A reflexão especulativa enquanto atividade da razão é a reflexão *do* infinito (identidade da identidade e da não-identidade) ou o *conceito filosófico*. (1995, p. 396-397).

> realizável, mas sim a única realidade verdadeira, nem o reconhecimento dela é uma fé, isto é, um além para o saber, mas sim o seu único saber (HEGEL, 1986d, p. 302, grifo meu)[69].

Deste trecho, pode-se notar alguns pontos. Primeiro, como já foi aludido, a reinterpretação especulativa da reflexão não soçobra em um não saber, ao contrário, é o único saber possível e realmente efetivo aos olhos de Hegel. *Apenas a especulação conhece verdadeiramente* (BOURGEIOS, 1999, 597-598)[70]. Quer dizer, ao contrário da *mera* reflexão, que tem na fixação da oposição a condição do seu discurso, a especulação não é produto da oposição (espírito e mundo, alma e corpo, coisa em si e fenômeno, o puro indeterminado e a determinação). A reflexão como razão tem por seu objeto (e, com isto, a si mesma) o absoluto, como ser sobrelevado da oposição.

Hegel ainda não demostra como a dialética do ser em si e do ser para outro pode dar conta de sobrelevar a oposição entre coisa em si e fenômeno. Isto é apresentado com a PhG. Contudo, o que se almejou até aqui foi apontar como tal dialética intrínseca ao absoluto é fundante da filosofia hegeliana. Se o próprio absoluto pode ser visto como movimento no qual a imediatez vem a ser uma com sua determinação, então a coisa em si, vista como a coisa imediata e indeterminada, na especulação vem a ser coisa determinada para o sujeito, quer dizer, fenômeno.

Sublinhar a recepção crítica que Hegel faz do conceito de coisa em si na PhG é também ressaltar as bases de formação da filosofia hegeliana (seu método, por exemplo) e o quanto elas estão atreladas à crítica da imediatez, da identidade visada, da exterioridade ou interioridade puras (crítica ao em si).

O impacto da leitura hegeliana do conceito de coisa em si pode bem ressaltar como a filosofia kantiana é criticada, mas nunca esvaziada. Se é lembrado que Hegel julga a filosofia kantiana, de modo geral, como filosofia reflexiva, apegada à oposição em geral, então nota-se que esta filosofia sublinha um momento necessário do próprio absoluto. A

---

[69] Sublinha-se que aqui Hegel critica a doutrina dos postulados práticos (o da harmonia da felicidade e da moral, precipuamente), tema que foi muito recorrente no período bernense. O absoluto não é um postulado irrealizável, pois isto soçobraria em heteronomia e dogmatismo. Parece que isto reforça a leitura que a crítica aos postulados práticos e à coisa em si são próximas, conforme buscou-se demostrar quando se analisou aquele período.

[70] "Um tal edifício reflexivo [referindo-se ao sistema kantiano], mesmo que ele se alimente disso que ele fixa como outro que ele, sabe-se que ele não exprime qualquer autorreflexão imanente. Ao ponto mesmo que quando o objeto parece se fazer sujeito – no caso dos seres organizados – ele cessa de ser tratado como objeto, como o inverso, quando o sujeito é presente como se reificando [fazendo-se objeto] – na teoria, antecipadora da razão, a unidade sintética da apercepção – ele é reduzido, nisso que é objetivação não objetiva, ao seio de uma pura subjetividade. Resumindo, o saber kantiano sistematiza o sujeito exterior ao objeto, a forma exterior ao conteúdo, por isso que ele faz, segundo Hegel, um pseudo-sistema e, consequentemente, assim, um pseudo-saber".

filosofia kantiana traduz *conceitualmente* o momento da separação ou cisão do absoluto; nesta relação com ele, ela é necessária.

Assim, pode-se admitir que a leitura hegeliana é guiada por um princípio que lhe é próprio: o absoluto, caracterizado como este movimento dialético acima esboçado. Todavia, esta estratégia fundamental não suprime a filosofia kantiana ou a esvazia para transformá-la em uma "ideia hegeliana do kantismo", como apontou a análise de M. Gueroult (1931, p. 438).

Conforme a análise feita da história da filosofia no DS, seguindo aquilo que foi apresentado como seu princípio de leitura, Hegel diz que se é aceito o fato de o absoluto ser um com sua manifestação, a razão, então é aceito também que toda filosofia é verdadeira e resolveu a tarefa que lhe cabia, que é a mesma sempre (HEGEL, 1986b, p. 17). Quer dizer, em filosofia não há um sistema mais verdadeiro que outro. Na relação entre sistemas, não há redução de um ao outro.

Hegel continua sua empreitada de interpretação crítica da filosofia de Kant em GuW. A riqueza de detalhes é maior, pois Hegel dedica-se à filosofia kantiana, diretamente. Tem-se a ocasião para anotar como Hegel compreende o conceito de coisa em si relacionado com aquilo que no DS já é característica da oposição em geral, a finitude. Além disto, Hegel também relaciona a coisa em si com um ceticismo que, de acordo com sua leitura da filosofia kantiana, apenas pode ser contornado pela *crença prática* (*praktischer Glauben*). É em GuW que o subsolo prático apresenta um impacto teorético específico sobre a coisa em si.

1.3.2 A crítica hegeliana à filosofia kantiana em GuW: a crítica à coisa em si relacionada à afecção, ao saber subjetivo e à crença racional

Em GuW o pano de fundo da crítica hegeliana é ainda a identificação que há entre filosofia reflexiva e o problema da finitude intrínseca ao seu discurso, que implica em outras críticas (vistas a seguir). Valendo-se disto que Hegel, uma vez mais, predica a filosofia kantiana como reflexiva ou subjetiva. Entretanto, em GuW Hegel expõe aquilo que é a oposição responsável por denotar o horizonte geral no qual a filosofia da sua época (isto é, autores como Kant, Jacobi, Fichte, Schelling e outros) está inserida. Crença ou saber é a escolha a ser feita pela filosofia e que sublinha a oposição entre duas correntes.

De um lado, tem-se aquelas filosofias que colocam o absoluto como incognoscível, pois inacessível para a razão humana. Aqui, Hegel agrupa a tríade criticada em sua obra. O ponto comum dessa tríade (Kant, Jacobi, Fichte): açambarcar o absoluto

na fé, negando um saber, um conhecimento dele (CARRÉ, 2013, p. 516). De outro lado, as filosofias que o absoluto deve necessariamente converter-se em um saber especulativo. Tal saber tem de assumir um carácter de acesso real e de cognoscibilidade do absoluto.

Assim, condensando os motivos que levam Hegel a predicar aquela tríade como "filosofias reflexivas da subjetividade" (*Reflexionphilosophie der Subjektivität*), tem-se na introdução de GuW, que estas filosofias açambarcam o absoluto em uma crença devido ao seu 1) formalismo; 2) dualismo; e 3) ao idealismo da finitude (HEGEL, 1986d, p. 288-289).

Com a acusação de formalismo, Hegel caracteriza as filosofias reflexivas como aquelas que acentuam ainda mais as oposições presentes na filosofia da época (conceito e intuição, infinito e finito, em si e fenômeno etc.). Com isto, estas filosofias deixam de lado o direito da unidade originária, que Hegel está sublinhando (CARRÉ, 2013, p 516).

Com a acusação de dualismo, Hegel sublinha como há um choque estranho entre a unidade absoluta do sujeito e aquela do objeto, sendo que em última instância, nada que se apreende do objeto é algo diferente daquilo que lhe é imposto pelo sujeito. Consequentemente, Hegel aponta como resultado do dualismo um subjetivismo, *saber subjetivo* (BONACCINI, 2003, p. 134), que envolve a oposição entre fenômeno e coisa em si, como será visto adiante. O dualismo é também responsável pela separação radical entre sujeito e objeto, não permitindo reconhecer aquela unidade absoluta, que no campo do saber, do conhecimento, mostra-se como unidade entre representação, sujeito e objeto.

Por fim, com a acusação de um idealismo da finitude, Hegel sublinha que as filosofias reflexivas acabam por tornar o absoluto ele mesmo finito. Se, como foi visto, o absoluto é o ser sobrelevado da oposição, então quando o horizonte da filosofia é a fixação da oposição – pois trata-se da filosofia reflexiva da subjetividade –, o absoluto é o ser excluído, sempre escapando, sendo *inefável* como Hegel já havia anotado (quase totalmente impensável, incognoscível). Assim, acessível apenas por intermédio da crença.

Em síntese: Hegel tinha um julgamento negativo daquilo que se pode chamar "infinitude transcendental", pois esta infinitude ainda é fundamentada em um entendimento reflexivo, calcado em oposições fixas, permeada de *finitude*. Isto é o que justifica a crítica a tal infinitude como uma "má infinitude". Além disso, ainda no que tange à potência prática de acesso ao absoluto, a razão prática, Hegel parece manter este julgamento de "má infinitude", tendo em vista que a tarefa da razão prática, aos seus olhos, permanece sempre irrealizável.

Hegel também tem um julgamento positivo da filosofia kantiana. Sublinhando como Kant teria apontado, ao seu modo, para um princípio especulativo puro, o qual anunciava um argumento de passagem (*Übergang*) entre o domínio da natureza e o da liberdade, entre o domínio da experiência sensível, do entendimento teorético e o domínio do inteligível, que é próprio à razão[71], Hegel marca a filosofia kantiana como portadora do gérmen especulativo. Nisto, se refere principalmente à ideia de entendimento intuitivo[72]. Entretanto, a filosofia kantiana segue predicada como filosofia reflexiva.

Como sublinhou-se, o infinito hegeliano é uma pujança da unidade, visando o verdadeiro e absoluto conhecimento. Diante disto, Kant pôde aparecer, aos olhos de Hegel, como o pai de um infinito vazio, mera artimanha da reflexão, que não produz conhecimento algum. O idealismo da finitude de Kant é uma recaída no empirismo, no dogmatismo que de início se pretendia combater (MARTÍN, 2007, p. 26).

Consequentemente, tem-se como resultado o esforço de Hegel, o qual está ainda mais em foco no GuW: sublinhar a identidade originária entre ser e pensar, aquela que escaparia à filosofia kantiana justamente devido àquela pressuposição que estava no seu alicerce: a oposição entre pensamento e realidade empírica (BONACCINI, 2003, p. 133).

Aqui, o argumento levantado por M. Gueroult ecoa mais uma vez, trazendo consigo a sombra de uma possível incomunicabilidade entre a leitura hegeliana de Kant e a filosofia kantiana ela mesma. Se em GuW, a crítica hegeliana é interna ou externa à filosofia de Kant, tudo parece depender do modo com o qual se admite, com Hegel ou contra ele, aquela alvorada da especulação na KU. Hegel negaria esta incomunicabilidade, pois, como ele mesmo aponta no GuW, à filosofia kantiana é imanente a especulação. Porém, por compreender o conhecimento como um campo de jurisdição da faculdade de conhecer – o entendimento legiferante –, Kant teria reduzido,

---

[71] Esse argumento é oferecido por Kant na KU. Para uma leitura de GuW focada na interpretação hegeliana da KU cf. CARRÉ, Louis. Hegel Lecteur De La Troisième "Critique" Dans "Foi Et Savoir": L'idée Suprême D'un Entendement Intuitif." *In* : **Revue Philosophique De Louvain,** 111, no. 3, 2013, p. 513-538.

[72] No §77 da KU, Kant parece valer-se da contraposição entre o entendimento humano e um tal entendimento intuitivo – caracterizado apenas negativamente como não-discursivo – com o fim de sublinhar ainda mais o modus do entendimento humano. Pensando um outro entendimento (o que é subjetivamente válido), que poderia servir como limitação para o humano. Assim, se para o entendimento humano o universal só pode ser analítico, por composição – na KU trata-se também de se entrever como o particular empírico da natureza empírica tem de ser trazido sob um universal inconcebível para o entendimento humano, o qual será pensado numa atividade do juízo reflexionante –, para um outro entendimento (um intuitivo), esse universal seria a priori e sintético, indo desse ao particular. Por sua vez, Hegel parece ver nessa ideia uma anunciação daquela unidade originária a qual ele buscava sublinhar. Diferente de Kant, em Hegel já não se trata de uma acepção heurística da atividade reflexionante, não se trata de uma construção de uma regra para entendermos um fenômeno específico, mas sim uma realização do absoluto, um fazer dele por ele mesmo.

rebaixado a razão ao entendimento. Aos olhos de Hegel, ele seria o operador de um verdadeiro "pisotear da razão" ["*Zertretung der Vernunft*" (HEGEL, 1986d, p. 321)], que pode ser entendido como um solapar da atividade da especulação.

A posição geral de Hegel sobre a filosofia kantiana é que, a imaginação transcendental – que é razão – aparece apenas fixada em um dos opostos (sujeito absoluto ou objeto absoluto) e, portanto, ela é entendimento. A pujança da unidade que é nota característica da razão hegeliana, da especulação, seria assim sobreposta por um fixar-se ou no sujeito absoluto, o eu, ou no objeto absoluto, a coisa em si. Em GuW encontra-se:

> [...] 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 si – o eu do "eu penso" e a coisa em si – não como se cada um deles fosse substância, um como coisa anímica, o outro como coisa objetiva, mas o eu do "eu penso" é, como sujeito, absoluto, assim como a coisa que se encontra para além dele, ambos sem outras determinações por meio das categorias. (HEGEL, 1986d, p. 310)

Volta-se, assim, para a tratativa do conceito de coisa em si neste horizonte. O foco é justamente a crítica às formas de conhecimento. Já no DS, onde a mesma crítica está esboçada, foi visto que a coisa em si aparecia como conceito dogmático, na medida em que resistia à especulação. Em GuW, Hegel mantem-se nesta linha, predicando a coisa em si como resultado da finitude, do pensamento reflexivo. O ponto nevrálgico é a relação que existe entre a crítica à forma da filosofia kantiana e ao conceito de coisa em si, que já pôde ser apontado, ainda que inicialmente, como um objeto absoluto *além* da razão.

Diante disto, pode-se dividir a crítica à coisa em si em três frentes: (1) crítica ao problema da afecção; (2) crítica à produção de um saber subjetivo; (3) crítica à crença prática. Cada passo concederá uma relação entre o horizonte de julgamento da filosofia kantiana e o conceito de coisa em si. Assim, a ideia de um Hegel *leitor* de Kant poderá ser entendida, ainda mais claramente em GuW, como um elemento *imanente* à filosofia hegeliana.

Hegel chega a citar o problema da afecção (1), relacionando, como se pôde notar, com a coisa em si, como este objeto indeterminado que seria responsável pelas mudanças no estado do sujeito. Contudo, como Hegel bem sabia, isto não é compatível com o *espírito* da filosofia kantiana. Consequentemente, o problema da afecção aparece em um contexto mais amplo, o qual em um primeiro momento pode ser identificado com aquela acusação ou crítica de formalismo, que traduz a fixação na oposição. Neste contexto, a coisa em si está sendo julgada como um dos opostos no qual se fixa a razão, perdendo-

se, com isto, aquela unidade que Hegel visa. Se é assim, então a oposição entre fenômeno (ser para o sujeito) e coisa em si (ser em si) estaria sobrepondo a unidade do absoluto. Nesta medida, o absoluto estaria *além* do campo do conhecimento, do fenomênico, daquilo que aparece para o sujeito e, portanto, seria um ser além da razão.

Além disso, se Hegel sabia que não era a afecção (enquanto efeito de algo), mas antes a determinação do entendimento (uma faculdade do sujeito) o fundamento do objeto, a oposição entre fenômeno e coisa em si faz com que aquilo que é para o sujeito, é também por meio dele. Como o entendimento é, precipuamente como faculdade legiferante, responsável pela produção do saber e tem como seu objeto fenômenos, o saber seria meramente *subjetivo* (2), pois, aos olhos de Hegel, a determinação do sujeito seria absolutamente estranha ao objeto em si mesmo. Contudo, o contexto mais amplo dessa crítica é, como se pode atestar, o dualismo, que fixa sujeito e objeto, cada um em um polo da oposição.

Em verdade, o contexto geral da crítica continua sendo predicar a filosofia kantiana como reflexiva. Em GuW, o peculiar é o formalismo e o dualismo relacionados com a impossibilidade de justificar a afecção e com a produção de um saber que nada é (críticas de Jacobi que Hegel reformula)[73]. Em síntese, é como está escrito em GuW:

> As coisas tais como são conhecidas pelo entendimento são apenas fenômenos, nada em si, o que é um resultado verdadeiro; a conclusão imediata é que também um entendimento, que apenas conhece fenômenos e um nada em si, é ele mesmo fenômeno e nada em si; mas o entendimento discursivo que assim conhece é considerado, ao contrário, como em si e absoluto, e o conhecimento dos fenômenos é dogmaticamente considerado como um único modo de conhecer, sendo negado o conhecimento da razão. (HEGEL, 1986d, p. 313)

Desta citação, anota-se que a crítica de Hegel à filosofia kantiana envolve mais uma conclusão. Além daquela de que o saber de fenômenos é um não-saber, Hegel ainda se esforça para transpor a *fenomenalidade* para o seio do entendimento. Quer dizer: se aquilo que aparece não é em si, mas apenas representação (apenas para o sujeito), então o saber é também nada em si, assim como o entendimento (a faculdade que legisla, norteia a dinâmica do conhecimento). Isto, aos olhos de Hegel, a filosofia kantiana não teria percebido. Como consequência, Kant defendia dogmaticamente a impossibilidade do conhecimento da razão.

[73] A importância da crítica de Jacobi é mais uma vez presente, pois o que Hegel está afirmando é justamente uma reformulação de uma das objeções de Jacobi à filosofia kantiana. Cf. BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 134.

Hegel parece dispor de um subsolo para dizer que, como não há um aparecer genético do objeto, mas antes parece haver um choque estranho entre eu e coisa em si, o problema da afecção ainda pôde gerar um certo ceticismo em relação à sensação:

> [...] com relação às sensações e à sua realidade empírica, nada mais resta senão pensar que a sensação proviria das coisas em si, pois delas surge em geral a determinação inconcebível da consciência empírica [e] não podem ser nem intuídas, nem conhecidas [...], para as coisas em si não permanece nenhum órgão que a sensação [...] *as coisas em si e as sensações carecem de determinação objetiva*; sua determinação objetiva é sua unidade, mas essa unidade é apenas a consciência de si de um sujeito que tem experiência. (HEGEL, 1986d, p. 309-310)

Pode-se ver, a partir da citação, que Hegel, ao passo que compreende que apenas se determina algo por um filtro subjetivo, justifica tal ceticismo ao igualar as coisas em si àquele algo que afeta os sentidos. Retomando o problema da afecção, ele faz a sugestão de que a coisa em si estaria imbricada na sensação e na constituição da realidade empírica, sendo essa dada por meio daquela[74].

O que Hegel tenta sublinhar é a contradição que existe em apontar algo além do sujeito que produz a afecção e assim é causa da representação, pois este algo permanece oscilante entre o nada e o visado. O visado não se conhece de forma objetiva, então não se pode falar em coisas que afetam os sentidos, pois a "coisa" enquanto um conceito em geral surge apenas da dinâmica entre eu e não-eu, na consciência que fez a síntese da experiência.

Tendo-se em mente a tese hegeliana em GuW – a unidade originária entre ser e pensar enquanto fundamento da realidade acessada pelo sujeito, o direito da razão de acesso ao absoluto –, fica evidente que Hegel não ataca apenas uma interpretação *dogmatista* de Kant. A crítica se dirige ao próprio Kant por proporcionar tais interpretações, pressupondo uma diferença absoluta entre finito e infinito, entre os princípios que permitem ao sujeito acessar a realidade e a realidade mesma, entre fenômeno e coisa em si. O fato de a filosofia kantiana produzir, aos olhos de Hegel, um saber subjetivo devido ao seu dualismo, tem como resultado intrínseco a impossibilidade de se determinar objetivamente, *stricto sensu*, pois *objetos* sempre são representações do eu. A filosofia kantiana seria ela mesma uma oscilação entre afirmar uma afecção de algo

[74] Contudo, Hegel não é partidário desta interpretação. Insiste-se neste ponto: a tese da afecção por uma coisa em si era contraditória com espírito da filosofia kantiana, que seria, aos olhos de Hegel, o fato de o objeto ser antes fundamentado no sujeito. Sendo assim, Hegel atesta que isto que afeta os sentidos só pode ser fenômeno, e que sobre a coisa em si, como foi visto, não seria possível nenhuma determinação por meio do entendimento.

exterior e de reconhecer que ambos os lados, o subjetivo e o objetivo, são gerados na consciência (BONACCINI, 2003, p. 136).

Se o formalismo de Kant o impede de compreender que a oposição enseja a união, o seu *dualismo* na relação com a coisa em si mitiga mais uma vez o absoluto, ao não deixar entrever que um e o Mesmo é tomado como representação e como objeto (como si mesmo e como Outro) (HEGEL, 1986d, p. 312)[75]. A coisa em si só pode ser mantida, pois a oposição capital – aquela entre finito e infinito – a fundamenta como algo para além da razão, que nesse caso é entendimento (BONACCINI, 2003, p. 136). Hegel interpreta o dualismo como horizonte do problema da coisa em si na medida em que o privilégio da oposição entre sujeito e objeto marca o saber como subjetivo e isto implica um choque entre o eu do "eu penso" e a coisa em si.

Ao ter que afirmar uma afecção de algo exterior e com isso sua existência independente do sujeito, afirma-se a coisa em si sublinhada por Hegel como *heterônoma* (incognoscível, indeterminável, de todo positiva, pois é a exterioridade absoluta e avessa à especulação). A coisa em si é, portanto, uma forma vazia da oposição, quer dizer: um ser posto *dogmaticamente* além ou exterior ao sujeito (BONACCINI, 2003, p. 137). O que a oposição revelaria, aos olhos de Hegel desde o DS, é a oscilação do próprio absoluto que é um e igual a si, mas que por meio da oscilação é outro de si e diferente. Kant falharia, aos olhos de Hegel, justamente por não perceber esta dinâmica intrínseca ao absoluto e que justifica a igualdade dialética entre representação, sujeito da representação e objeto representado. Kant, consequentemente, precisaria assumir algo exterior à razão.

Ademais, o ceticismo levantado por Hegel é a via de acesso à última frente crítica à coisa em si em GuW. Se Kant precisa deste algo exterior à razão, sendo ele, porém, incognoscível, indemonstrável, imperceptível, então ao aproximar-se a coisa em si desta caracterização, Hegel a aproxima, uma vez mais, da estrutura de um *postulado*[76]. Esta estrutura não é fruto de uma espontaneidade absoluta, da liberdade, da autonomia da razão, sendo antes aquela estrutura que põe algo além da razão. A coisa em si, como foi visto, tem esta estrutura para Hegel. Quando se insere as coisas em si na dinâmica da

[75] "[...] a categoria é posta uma vez como relação do meu pensamento e outra como relação das coisas. Ora, dado que uma tal diversidade, como ela é aqui representada, constitui apenas os diversos lados da minha consideração subjetiva, e que estes mesmos lados não são postos de novo objetivamente na contraposição enquanto conhecimento do fenômeno, mas quela identidade formal aparece como a principal, isso constitui a essência do idealismo formal ou psicológico."

[76] Ainda que Hegel não faça essa aproximação expressamente, ela parece determinante no modo como ele compreende a coisa em si em GuW. Adiante, na explicação de como a crítica à coisa em si está imbricada com a da crença racional, reforça-se essa hipótese.

afecção, quando se iguala a coisa em si àquele algo que afeta os sentidos, nota-se que não se dispõe do *meio* para justificar tal afecção.

Quando se pensa que a coisa em si (enquanto este algo) é aquilo que aparece no exterior, logo se nota que se está a um passo de confundir a coisa em si com o fenômeno, pois a coisa em si não pode ter nas intuições sensíveis (espaço e tempo) sua condição[77]. Quer dizer: a coisa em si (enquanto o algo) é incognoscível, indemonstrável, imperceptível e ainda assim, o que causa espanto em Hegel, tem que provocar sensações, afetar o sujeito. Pensando neste impasse, simplifica-se o ceticismo de Hegel: não se determina pelas categorias nem o "eu do eu penso", muito menos a coisa em si. Logo, a afecção é – em sua dinâmica, em sua unidade sintética – totalmente incognoscível.

A filosofia kantiana não resiste ao ceticismo, sob a lente desta interpretação de Hegel. Se consegue suportar ou, ainda, contornar este ceticismo, a filosofia kantiana só o pode fazê-lo por meio de uma crença prática (*praktischer Glauben*), que estaria envolvida na dinâmica com a coisa em si (3). Como a coisa em si é igualada àquilo que afeta os sentidos, ela seria o lastro de objetividade das representações. Entretanto, mesmo que se levante com a coisa em si uma pretensa objetividade, o material empírico que afeta o sujeito, nada se sabe (se conhece) dessa dinâmica da afecção. Então, se tal dinâmica não é objeto do saber (do conhecimento) é objeto da *crença prática* (cf. BONACCINI, 2003, p. 135).

Não é que Hegel tenha identificado (diretamente) a *crença prática* como elemento de justificativa da coisa em si na filosofia kantiana. A hipótese aqui é: Hegel identifica a *crença prática* como elemento de justificativa da possível resolução da oposição fundamental entre finito e infinito e que estaria presente na filosofia kantiana, por exemplo na KpV. Esta oposição é o que sustenta a oposição em geral, isto é, qualquer oposição, incluindo aquela entre fenômeno e coisa em si. Assim, a oposição fundamental daria suporte (ainda que indireto) à coisa em si (enquanto este conceito é compreendido como aquilo que afeta os sentidos), pois o todo da dinâmica da afecção é incognoscível, mas ainda assim *admitida*. Anote-se o impacto que o subsolo prático tem no campo teorético, em especial sobre a coisa em si. Conforme consta em GuW:

> Na medida em que esse saber formal [referindo-se à filosofia kantiana] deixa subsistir a oposição em toda a sua absolutidade nas identidades escassas que produz e na medida em que lhe falta o elemento intermediário, a razão, porque

[77] No segundo capítulo dessa dissertação, explorar-se-á melhor esta relação entre a coisa em si e o *isto* sensível.

> cada um dos elos deve ser um absoluto [tanto o infinito como o finito o que remonta à oposição entre fenômeno e coisa em si], tal como o são na oposição, então esse centro e o ser aniquilado de ambos e da finitude são um para-além absoluto. É reconhecido que essa oposição pressupõe um centro, igualmente que ela e o seu conteúdo devem ser aniquilados nele. Mas não o aniquilar efetivo e verdadeiro, mas apenas a confissão de que o finito *deveria* ser suprimido, não o centro verdadeiro, mas por assim dizer apenas a confissão de que *deveria* ser uma razão é posta uma fé cujo conteúdo é ele mesmo vazio, porque fora dele deve permanecer a oposição que poderia constituir o seu conteúdo como identidade absoluta, oposição cujo conteúdo, se seu caráter devesse ser expresso positivamente, é a ausência de razão, pois ele é um para-além absolutamente impensado, desconhecido e incompreensível. Se nós tiramos da crença prática da filosofia kantiana (nomeadamente, a crença em Deus, [...]) algo de não-filosófico e impopular que a recobre, então não está expresso nela nada além da ideia de que a razão tem simultaneamente realidade absoluta, de que nessa ideia foi suprimida toda oposição da liberdade e da necessidade, que o pensamento infinito é simultaneamente realidade absoluta ou identidade absoluta do pensamento e do ser (HEGEL, 1986d, p. 330).

Desta citação, pode-se conseguir captar como Hegel faz coincidir a crítica à coisa em si e a crítica à crença prática (que acaba sendo uma crítica à doutrina dos postulados práticos, como já foi visto); ou seja, é como a crítica à crença prática implica à crítica a coisa em si o ponto nuclear. O argumento pode ser assim resumido: 1) a oposição fundamental justifica a oposição em geral e, com isto, a oposição entre fenômeno e coisa em si; 2) quando a crença prática é justificativa de uma pretensa unidade daquela oposição fundamental e, com isto, de qualquer oposição (inclusive naquela em que figura a coisa em si), ela apenas oferece um absoluto vazio; 3) logo, tudo que resta em relação à oposição em geral na filosofia kantiana é, aos olhos de Hegel, uma crença prática na unidade que, ao ser retirada, revela a filosofia kantiana como uma especulação. A seguir, oferece-se o argumento detalhadamente.

1) A tese de Hegel é que a oposição fundamental é entre infinito e finito. Com isto, ele quer dizer que a oposição em geral tem sua justificativa nesta oposição fundamental. Por sua vez, a oposição fundamental pressupõe um centro. Este centro é o ser-sobrelevado da oposição: o absoluto. Enquanto imperar aquela oposição fundamental, o absoluto é um para-além da razão, apresentando-se como inefável, incognoscível. Diante disto, Hegel implica o ceticismo e a crença racional como sintomas da fixação na oposição.

2) Quando a crença prática aparece na filosofia kantiana como remédio, aos olhos de Hegel, para esta oposição fundamental – confessando que a oposição tem de ser sobrelevada, ensejando o absoluto –, o absoluto desta filosofia é vazio. Em última análise, aos olhos de Hegel, o absoluto kantiano é anunciado nesta crença prática, contudo, permanece uma promessa à razão, nunca sendo efetivado por ela. Fora do conteúdo desta

crença, que é nulo, a oposição impera, a mesma que seria seu conteúdo no movimento de sobrelevar. Surgem novamente, ainda que apenas como pano de fundo, as críticas de heteronomia e dogmatismo (positividade) dirigidas diretamente à filosofia kantiana, pois esta exclui de si o absoluto e o apresenta apenas como o vazio de uma crença.

3) Logo, tudo que resta frente à oposição fundamental e à oposição em geral no seio da filosofia kantiana é, aos olhos de Hegel, a *crença prática*. Se a coisa em si é igualada àquilo que afeta os sentidos e garante assim um lastro de objetividade, ela afunda no ceticismo (pois a dinâmica da afecção é incognoscível), o qual só pode ser contornado pela crença, pela via da admissão. Esta admissão da crença prática não concebe o absoluto, pois não sobreleva a oposição fundamental. A crença prática racional fracassa, aos olhos de Hegel, na sua finalidade de sobrelevar a oposição. Vista sob esta dinâmica, a coisa em si não é objeto de saber, mas sim da *crença*, sendo *meramente admitida*; isto é: é um *postulado*, um para-além da razão. Se há oposição entre coisa em si e fenômeno ou até mesmo entre coisa em si e o eu do "eu penso", o ser-sobrelevado desta oposição, sua unidade absoluta, é um para-além da razão. Pois, mesmo que possa haver uma unidade desta oposição, ela é posta como excluída da razão. Consequentemente, a crença prática remonta àquela de que a filosofia kantiana é um idealismo da finitude, pois seu absoluto é uma "má-infinitude", uma unidade que não é *efetivamente*. Assim, tudo que ele garante é o império da oposição, que na atividade de sobrelevar deveria ser o conteúdo.

Em síntese: em GuW Hegel identifica o problema da afecção com a coisa em si em duas frentes (o formalismo e o dualismo), ao passo que diz que estas frentes são estruturas elementares da filosofia kantiana. Se se tem esta crítica sob a lente da especulação, o saber kantiano exclui de si o absoluto (a unidade entre ser e pensar), pois toma para si como objeto de saber apenas o fenomênico e, ao tentar acessar o absoluto, o faz somente por intermédio de uma crença prática, que sublinha o absoluto como vazio, inefetivo.

Eis como a crítica hegeliana da coisa em si pode ser geneticamente prática, que era a hipótese geral deste capítulo. Isto sendo sublinhado, nota-se que, consequentemente, a ideia de um Hegel *leitor* de Kant é imanente à crítica hegeliana da coisa em si e à filosofia hegeliana ela mesma, como foi apontado quando tratou-se da reação crítica de Hegel à leitura tübingense de Kant. Vê-se despontar um coincidir entre a crítica hegeliana da coisa em si, a ideia de um Hegel *leitor* de Kant e as bases da filosofia hegeliana (principalmente no que tange ao seu método).

Hegel, é verdade, vai aprumar esta crítica e modificá-la (no sentido de estruturá-la com uma abordagem diferente) até que ela se torne aquilo que se apresenta nas páginas da PhG. Para que se possa sublinhá-la, é necessário ainda uma outra investigação acerca da problemática histórica da coisa em si.

Isto significa, antes de adentrar ao texto de 1807, retornar à filosofia kantiana. Com isto, poder-se-á averiguar como Kant desenvolve o conceito de coisa em si, bem como será possível compreender a problemática da coisa em si. É o que se pretende sublinhar no segundo capítulo desta dissertação.

Neste primeiro capítulo, tateou-se a crítica hegeliana à coisa em si com um fio interno à formação de Hegel como filósofo, buscando-se no debate teológico do *Tübinger Stift* e em seus estudos pretéritos a PhG elementos que justificassem a posição de Hegel frente à filosofia de Kant ao caracterizá-la como positiva, reflexiva e insuficiente para captar o absoluto (que é o princípio da leitura hegeliana de Kant). Este continua sendo o horizonte de crítica da coisa em si em Jena.

Hegel não parece abdicar dos ganhos adquiridos ou dos percalços do debate prático quando, em Jena, vira-se para a filosofia teorética de Kant. A lente hegeliana é, desde o início, prática. A coisa em si é, assim como aquilo que não se reconduz à autonomia, à espontaneidade absoluta, à liberdade da razão, um conceito permeado de heterogeneidade e dogmatismo (de positividade) e relacionado ao saber formal, subjetivo e que exclui de si o absoluto (que já aqui pode ser visto como aquele postulado teorético-prático de unidade entre ser e pensar). Como foi visto, assim é apontado nos dois principais textos “teoréticos-filosóficos” pré-PhG: DS e GuW.

2. COISA EM SI NA FILOSOFIA KANTIANA: RECONSTRUÇÃO E PROBLEMÁTICA HISTÓRICA

Ainda que seja no sentido de uma filosofia especulativa, que aparece na forma de um caminho de formação da consciência rumo ao elemento da ciência na *PhG* e que determina o *modus* da leitura acerca da coisa em si nestas páginas, a coisa em si não é criticada apenas por Hegel, mas sim por toda uma tradição de pensadores, que se inicia com a crítica de Jacobi e, pode-se dizer, termina com a crítica hegeliana. Entretanto, remeter à problemática da coisa em si é não apenas suscitar sua problemática histórico-filosófica pós-Kant; é também visitar a coisa em si no contexto de Kant. Isto é: realizar uma incursão acerca dos motivos filosóficos de Kant no uso deste conceito de coisa em si. No que se segue, a coisa em si é apresentada tal qual aparece nas páginas da KrV e na compreensão de Jacobi, Reinhold, Maimon, Beck e Fichte.

Em uma tentativa de mediar aquilo que é feito no contexto pós-kantiano com aquilo que aparece nas páginas da KrV, oferece-se a *leitura dinâmica da coisa em si*: um ensaio de compreensão acerca dos contextos (apontados por Kant e por comentadores) em que a coisa em si é presente e que desencadeiam determinadas críticas, determinadas compreensões acerca deste conceito. Entenda-se: no contexto pós-kantiano, a coisa em si pode ser criticada como um conceito fixo (igualado fixamente ao objeto transcendental, como faz Jacobi); ou pode ser compreendida como um movimento entre dois pontos de vistas diversos, precipuamente como faz Fichte, que aponta textualmente a existência de dois pontos de vista nos quais a coisa em si está compreendida (Hegel também o faz, ao seu próprio modo).

2.1 A problemática da coisa em si e a crítica de Hegel na PhG: o saber absoluto e a coisa em si

A problemática da coisa em si é um contexto histórico-filosófico no qual uma constelação de pensadores estabelece interlocuções com Kant, tendo por base este conceito. Ela começa, como se apontou, quando Jacobi relaciona o conceito de coisa em si com uma suposta contradição fatal da filosofia transcendental presente na KrV – e inclui a posição de outros pensadores, inclusive a posição de Hegel na PhG.

Para estabelecer sua crítica presente na PhG ao conceito de coisa em si, Hegel *reformula* um arsenal de críticas que já estavam presentes, de modo original e visando posicionar-se nesta problemática. Ele o faz tendo em vista o absoluto como princípio da filosofia. Já em GuW, por exemplo, é possível entrever que Hegel articula o problema da

afecção e a crítica cética com a coisa em si. Ao tratar do problema da afecção, Hegel alude que nem o eu do "eu penso" nem a coisa em si – (supostos) polos existentes antes da dinâmica entre eu e objeto – não são determinados pelas categorias (e nem poderiam) e isto tornaria a dinâmica da afecção de todo incognoscível, indeterminada. Na base desta crítica está o fato de que há um limite do uso legítimo das categorias e a dinâmica da afecção escaparia a este limite, pois envolveria algo diferente do fenomênico: a coisa em si como objeto que afeta o ânimo do sujeito cognoscente. Isto é o núcleo da primeira linha crítica que Jacobi oferece à filosofia transcendental de Kant (JACOBI, 1787, p. 220-221), que aparece reinterpretada por Hegel.

Também na PhG, Hegel parece usar de uma estratégia parecida e que, em alguma medida, remonta a esta crítica de Jacobi. Esta mesma estratégia parece ser uma tentativa de levantar algum ceticismo contra a coisa em si naquilo que é a sua nota característica: a sua absoluta independência do sujeito, traduzida por Hegel na PhG como *imediatez*.

A estratégia encontra-se no capítulo acerca da certeza sensível (*Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen*). Panoramicamente, nestes parágrafos Hegel trata daquele saber mais imediato. Isto é saber do imediato (*Wissen des Unmittelbaren*), no qual se procede de modo a afastar do apreender o conceituar (*von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten*). A verdade constitui esta *imediatez* simples, pois a consciência sensível acredita ter diante de si a completude dada: a essência. Isto quer dizer que este *algo* (*etwas*) que a certeza sensível sabe não é mediado por qualquer juízo ou modelo que lhe sirva como campo de significação. Entretanto, é essa pretensão da certeza sensível que Hegel aponta criticamente como uma espécie de "crença" na intuição sensível (SIEP, 2000, p. 84), que mais parece ser um realismo sensualista e que não garante a realidade da coisa. A certeza sensível fracassa na sua pretensão, pois ao tentar enunciar este *algo* que diz captar, ela apenas enuncia o universal *mediado* (HEGEL, 1986e, p. 83-94).

O imediato não pode ser dito, não pode ser uma representação, não pode ser alvo de um juízo. Nisto consiste aquele afastar o conceituar: o objeto da certeza sensível é o ser sensível mais imediato, indeterminado. Na tentativa de dizer o que é este imediato, a certeza sensível o medeia e o transmuta em ser mediado. O puro imediato não pode ser fundamentado no discurso, pois este se assenta em universais mediados (HEGEL, 1986e, p. 92) e – se a estrutura elementar do pensamento é discursiva – não pode ser pensado, pelo mesmo motivo. A crítica ao visado pode significar que a realidade sensível *em si*, pura, imediata, é inefável e que – *se é possível pensar* a realidade em si – ela não é radicalmente exterior ao sujeito.

Sob esta perspectiva, à coisa em si se impõe uma crítica que ataca sua independência absoluta frente à atividade de mediação da razão (nota característica fundamental): a imediatez. Há frente a ela um certo ceticismo, pois ela não se fundamenta no discurso e – se se almeja manter sua nota característica fundamental, a absoluta independência – não pode ser sequer pensada. Se ela é pensável, perde essa nota característica fundamental, pois o pensamento caracteriza mediação. Este ceticismo é muito próximo aquele indicado por Jacobi no *Beylage*, na medida em que a estratégia de Hegel assume que o visado "cai para fora" do campo do universal mediado, campo de significação da razão. A imediatez do visado é como a independência da coisa em si: veda à razão que a acesse, pois isto significa mediar. Contudo, apenas por meio deste mediar – que significa a acessibilidade da razão por meio de uma atividade sua – é que algo é para a razão. O ceticismo de Jacobi aparece neste momento da obra de Hegel como motor da própria dialética, pois, a verdade da certeza sensível será a percepção e a crítica ao visado é só o caminho para sua sobrelevação na *coisa* – enquanto universal sensível *mediado* – da percepção.

Esta crítica que relaciona a coisa em si e o visado mediante a nota característica da imediatez parece não afetar a pensabilidade da coisa em si como um universal mediado. Isto é, se se chega à necessidade de se pensar à coisa em si, este conceito pensado parece ser mediado e se distanciar daquele isto sensível e imediato que caracteriza o visado, sendo fonte de sua crítica e de sua aproximação à coisa em si. Disto, nota-se que também Hegel mantém aquela diferença tênue entre coisa em si e conceito ou pensabilidade da coisa em si. A peculiaridade da interpretação hegeliana parece ser: pensar a coisa em si é sobrelevar qualquer tipo de transcendência (que ficaria em um para-além da razão) e qualquer tipo de imediatez (que ficaria em um aquém da razão); é a razão fazendo coincidir aqueles polos da oposição entre fenômeno e coisa em si (os princípios de acesso à realidade e a realidade em si).

Assim, Reinhold poderia ter dado algumas pistas, dizendo que a coisa em si só poderia ser pensada enquanto mera matéria da representação – isto é, teria que conter um mínimo de mediação. Entretanto, ele não se posicionara com extrema radicalidade frente à coisa em si: pensar a coisa em si como mera matéria da representação poderia ser caracterizado como um princípio exterior à razão, o que poderia levar a pensá-la no contexto do *Bedürfnis*, que já havia sido criticado por Hegel. A fórmula básica da crítica continua sendo a de que um princípio exterior à razão tem como pano de fundo um *Bedürfnis* tal que não reconhece na razão uma atividade capaz de ser o único princípio,

ao passo que também não a reconhece como atividade que dá conta daquela sua necessidade.

O visado como sensível imediato, revela também uma verdade de primeira impressão, de intuição imediata. Assim, o visado é também momento de *passividade* da consciência, no qual ela afasta aquela sua atividade de mediar. Nisto, Hegel parece próximo a Maimon, que identifica à coisa em si a passividade da consciência (MAIMON, 1790, p. 27 e ss). Ao que parece Hegel estaria fazendo coincidir a imediatez e a passividade da consciência, justamente como momento central da estratégia de apontar, por meio disto, a sensibilidade imediata como algo ausente de atividade da razão ou, radicalmente, que a sensibilidade ela mesma guarda um mínimo de atividade da razão.

A proximidade com Fichte, no que diz respeito à crítica ao conceito de coisa em si, se verifica na medida em que Hegel também sustenta a estratégia de enfrentar a coisa em si de duas perspectivas: a da vida, do empírico, e a do filósofo[1]. Também, no fato de que é Fichte que primeiro argumenta que o é o *Interesse/Bedürfnis der Vernunft* que sustenta o primado prático, responsável por reinterpretar as formas elementares do conhecimento. A coisa em si é considerada absoluta independente do sujeito (*imediata*) apenas do ponto de vista empírico. Pois, do ponto de vista do filósofo (ou do absoluto, dirá Hegel) torna-se claro que há uma atividade do sujeito como fundamento desta imediatez (no caso, o pôr-se como passivo). Quando se vê a crítica a coisa em si sob a lente da crítica ao visado, podemos entrever como Hegel parece recepcionar Fichte: o visado pode ser considerado como coisa em si, pois a certeza sensível tem como perspectiva sua o sensível imediato, o ponto de vista empírico. Entretanto, quando a perspectiva é a do filósofo, fica claro que este visado, o ser sensível imediato, é inefável, contraditório (GA II/2, 1965, p. 62) e que até mesmo a sensibilidade em geral repousa em uma atividade do eu.

Se pode ser pensado como um pensamento *do eu*, isto significa que já não se fala sobre o visado ou sobre a coisa em si, pois perde-se aquela i*mediatez* (sua independência como nota característica fundamental). Esta recepção de Fichte não apenas leva em conta aquela crítica à afecção de Jacobi e seu consequente ceticismo, como também aquela

[1] Na PhG, isto se verifica quando Hegel usa de expressão como para-nós (*für uns*) para demarcar a diferença entre esta perspectiva e a perspectiva que é aquela da consciência engajada na experiência, a perspectiva da vida. Em Fichte esta estratégia de diferenciar as perspectivas aparece como resposta às críticas de Jacobi em: FICHTE, J. G. Segunda Introdução à doutrina-da-ciência, p. 357. *In:* GIL, F. **Recepção da crítica da razão pura:** antologia de escritos sobre Kant 1786 -1844. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação, 1992.

terceira linha crítica, que Hegel parece levar como sugestão: o idealismo transcendental consequente é mais radical, talvez ao ponto de ser egoísmo especulativo (BONACCINI, 2003, p. 115 e ss), pois a coisa em um sentido absolutamente independente da atividade da razão é inefável, inviável, contraditória e enredada em uma dialética que, por meio de uma atividade da razão, a faz coincidir com seu contrário. Isto não é, como é apontado no terceiro capítulo desta dissertação, a despeito daquele *Bedürfnis der Vernunft* e da reinterpretação que Hegel cede a ele.

Na PhG, devido à sua requisição (ao seu *Bedürfnis*) – o saber absoluto –, Hegel embarga a coisa em si metodologicamente: não há em si absolutamente apartado, excluído ou independente da razão. Pensar ao contrário pode levar àquela interpretação que deixa o ideal da razão como um exterior a ela mesma. Disto Hegel desconfiara desde o período bernense. A diferença é que na PhG, Hegel está sendo fiel àquela necessidade de justificativa do conhecimento: para ele, o absoluto não era apenas presente à razão por meio de uma tal liberdade de agir segundo um mandamento autônomo; antes disso, ele é *o único objeto de conhecimento* da razão, que aparece a ela conforme o conceito de objeto possa ser determinado na rede de elementos que compõem a regra de leitura de mundo desta ou daquela figura do espírito.

O que Hegel nomeia de conhecimento já não é a subsunção adequada de percepções aos conceitos. É antes um contexto geral no qual a razão constrói para si uma regra de interpretação do mundo e com isso o acessa, o torna possível enquanto seu objeto ao mesmo tempo que acessa a si como sujeito cognoscente deste objeto. Com isto, a natureza pode ser objeto de conhecimento, mas também o pode ser o sagrado, o agir, o estado, a arte, todos sendo aparições do mesmo absoluto.

A compreensão do saber absoluto como princípio que dá conta de fundamentar o conhecimento e sua consequente averiguação crítica acerca da coisa em si perpassa aquelas recepções e reformulações originais que Hegel faz de outros interlocutores de Kant acerca do mesmo conceito. Veja-se que os intérpretes de Kant – desde Jacobi – caracterizam tal conceito de coisa em si das mais diversas perspectivas e sob a luz dos mais diversos horizontes.

2.2 *Dissertatio* e a coisa em si: sintoma de dogmatismo na forma de realismo transcendente ou correlato à espontaneidade do pensamento?

A *Dissertatio de 1770* é uma guinada de Kant em direção à filosofia transcendental e o Criticismo que a denota (TADEU, 2017, p. 218-235). Isto já aponta

para uma importância central deste texto. Todavia, o ponto que se visa marcar é como tal texto kantiano apresenta uma questão que tem o conceito de coisa em si nela imbricada e, de tal modo, que *como ela é resolvida* implica, diretamente, em uma *mudança de interpretação daquele conceito*. Esta questão é: a interpretação da doutrina do entendimento. Diante disto, será visto como este texto pode ser considerado a *alvorada da crítica* ou como *pré-crítico*. Note-se: tal julgamento tem estreita relação com a coisa em si e nisto ele é pertinente.

A *Dissertatio* apresenta semelhanças e diferenças de alguns pontos com o texto de 1781 (LINHARES, 2007, 143-163): na doutrina sobre o espaço e tempo é que reside o aspecto chave do texto de 1770 (TORRETI, 2005)[2], sendo comum à doutrina da sensibilidade presente na KrV. Com isto, Kant diferencia a natureza da sensibilidade e do entendimento, afastando-se da metafísica Leibniz-wolffiana (GUEROULT, 1978, p. 2-6; LEBRUN, 2012, p. 38), que via esta diferença apenas como uma diferença de grau de clareza e distinção. Isto pode significar que a *Dissertatio* é o primeiro escólio do rebento da empreitada crítica. Por um lado, se este parece ser o caso, por outro, não há unanimidade neste sentido.

Há comentários que apontam um Kant "leibniziano" (GUEROULT, 1978, p. 2-6; LINHARES, 2007, p. 143-163) em parte deste escrito, acusando-o de fazer ontologia e cosmologia: ele seria um realista transcendente. Ainda mais, Kant, supostamente, não teria despertado do seu sono dogmático e admite (em tese) o conhecimento das coisas em si mesmas (HÖFFE, 2205, p. 17; LEBRUN, 2012, p. 43)[3]. Estas teses, expostas com

---

[2] Cf. TORRETI, Roberto. **Manuel Kant** (Ediciones UDP) (Spanish Edition). Ediciones UDP. Edição do Kindle, posição: 4058.

[3] Paulo Licht, no seu *Conceito de mundo e conceito na Dissertação de 1770*, diz ser usual a interpretação que caracteriza a dissertação kantiana como um equilíbrio precário entre duas orientações conflitantes: "uma crítica (que contemplaria sobretudo a nova teoria do espaço e do tempo e a distinção de gênero entre sensibilidade e entendimento) e outra ainda dogmática ou pré-crítica (que ainda admitiria o conhecimento puramente racional da essência ontológica das coisas em si mesmas)". In: **ANALYTICA**, Rio de Janeiro, vol 11 nº 2, 2007, p. 61-120. Nesse mesmo texto, uma nota de rodapé (nº 14) oferece um panorama geral sobre a interpretação da Dissertação de 1770, no que tange ao conhecimento das coisas em si mesmas: "Quem se refere a essa linha de interpretação como opinião corrente é de Vleeschauwer, dizendo que a Dissertação, apesar de conter a matéria e algumas teses fundamentais da Estética Transcendental, 'é considerada a justo título o escrito mais dogmático de Kant. Essa reputação é merecida, pois em parte alguma Kant proclamou de modo mais enérgico do que aqui o dogma racionalista por excelência: o conhecimento das coisas em si' (de Vleeschauwer 1976, pp. 154; cf. tb. pp. 163- 164; 206; 208-209). Essa reputação encontra sua imagem mais eloquente na metáfora de Lewis White Beck: para ele, a Dissertação, como o templo romano de Jano, possuiria uma natureza bifronte ("a Janus character"), resultante do fato de que, ao escrevê-la, Kant estaria 'olhando para trás, para a metafísica que ensinou por décadas e estava relutante em abandonar, e para a frente, para o que apenas tomaria forma definida depois de onze anos' (Beck 1992, p. 109). Diversos intérpretes, mesmo discordando em vários pontos sobre a relação da Dissertação com a Crítica, assumem, de maneira tácita ou não, que a Dissertação possuiria um caráter bifronte: G. Martin (Martin 1969, p. 48), Philonenko (Philonenko 1975, pp. 69-70), Giovanni B. Sala (Sala

cuidado por M. Gueroult, são apenas *coordenadas elementares* para que se possa traçar como a doutrina do entendimento está entrelaçada ao problema da coisa em si no nível da *Dissertatio*.

Então, há, supostamente, um conhecimento das coisas em si. Para averiguar tal asserção, retoma-se alguns pontos centrais da *Dissertatio*. Kant a inicia com uma espécie de nota sobre o conceito de Mundo (um todo que não pode ser parte de outro, a totalidade absoluta): apesar deste conceito não poder ser apresentado na intuição sensível, pois isto seria como que somar partes infinitamente – denotando os princípios (espaço e tempo) sob os quais se assenta o conhecimento intuitivo –, isto não torna o conceito *impossível*.

Isto o torna apenas irrepresentável. Assim, a impossibilidade é um desacordo com as regras do entendimento e da razão; a *irrepresentabilidade* do ponto de vista sensível, com as regras da intuição sensível (AK, II, p. 389). Sublinha-se assim, uma primeira diferença – entre pensar e representar – que parece anunciar aquela que está no coração da KrV – a saber, entre pensar e conhecer. Kant justifica a importância desta diferença, destacando que, muitas das vezes, a mente humana não consegue apresentar *in concreto* as ideias recebidas do entendimento.

Consequentemente, após a apresentação dos momentos (matéria, forma e universidade) da definição do conceito de Mundo (§2), este conflito (ideias do entendimento e sua impossibilidade de apresentação *in concreto*) pode apontar para uma *diferenciação* de objetos (mundo sensível e mundo inteligível) e de ramos do conhecimento (conhecimento sensível e conhecimento inteligível):

> Sensibilidade é a receptividade de um sujeito, pela qual é possível que o estado representativo dele seja afetado de certo modo pela presença de algum objeto. Inteligência (racionalidade) é a faculdade de um sujeito, pela qual ele tem o poder de representar o que, em virtude de sua qualidade, não pode cair-lhe nos sentidos. O objeto da sensibilidade é sensível; o que, porém, nada contém senão o que é cognoscível pela inteligência é inteligível. Nas escolas dos antigos, o primeiro era chamado fenômeno [phaenomenon], o segundo, númeno [noumenon]. O conhecimento, na medida em que é sujeito às leis da

1978, p 2), P. Guyer (Guyer 1987), Cẽnal (Cẽnal 1996, p. 163-164), B. Falkenburg (Falkenburg 2000, pp. 135-136; 142); H. Allison (Allison 1968, p. 181), (Allison 2004, p. 58) e P. Mouy (Mouy 1995, pp. 13-14). Escapa inteiramente dessa leitura Walter Patt, tanto por sua ênfase na orientação cosmológica da Dissertação como por sua leitura do uso real do entendimento como um uso não dogmático dos conceitos puros; aliás, ênfase e leitura que deram a abertura e o impulso para a interpretação aqui proposta. Lebrun, curiosamente, se situa entre uma e outra linha de interpretação. De fato, por um lado reconhece que a distinção entre sensível e inteligível está intimamente ligada à investigação do que aqui se chamou de 'problema cosmológico' (atinente ao conceito de todo e de infinito), bem como assinala que, da Dissertação à Crítica, não há ruptura, mas um aprofundamento desse problema, o que acarretaria outra relação entre fenômeno e inteligível, mal entrevista em 1770; por outro lado, Lebrun defende que, nessa fase, Kant ainda acredita num conhecimento puramente racional das coisas em si e do númeno (Lebrun 1993, pp. 37-50)."

> sensibilidade, é sensitivo, na medida em que é sujeito às leis da inteligência, é intelectual ou racional. (§3). (AK, II, p. 392)

Até o momento, o que se tem é uma diferença entre objetos e campos do conhecimento que resulta em uma diferença topológica: phaenomenon e noumenon. Esta diferença marcada por G. Lebrun é como um alerta feito pelo próprio Kant: diferença topológica é diferença de princípios válidos a cada objeto. Nesta diferença, Kant parece assentar o aviso que fazia à metafísica: o metafísico (como Wolff) não atenta a esta diferença específica entre o sensível e o inteligível e isto o leva aos axiomas sub-reptícios (§26), isto é, uma influência (sem validade) dos princípios da sensibilidade no inteligível[4]. Com isto, aquilo que tem como fundamento os princípios da sensibilidade é a *representação* das coisas tais como *aparecem*, caracterizando-se como conhecimento *sensível*. O *inteligível* é conhecimento do *intelectual*, das *coisas como são* (§4) (AK, II, p. 393).

Se Kant dá acesso a este último modo do conhecimento, acredita-se que este conhecimento das coisas em si mesmas se deva ao *modo pelo qual se interpreta* a doutrina do entendimento. Isto marca a tentativa de ler este texto kantiano tendo como fio condutor a relação entre a doutrina do entendimento e o conceito de coisa em si. Com o fim de realizar tal leitura, é necessário notar que o uso do entendimento na *Dissertatio* é duplo: há um uso real e um uso lógico do entendimento. Kant define tais usos:

> [...] pelo primeiro são dados os próprios conceitos ou das coisas ou das relações, e esse é o uso real; pelo segundo, porém, de onde quer que sejam dados, eles apenas são subordinados uns aos outros, a saber, os inferiores aos superiores (às notas características comuns), e são comparados entre si segundo o princípio de contradição, e esse uso se chama uso lógico (§5). (AK, II, p. 393)

Complementa-se apontando que o uso lógico do entendimento e suas atividades comparativas são de uso comum de todas as ciências, inclusive a metafísica (ontologia). O uso real é, entretanto, de uso *exclusivo* da metafísica. O uso lógico é central ao

[4] É como alude Lebrun: "Vítimas deste intelectualismo ingênuo, [os metafísicos] não perceberam que muitas vezes e quase sempre falavam como filhos da terra, quando, então, eles próprios julgavam estar sobre a 'ratio' divina." Mais ainda, relaciona a advertência geral da Dissertação de 1770 com o erro de sub-repção: "Ora, a advertência de 1770 era diferente: tomai cuidado, antes de decidir sobre as coisas em geral, em vos assegurar que vossa asserção não esteja contaminada pela 'sensitiva cognitio' e para não generalizardes, por irreflexão, as condições próprias da intuição sensível." O aprofundamento da Dissertação de 1770 na Crítica da razão pura. *In:* LEBRUN, Gérard. **Sobre Kant**. Tradução de José Oscar Almeida Marques, *et. al.* São Paulo: Iluminuras, 2012, p. 38 e 47.

conhecimento sensível, pois é por meio deste uso que é possível refletir sobre a mera aparência (*Schein*), concatenando-a em fenômenos (*Erscheinung*), subordinando os conceitos empíricos particulares aos conceitos empíricos mais gerais e os fenômenos às leis fenomênicas mais gerais. Sinteticamente, o uso lógico do entendimento é responsável pela reflexão que é uma das fases da constituição da experiência.

Com o uso real, Kant, supostamente, demonstraria seu aspecto dogmático, assumindo, residualmente, a possibilidade de conhecimento das coisas em si mesmas por meio dos conceitos puros do entendimento. Kant prosseguiria sem se fazer a pergunta central sobre a validade deste discurso, o que é sublinhado na KrV (LINHARES, 2007, p. 143-163). O que reforça tal leitura, é aquilo que é aludido por Kant no §9, quando ele elenca a duplicidade do fim dos conhecimentos intelectuais. Há um fim heurístico e outro dogmático.

O primeiro é *regulativo* e tem como objetivo afastar o erro de sub-repção (um avanço sem validade dos princípios da sensibilidade sob o campo inteligível), e ainda garantem aos números uma "imunidade" contra o "contágio do erro". O segundo, "de acordo com o qual os princípios gerais do entendimento puro, tais como a ontologia ou a psicologia racional os exibem, culminam em algum modelo [exemplar], somente concebível pelo entendimento puro [...]" (AK, II, p. 396). Este modelo é, como diz Kant na continuação da citação, a perfeição numenal. Tal perfeição, em um sentido teorético, é Deus[5].

Com isto, a crítica à *Dissertação* de Kant parece ser acertada: ele não só teria admitido o conhecimento das coisas em si, como teria afirmado *dogmaticamente* Deus como a perfeição numenal. Não há uma reflexão que perquira sobre a validade da aplicação destes conceitos (mundo inteligível e Deus, como sua forma) (LINHARES, 2007, p. 161). Com isto, há algumas pequenas semelhanças entre esse texto de 1770 e a KrV; as diferenças são, todavia, abissais[6].

Kant seria "leibniziano", pois faz cosmologia; dogmático, pois considera o conhecimento das coisas em si. Aquelas coordenadas de M. Gueroult reaparecem; e o

[5] Aqui, alude-se ao fato de que Kant considera essa perfeição noumenal segundo dois aspectos. Um teorético, no qual essa perfeição é *Deus*; outro prático, onde é a *perfeição moral*. Conforme apontam os comentadores já citados, isso já alerta que Kant já considera a moral como um objeto cujos princípios são puramente inteligíveis, nada contendo de empírico.

[6] Se se pode considerar a *Dissertatio* como um texto no qual o conceito de Deus é responsável por alguma determinação transcendental dos objetos da experiência, de pronto se escapa do uso legítimo que essa *ideia da razão* recebe na KrV. Não há nessa obra uma determinação pela razão dos objetos, pois os procedimentos analógicos não produzem conhecimento.

motivo de ele assim considerar a *Dissertatio* parece estar apontado. Assim, dois anos mais tarde, em 1772, em carta a Herz, é possível ver um réu confesso do crime de dogmatismo:

> Na Dissertação, tinha me contentado em exprimir de maneira meramente negativa a natureza das representações intelectuais, dizendo que não eram modificações da alma pelo objeto. Mas deixei de lado a questão de como é possível uma representação que se refere a um objeto sem ser afetada de alguma maneira por ele. Havia dito: as representações sensíveis representam as coisas como aparecem, as intelectuais, como elas são. Por que meio, porém, estas coisas nos são dadas se não o são pelo modo como nos afetam? (AK, X, Bf. 70)

Consequentemente, da *Dissertatio* rumo à KrV, ter-se-ia o barrar do conhecimento versado sobre as coisas em si e a abjuração completa da metafísica dogmática. Se assim for, é preciso notar aquilo que permanece um elemento de fundo nesta interpretação: tampouco o conceito de coisa em si é o mesmo na *Dissertatio* e na KrV. De forma geral, tendo por base o que foi visto, o conceito de coisa em si pode ser, conforme a interpretação que se tenha da *Dissertatio* – especificamente, da sua doutrina do entendimento – representação intelectual, sob a qual versa o conhecimento inteligível. Consequentemente, a coisa em si seria objeto do conhecer inteligível.

Entretanto, na KrV, o conceito de coisa em si é caracterizado por Kant como um não-objeto do conhecimento. Os vários contextos nos quais este conceito aparece na KrV serão apresentados mais adiante. O que se deve adiantar é: se a *Dissertatio* define a coisa em si como um objeto inteligível, diverso do objeto fenomênico, na KrV não há conhecimento noumenal. Então, de um lado tem-se o julgamento: na *Dissertatio* a coisa em si é objeto de um conhecimento afirmado dogmaticamente. De outro lado, é possível embargar tal julgamento desde sua gênese. Pois, como se nota, no escrito de 1770 a definição do conceito de coisa em si guarda uma estreita relação com a doutrina do entendimento.

Caso haja uma interpretação usual, tendo a definição do entendimento em seu uso real, tal como foi acima posta, chega-se à coisa em si mesma como objeto do conhecimento inteligível. No entanto, há uma interpretação dita *heterodoxa* da doutrina do entendimento, que busca um uso não dogmático do entendimento no que diz respeito ao seu uso real (LICHT, 2007, 61-170; TADEU, 2017, p. 220). Trata-se, agora, de explorar esta intepretação da doutrina do entendimento e analisar se há algum efeito no conceito de coisa em si.

Esta interpretação tem como fundamento algumas passagens do texto da *Dissertatio*, com destaque para §10:

> Não há (para o homem) intuição do que é intelectual [intellectualium], mas tão-só conhecimento simbólico, e a intelecção apenas nos é lícita por conceitos universais in abstracto, não por um singular in concreto, pois toda a nossa intuição está restrita a certo princípio de uma forma unicamente sob a qual algo pode ser visto [cerni] pela mente de modo imediato, isto é, como singular, e não apenas concebido discursivamente por conceitos gerais. Ora, esse princípio formal de nossa intuição (espaço e tempo) é condição sob a qual algo pode ser objeto de nossos sentidos e, por isso, como condição do conhecimento sensitivo, não é um meio para a intuição intelectual. Além disso, toda a matéria de nosso conhecimento não é dada senão pelos sentidos, mas o númeno, como tal, não pode ser concebido por representações extraídas de sensações; consequentemente, um conceito do inteligível, como tal, é destituí- do de todos os dados da intuição humana. A intuição de nossa mente é sempre passiva; e, por isso, apenas na medida em que algo pode afetar os nossos sentidos ela é possível. A intuição divina, porém, que é o princípio dos objetos, não a consequência deles [objectorum est principium, non principiatum], visto que é independente, é um arquétipo e, por isso, perfeitamente intelectual (AK, II, p. 396-397).

Nesta passagem, ao que tudo indica, parece haver uma irredutibilidade dos conceitos à apresentação por intermédio da sensibilidade. Há um claro limite imanente à sensibilidade, que não cede qualquer princípio na investigação do campo noumenal. Se se atenta à tese central da *Dissertatio* – a saber, a existência de erros sub-reptícios da sensibilidade na metafísica, isto é, o uso das condições próprias à intuição sensível na decisão sobre as coisas em geral (LEBRUN, 2012, p. 47) – nota-se, então, que há um interesse em diferenciar, incipientemente, as condições da sensibilidade do pensamento em geral. Isto é um ganho metodológico à metafísica.

Contudo, isto não parece suficiente para acusar Kant de realismo transcendente na *Dissertatio*. Pois, seguindo outras coordenadas da citação acima, ele não apenas restringe a capacidade de intuir do homem (já que este só intui sensivelmente) – sublinhando, veemente, como tal intuição é passiva, que ela implica numa afecção e que toda matéria do conhecimento é dada aos sentidos –, como também diz que o conhecimento do inteligível por parte do homem é meramente "simbólico". Quer dizer: ainda que o uso real do entendimento tenha uma dinâmica com conceitos puros, possíveis e irrepresentáveis do ponto de vista sensível, isto autoriza um conhecimento, mas não um que se traduza numa dinâmica entre forma e matéria. Se o conhecimento inteligível não é uma dinâmica entre forma e matéria, para os homens ele apenas é simbologia[7].

[7] É possível ter em mente o modo signos de outras grandezas estão imbricados na abertura ao homem da verdadeira infinidade: só quando o homem se sente perdido como criatura animal, que a ele se revela a

Nesta caracterização do conhecimento inteligível como simbólico, acredita-se que Kant aponta que o conhecimento inteligível é, para o homem, muito mais próximo ao campo da *pensabilidade* do que ao da *cognoscibilidade*. Este argumento não extrapola o contexto da *Dissertatio*, desde que se relacione tais campos com a *possibilidade* e a *representabilidade sensível*, respectivamente (LICHT, 2012, p. 18-19).

Consequentemente, não há nenhum conhecimento da coisa em si senão o simbólico, isto é, uma possibilidade de se ter um conceito puro, mas não um conhecimento no sentido forte do termo, como atividade sintética. O conhecimento do inteligível é indireto e *analógico*. Com isto, o fato de Kant ter afirmado um conhecimento das coisas em si pelo entendimento, tem de ser considerado em relação ao entendimento *em geral* (o humano e, eventualmente, o divino) e é uma definição negativa. Não diz *como* (intuição intelectual, por conceitos puros) se conhece tais coisas nelas mesmas (LICHT, 2012, p. 20).

Então, tem-se a hipótese: a simbologia que caracteriza o conhecimento intelectual quer antes salvaguardar que os conceitos puros têm um uso possível (*in abstracto*) na metafísica. No campo teorético a simbologia não anuncia nenhuma condição do objeto sensível, mas visa analogicamente a totalidade absoluta (o mundo). Esta analogia, simbologia, pode remeter àquele uso analógico das ideias que aparece na KrV, na medida em que a totalidade parece ser *pensada* e não determina os objetos no campo teórico. Mas isto não encerra a dificuldade, pois faltaria ao Kant da *Dissertatio* a diferença entre a razão e o entendimento. Também, a analogia pode ser relacionada com aquela que é típica da faculdade judicante reflexionante. Contudo, a dificuldade é que Kant não estaria, na *Dissertatio*, relacionando juízos particulares e universais por meio da ilação da reflexionante. Tem-se em mente que, seja como for, esta analogia não é determinante dos objetos sensíveis.

Se assim pode ser, decorre que na correspondência com Herz, Kant alertaria que na *Dissertatio* ele teria ficado satisfeito ao expor o aspecto negativo das representações intelectuais e com isto diria que não haveria por meio delas uma determinação dos objetos ou suas relações. A pergunta que Kant faz a Herz tornar-se-ia mais sutil e mais radical. Ao invés de soar como uma confissão do crime de dogmatismo, a pergunta sobre a possibilidade de representações que se referem aos objetos sem o intermédio da

infinidade na Lei moral. Neste sentido, LEBRUN. G. **Kant e o fim da metafísica**, tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed., 2002, p.612-613. Há uma hipótese de que esse predicado simbólico envolve uma indicação em direção à outra face da perfeição, a *perfeição moral*.

sensibilidade diria respeito ao fundamento da relação entre a representação em geral e o objeto. No que tange à representação inteligível, Kant talvez apontasse para o fato de ser possível uma representação correlata à espontaneidade do pensamento, aquela que ele produz por si mesmo (semelhante às ideias da razão).

Consequentemente, Kant na *Dissertatio* assumiria dois usos dos conceitos puros (na experiência e na metafísica), mas não aludiria *como* seria possível aplicá-los. Faltaria, de qualquer forma, toda a investigação acerca do esquematismo transcendental, da dedução transcendental, bem como a diferença entre entendimento e razão, a dialética da razão e o uso das ideias (LICHT, 2012, p. 21-22).

A coisa em si seria, como objeto inteligível e vista sob esta interpretação da doutrina do entendimento dita *heterodoxa*, muito próxima à *ideia* da razão. Justifica-se esta proximidade por esse aspecto não-sensível e simbólico do conhecimento inteligível. Não haveria, assim, um conhecimento da coisa em si.

Em síntese, a questão era, quando se iniciou a apresentação sobre o escrito kantiano de 1770, a relação entre o conceito de coisa em si e a doutrina do entendimento presente neste escrito. Como foi visto, ventilou-se duas hipóteses. *Na primeira*, devido à interpretação do uso real do entendimento, caracteriza-se a coisa em si como objeto do conhecimento inteligível. A coisa em si é, bem como o campo noumenal em geral, uma marca dogmática pois sublinha um discurso que se faz sobre objetos que não são sensíveis e do qual não se perquire a validade. Nesta toada, Kant é realista transcendente por considerar a existência e o conhecimento das coisas nelas mesmas. Estes são os motivos e a conclusão, por exemplo, de M. Gueroult.

Na segunda, devido à interpretação *heterodoxa* do uso real do entendimento, caracteriza-se o conhecimento inteligível como analógico, indireto, simbólico. A coisa em si não é um outro objeto, mas antes um pensamento. Na medida em que o conceito de mundo é o núcleo da exposição de Kant, parece que a coisa em si é a totalidade absoluta pensável e simbolicamente visada, apesar da dificuldade que se tem ao querer determinar mais de perto esta simbologia da coisa em si.

Não cabe uma decisão acerca destas leituras. Em verdade, elas foram apenas ventiladas para pôr, incipientemente, à luz como o conceito de coisa em si tem uma carga problemática que pôde, curiosamente, aparecer antes da KrV. Ainda que com nuances muito peculiares, já na *Dissertatio* o campo de decisão acerca da coisa em si era a fronteira entre pensabilidade (simbologia) e cognoscibilidade.

2.3 KrV e a coisa em si: desenvolvimento kantiano e hipótese de leitura dinâmica

O conceito de coisa em si aparece na KrV sob diversas linhas investigativas, que serão apresentadas a seguir (em 2.3.1). Nisto, pode-se entrever que a coisa em si tem um lugar privilegiado na estratégia metodológica de Kant, como também imbricada com aquilo que diz respeito às teses de algumas sessões centrais da obra.

Há, aqui, uma ocasião para apontar para a leitura dinâmica do conceito de coisa em si (2.3.2), que não é de todo alheia ao que se apresenta no passo anterior. A estratégia aqui é a apresentação de alguns contextos nos quais a coisa em si está presente como elemento, com o fim de ser um ensaio de compreensão entre aquilo que é feito por Kant e que é o conteúdo da crítica dos pós-kantianos. Para eles, ao menos Fichte e Hegel, a coisa em si poderia aparecer em contextos diferentes.

Em ambos os momentos se ganha algo. No primeiro, tem-se a oportunidade de acompanhar panoramicamente como Kant desenvolve o conceito de coisa em si, o paradigma de sua incognoscibilidade, o comportamento deste conceito na *Estética* e na *Analítica Transcendental*. No segundo, tem-se a tentativa de apresentar uma leitura por meio da síntese das mais diversas posições[8] acerca de como é possível interpretar a coisa em si. Isto é o portão de acesso à problemática da coisa em si.

2.3.1 O desenvolvimento kantiano acerca da coisa em si na KrV: uso puro da razão e método da metafísica, incognoscibilidade e pensabilidade

A primeira linha de investigação com a qual se questiona o texto da KrV (2.3.1.1) é aquela que pergunta sobre como a coisa em si pode ocupar uma posição central no "plano geral" da obra. Isto fornece uma relação entre as mazelas que são sintoma da situação da metafísica e a coisa em si. Também, como esta relação pode servir de guia balizadora para o método seguro da metafísica (o que é visado por Kant).

A segunda linha de investigação com a qual se apresenta o texto da KrV (2.3.1.2) é aquela que questiona com mais atenção a tese da incognoscibilidade da coisa em si presente na *Estética Transcendental.* Este fio condutor busca uma fonte para esta tese, na medida em que ela pode ser derivada da tese da idealidade do espaço e do tempo. Por meio de uma explicitação de uma condição da cognoscibilidade, as intuições puras,

[8] As posições são interpretações dos intérpretes de Kant, como E. Adickes, H. Alisson, Paton, Grabau etc. As referências dos textos que foram usados aparecem nas notas de rodapé, algumas vezes seguidas de uma citação em específico.

sustenta-se como se conhece apenas o que aparece, os fenômenos. Isto fornece um caminho para que a tese da incognoscibilidade da coisa em si possa ser derivada. Ainda, tem-se a oportunidade de sublinhar o que se caracteriza por coisa em si neste capítulo da KrV.

A terceira linha de investigação realiza um panorama sobre a coisa em si na *Analítica Transcendental*, mas especificamente naquilo que concerne à distinção de todos os objetos em fenômenos e números (2.3.1.3). Nisto, pretende compreender se a coisa em si pode ser pensada como número. Além disto, esta será a primeira oportunidade de averiguar certo deslocamento no conceito de coisa em si, demasiado importante para a hipótese de *leitura dinâmica* que se oferece na sequência. Como apontar-se-á, a coisa em si parece passar por uma mudança entre sua característica no contexto da *Estética* e aquela da *Analítica*, o que permite dizer que aquela leitura não é totalmente estranha à KrV.

2.3.1.1 A coisa em si e o plano geral da KrV: o uso puro da razão e método da metafísica

Se o que se busca é um liame entre a coisa em si e o plano geral da KrV, então uma incursão nos prefácios da KrV é muito importante, com um enfoque sobre o prefácio A[9] (bem como em algumas outras passagens da KrV). Neste texto, Kant alude para a situação da metafísica, realizando um diagnóstico: aquilo que antes era a rainha das ciências, agora está em situação de terra arrasada, rebaixada a ser um lugar de conflitos infindáveis, de opiniões contraditórias, de uma falta de clareza acerca dos objetivos. Assim, era julgada com um olhar de ceticismo e indiferença (KrV, AIX-X; BXXXIV-XXXVI).

De fato, isto se deve, pois, a metafísica jamais encontrara uma *forma* que fosse capaz de abrigá-la e garantir-lhe a cientificidade da lógica, da matemática ou da física. Ao se elevar por cima da esfera da experiência por intermédio de conceitos puros (KrV, A3; B7 com B XIV), a metafísica não dispõe de um *método* adequado. O resultado disto é aquele sintoma que Kant identificara como sendo a situação da metafísica à época. Portanto, Kant sublinha a relação entre a falta de método (forma), como o problema, e a situação da metafísica, como sintoma.

[9] Esta investigação é realizada por BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 165 e ss. Para Bonaccini, esta investigação é na realidade uma tese que amarra a coisa em si ao epicentro do Idealismo Transcendental, ao problema de princípio que é investigado por Kant e do qual a situação da metafísica que é detalhada no prefácio A da KrV é o sintoma.

Então, inicialmente, o plano geral da KrV tem relação com a busca por um novo método à Metafisica, pois assim aquelas contradições encontrariam um ponto final. Isto equivale a uma tentativa de analisar o uso da razão pura, com o fim de pacificar a própria razão, isto é, apontar para a sua consistência (KrV, A3; B7 com B XIV). Isto

> [...] é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria Crítica da Razão Pura. (KrV, A XII)

Desta citação, nota-se que a KrV é o tribunal da razão, no qual se pontua e se solve aquelas antinomias e se acentua o limite válido do uso puro da razão (o uso regulador das ideias da razão, o qual fortalece o uso empírico do entendimento). A razão julga e pacífica a si mesma quando é forçada a investigar a si, devido às antinomias, procurando se há um erro de princípio dos seus juízos (KrV, AII; B451-452; A193).

Se um tribunal envolve uma querela jurídica, uma questão (o uso válido da razão pura por meio de conceitos puros) sobre a qual as partes disputam o direito, então as partes são os *dogmáticos* e os *céticos*[10]. As teses contraditórias que ambas as partes oferecem (o que fornece os pilares das antinomias) são, em verdade, apenas a ocasião em que a razão cede, como juiz supremo do tribunal, o momento para que cada parte defenda seu ponto, pois cada parte é a razão ela mesma.

A investigação da razão (feita por ela, sobre ela mesma) envolve que ela mesma seja dogmática e cética, com o fim de que ela seja o contradito. A *dialética* da razão pura é um contradito no qual a razão performa ambas as teses, limitando-as reciprocamente, sintetizando-as (fazendo isto, a razão se encontra na posse daquele método que lhe faltava e que é o motivo do sintoma de terra arrasada da metafísica).

Se a razão pura ainda não se pronunciou acerca de si, a metafísica permanece refém daquele sintoma. Somente mediante seu julgamento, a razão atesta o mal-entendido (KrV, AXII-XII; B452) que levava às aporias insolúveis, apontando à tese de Kant: o destino da razão humana é peculiar no que diz respeito ao conhecimento especulativo, pois a dinâmica que a leva ao imbricamento de contradições insuperáveis é a ela *imanente*.

[10] Os dogmáticos sendo identificados com Descartes, Spinoza e Leibniz; os céticos, precipuamente, com Hume.

Ainda que tenha como ponto de partida princípios que são válidos na esfera da experiência (causalidade, por exemplo), a razão os usa para se elevar para condições cada vez mais remotas (KrV, AVII-VIII; B22) – como à causa primeira, por exemplo – as quais não tem uma pedra de toque (KrV AVII-VIII; BONACCINI, 2003, p. 170 ss), pois esta pedra apenas pode ser a experiência possível (e o conhecimento especulativo trata de elevar-se por cima dessa, tem com objeto o suprassensível). Então, a situação da razão pura enquanto não cede seu veredito é a mesma situação da metafísica enquanto campo de disputa. Fica claro que o problema é, no tocante ao uso da razão pura, a capacidade de conhecer aquilo que ultrapassa os limites da experiência, bem como a validade deste conhecimento.

Frente ao problema, ambas aquelas partes (os dogmáticos e os céticos) pecam. Cada uma, ao seu modo, afirma ou nega mais do que pode quando têm como objeto o suprassensível. De um modo geral, para Kant, os dogmáticos pecam, pois não fazem uma análise prévia da faculdade de conhecer, das suas condições, e fazem uso dela naquilo que ultrapassa a esfera da experiência possível (KRV, BXXX; BXXXV; B7). Isto é, sem crítica, já que– na comparação entre a metafísica e ciências como a matemática e a física –, havia ganhos obtidos no campo do conhecimento a priori, propulsionando os dogmáticos (KrV, A4/B8; A 711 e ss/ B739 e ss; LEBRUN, 2002, p. 26-28). A confusão gira no entorno do fato de que, comparando a matemática à metafísica[11], os dogmáticos, por ilação analógica, acreditaram que a metafísica poderia sustentar um conhecimento de Deus, da alma, da liberdade etc., pois como a matemática (KrV, A3-6/ B7-10), a metafísica poderia progredir por meio da análise de meros conceitos. Além disto, os dogmáticos se esquecem que a mera análise de conceitos não gera o ganho do conhecimento que eles visam, pois a decomposição conceitual não acrescenta nada *materialiter* ao nosso conhecimento, como aparece na *Logik* (AK, IX, p. 111).

Em síntese, os dogmáticos aproximam demais o método matemático daquele que é o da metafísica e descaracterizam o conhecimento filosófico: este é um conhecimento discursivo por meio de conceitos, sem poder representá-los a priori na intuição (sem construí-lo). É como aparece na *Doutrina Transcendental do Método*:

[11] Isso parece ser uma confusão que considera as proposições fundamentais da Matemática como analíticas. Desconsidera que a Matemática *constrói* seu objeto na intuição, com o auxílio da imaginação, baseada na intuição pura. Assim, Kant sustenta que as proposições matemáticas são sintéticas a priori, pois o predicado atribuído ao sujeito não é oriundo de uma mera análise conceitual, tampouco o sendo de uma intuição empírica. Cf. KrV, A 8.

> A grande fortuna, que a razão obtém pela matemática, leva muito naturalmente a presumir que, se não esta ciência, pelo menos o seu método daria resultado também fora do campo das grandezas, porque refere todos os seus conceitos às intuições que pode fornecer a priori, assim se tornando, por assim dizer, mestra da natureza, enquanto a filosofia pura, com os seus conceitos discursivos a priori, divaga na natureza, sem poder tornar intuitiva a priori a realidade desses conceitos e, precisamente por isso, sem os poder autenticar. (KrV, A725/B753)

Ainda, por meio desta citação, atesta-se um certo otimismo com relação à aplicação do método matemático no campo da metafísica. Contudo, quando se tem Deus, Mundo ou a liberdade como objeto, nada correlato a isto pode ser dado na experiência. A metafísica não oferece intuições a priori dos seus objetos. Isto é: não há uma intuição dos objetos da metafísica, o que veda, para Kant, o conhecimento deles.

Diante disto, o pressuposto que guia o erro dos dogmáticos – e que é a relação visada entre o "plano geral" da KrV e o conceito de coisa em si – é: a ideia de que os conceitos racionais puros se referem imediatamente às *coisas tais como elas são em si mesmas*, sem a mediação da sensibilidade (sem o seu aparecimento), como se fosse possível uma *intuição intelectual* da essência daqueles objetos (Deus, Mundo, alma etc.). Sabe-se que para Kant a intuição é sempre sensível, e as puras (o espaço e o tempo) ainda se referem *à forma da sensibilidade*, consequentemente, dos fenômenos.

Ao menos teoreticamente, a tese de Kant é que a razão pura não dispõe da capacidade de conhecer o suprassensível (KrV, A VII), mas apenas de pensá-lo (KrV, BXXX), pois o uso especulativo da razão apenas comporta proposições analíticas por meio das ideias da razão (KrV, A736-737/ B764-765), que não *determinam* em nada os objetos da experiência, mas apenas sistematizam o conhecimento.

Então, o conceito da coisa em si está imbricado com o "plano geral" da KrV na medida em que ela é o sentido do erro dos dogmáticos (um dos pontos combatido por Kant): o fio condutor dos dogmáticos no seu modo de proceder é a crença no conhecimento a priori das coisas em si mesmas, como se fosse possível uma intuição a priori de Deus na metafísica, como é possível a do espaço na geometria.

O erro dos céticos também perpassa a coisa em si. Ao negar de todo o campo suprassensível e reduzir tudo que existe ao campo do que está diante dos olhos, o cético nega mais do que legitimamente lhe era viável. E neste sentido, os céticos também são dogmáticos, pois para negar algo sobre as coisas em si mesmas é preciso conhecê-las

(KrV, A388-389; B771)[12]. Estes impasses, Kant pretende evitar com o idealismo transcendental e com a tese de oposição entre as coisas em si e os fenômenos.

Conclui-se que frente ao "plano geral" da KrV, a questão da coisa em si não é periférica. Antes, ela está presente no núcleo do diagnóstico feito por Kant acerca da situação da metafísica. Diante daquele tribunal da razão pura, a razão pode perceber que o conhecimento da coisa em si – seja para afirmá-la ou para negá-la – é o epicentro de ambos os erros dos dogmáticos e dos céticos. Esta parece ser a sentença do idealismo transcendental para desviar dos descaminhos que as teses dos dogmáticos e dos céticos levaram a metafísica: a faculdade de conhecer não pode dizer, julgar apoditicamente, sobre a coisa em si e pode fazê-lo apenas em relação aos fenômenos, somada à pensabilidade da coisa em si.

O método da metafísica visado por Kant perpassa por esta distinção entre coisa em si e fenômeno, na medida em que ele tem uma estratégia desenvolvida na esteira de Copérnico, fazendo com que as faculdades do sujeito cognoscente fossem postas como condições para que o objeto possa ser conhecido:

> Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo a priori; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade. Como, porém, não posso deter-me nessas intuições, desde o momento em que devem tornar-se conhecimentos; como é preciso, pelo contrário, que as reporte, como representações, a qualquer coisa que seja seu objeto e que determino por meio delas, terei que admitir que ou os conceitos, com a ajuda dos quais opero esta determinação, se regulam também pelo objeto e incorro no mesma dificuldade acerca do modo pelo qual dele poderei saber algo a priori; ou então os objetos, ou que é o mesmo, a experiência pela qual nos são conhecidos (como objetos dados) regula-se por esses conceitos e assim vejo um modo mais simples de sair do embaraço. Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, a priori e essa regra é expressa em conceitos a priori, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar (KrV, BXVII com B XVIII-XIX)[13].

---

[12] Além disso, parece que a coisa em si é, como sugere G. Lebrun, uma *máquina de guerra* contra o dogmatismo e o ceticismo. Lebrun assinala que é o tema da incomensurabilidade entre o finito e o infinito, tema que seria central desde a Dissertatio de 1770, que é responsável por minar a metafísica clássica. Em última análise, a tese da incomensurabilidade entre o finito e o infinito tem seu sentido em negar a possibilidade de raciocinar em termos quantitativos acerca do infinito, isto é: ter um conhecimento sobre ele. Nisto, parece que a coisa em si também cumpre o mesmo papel, a negar a possibilidade de acesso ao ser em si. Cf. O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano. *In:* LEBRUN, Gérard. **Sobre Kant**. Tradução de José Oscar Almeida Marques, *et. al*. São Paulo: Iluminuras, 2012, p. 28-29.

[13] Essa estratégia é nitidamente reconhecida como a "Revolução Copernicana". Sobre isto, cf. DELEUZE, G. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 21-22; GUYER, P. **Kant and the claims of knowledge.** New York: Cambridge University Press, 1987, p. 1-7.

Desta citação, pode-se notar que Kant sustenta que o objeto é constituído enquanto objeto de conhecimento em uma dinâmica com as faculdades da intuição e do entendimento. O resultado desta revolução no modo de pensar é a distinção entre coisa em si e fenômeno, ao passo que só se conhece as coisas na medida em que elas aparecem e na medida em que o conhecimento a priori só diz respeito àquelas *configurações* que o sujeito cognoscente põe, atribui às coisas quando elas aparecem.

O método – que é aqui ilustrado pela estratégia da "Revolução Copernicana" – perpassa também pela incognoscibilidade das coisas em si. Se o conhecimento a priori diz respeito às coisas que aparecem, então só se conhece fenômenos, sendo incognoscível aquilo que é independente das configurações das faculdades do sujeito, a coisa em si. Do mesmo modo, é necessário que o método perpasse a pensabilidade da coisa em si. Como fica claro no prefácio B da KrV, salvaguardar a pensabilidade da coisa em si é garantir, na medida em que marca o limite da jurisdição da faculdade de conhecer, a pensabilidade da razão prática (KrV, BXXX-XXXII).

Ainda, pensar a coisa em si garante que não se caíra em uma proposição absurda de que há fenômenos, aparições (*Erscheinung*), sem que se tenha algo para aparecer (KrV, BXXVI-XXVIII). Tem-se de pensá-la como real, ainda que nada se conheça sobre ela. O conceito de coisa em si está imbricado com os erros dos dogmáticos e céticos e tem, como foi apontado, relação central com o método e com a tese sustentada por Kant no idealismo transcendental, de tal modo que a ausência de tal conceito parece solapar o sentido próprio deste Idealismo (BONACCINI, 2003, p. 175; PATON, 1936, II, p. 462): sem a oposição/diferença entre fenômeno e coisa em si perde-se um capítulo central daquela sentença da razão sobre si mesma.

2.3.1.2 A coisa em si na *Estética Transcendental*: a incognoscibilidade

Na KrV, a coisa em si possui um paradigma essencial: a incognoscibilidade. Na tentativa de demarcar sua fonte, é possível identificá-la com a tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo. Esta tese expõe o tempo e o espaço como configurações que o sujeito põe nas coisas que aparecem e implica em uma não espaço-temporalidade da coisa em si. A estratégia de Kant parece ser sublinhar a incognoscibilidade da coisa em si devido à sua incompatibilidade com tais configurações.

ALLISSON, H. **Kant's transcendental idealism**, revised and enlarged edition. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 29 e ss.

De um modo geral, a sensibilidade e o entendimento estão imbricados na dinâmica que dá conta da produção de conhecimento. Na *Estética Transcendental*, trata-se da sensibilidade. Sinteticamente, sublinha-se que a sensibilidade é uma condição do conhecimento, pois sem ela nenhum objeto pode ser dado ao sujeito. É por meio da intuição (que é sempre sensível) que o conhecimento se refere *imediatamente* aos objetos que são *dados*. Para que o objeto seja dado, entretanto, ele *afeta* o ânimo do sujeito cognoscente (KrV, A19/ B33)[14]. Isto implica também que o entendimento não intui os objetos ou os produz *materialiter*. O entendimento pensa os objetos que foram dados ao sujeito cognoscente e que forneceram a *ocasião* para a produção de representações intuitivas (CAIMI, 1996, p. 45-46). Então, é como Kant alude:

> [...] Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições; mas é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer diretamente, quer por rodeios [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado (KrV, B33).

Eis a dinâmica entre a sensibilidade e o entendimento (KrV, A15/ B29). Dado aquilo que aparece na sequência da KrV (em B 34), este é o contexto geral no qual faz sentido falar de *sensação* e de *fenômeno* (BONACCINI, 2003, p. 181). Como se está na *Estética transcendental*, trata-se da forma pura (transcendental) da sensibilidade: das intuições puras (KrV, A21/ B35). Sensações e fenômenos estão no âmbito da *intuição* enquanto forma da sensibilidade – não aquela que se relaciona com o objeto por meio da sensação, mas aquela que será caracterizada por Kant como *pura*[15]. O que sugere isto é: a definição positiva de fenômeno enquanto objeto indeterminado de uma intuição empírica (KrV, B34) surge nesse contexto[16].

---

[14] O problema da afecção, da coisa em si que supostamente afeta o ânimo e gera a representação, pode ser deixado de lado, pois o que interessa no momento, não é a controvérsia no entorno do conceito de coisa em si, mas como Kant sustenta a tese da incognoscibilidade dela. Sabe-se que os interlocutores de Kant, a exemplo de Jacobi, criticam a hipótese de que a coisa em si possa afetar o ânimo, pois isso seria contraditório com a tese da incognoscibilidade e gera uma aplicação das categorias para além do limite da experiência possível, o que caracterizaria um uso transcendente do entendimento.

[15] Aqui, se pode referir à intuição pura apenas negativamente. Para a definição positiva, é preciso inserir o conceito de fenômeno.

[16] Ainda que Kant tenha sustentado, como viu-se nos prefácios, o conceito de coisa em si como imbricado nos erros dos dogmáticos e dos céticos, bem como com a situação da Metafísica em geral; ainda que tenha sustentado que a oposição/distinção entre fenômeno e coisa em si está atrelada com a tentativa de encontrar um método adequado à Metafísica e com a tese do Idealismo Transcendental (só se conhece fenômenos, representações), ele só apresenta a definição de fenômeno na *Estética Transcendental*, no contexto da intuição.

Introduzido o conceito de fenômeno, a oposição/distinção com a coisa em si é inserida também. Então, ainda que como horizonte mais geral, marca-se que, quanto mais se caracteriza o fenômeno, tanto mais se caracteriza esta distinção. Assim, como se trata das condições formais nas quais os fenômenos podem ser intuídos, trata-se também, ainda que *negativamente*, da coisa em si, pois ela é o que se exclui como não subordinada a estas condições formais do fenômeno.

Entretanto, ainda não se chegou naquelas condições formais, não se caracterizou positivamente a intuição pura. Agora, é a ela que se tem que dirigir a atenção. É o que Kant trata na sequência do texto da KrV, diferenciando matéria e forma do fenômeno.

> Dou o nome de *matéria* ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações dou o nome de *forma* do fenômeno. Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente *a posteriori*, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação (KrV, B34).

Desta citação, além da distinção entre matéria e forma do fenômeno, há uma ressalva muito importante: a matéria do fenômeno somente é dada na experiência, mas a forma é a priori. Esta forma sendo presente no espírito antes mesmo da experiência e sendo a sensação aquilo que na experiência corresponde à matéria do fenômeno, a forma desse tem de ser independente de qualquer sensação (KrV, B34/35).

Para esclarecer, faça-se o seguinte exercício: quando se retira tudo que o entendimento pensa sobre um corpo (que é divisível, que é uma substância, etc.) e igualmente se oferece por sensações, o que resta? Kant responde: a extensão e a figura (KrV, B34/35), o que parece se revelar como pura "res extensa", como espaço (BONACCINI, 2003, p. 183). A continuação do argumento é a sustentação de que, seguindo a divisão entre o sentido interno e externo, o tempo e o espaço são formas destes sentidos (respectivamente). Se o ânimo se representa por meio de suas propriedades um objeto externo a si, a forma é espaço; se o faz representando uma sucessão de estados de consciência, por exemplo, a forma é o tempo (KrV, B37).

Para assim sustentar, Kant precisa insistir no fato de que o sujeito cognoscente tem intuições puras; que elas são o espaço e o tempo e que elas operam como forma geral de toda a sensibilidade. É nesta tese que é possível ver despontar o fundamento da distinção entre fenômenos (objeto espaciotemporal e que assim pode ser conhecido) e a

coisa em si. Explica-se: se há intuições puras e se elas são a forma do fenômeno, o único modo pelo qual o sujeito cognoscente o percebe, então tal sujeito somente pode acessar e conhecer fenômenos espaciotemporais, mas não a coisa em si.

A oposição/distinção entre fenômeno e coisa em si, que já aparece imbricada com a tese do idealismo transcendental na busca por um novo método à metafísica, está fundada nas condições do conhecimento (BONACCINI, 2003, p. 184), pois estas são condições do fenômeno. Diante disto, acompanha-se (panoramicamente) o argumento de Kant (o qual é dividido em alguns passos) para sustentar o espaço e o tempo como intuições puras, pois assim tem-se a oportunidade de derivar, ainda que negativamente – por meio da sua exclusão frente às condições do fenômeno – a incognoscibilidade da coisa em si.

Nesta exposição metafísica do conceito de espaço, o primeiro passo para expô-lo como intuição pura é negar que ele seja um conceito empírico, pois a representação do espaço não pode ser extraída da experiência ou das relações entre fenômenos. Ao contrário, a representação do espaço é o meio único pelo qual a experiência externa é possível (KrV, A23/24).

O segundo passo começa por afirmar que o espaço fundamenta todas as intuições externas, de modo que ele é dado a priori, antes de qualquer experiência que envolva os fenômenos espaciais. Isto se deve ao fato de a representação do espaço não depender em nada da experiência (e Kant insiste nisso desde que oferece uma definição de intuição pura) e ser, antes, uma condição de possibilidade dela (KrV, B39). Esta é a primeira oportunidade de destacar que essa caracterização do espaço como condição do fenômeno, da experiência que tem por objeto representações espaciais (e temporais), implica que o espaço não é condição da coisa em si (marcando aquela exclusão que acima foi apontada). O espaço é o modus de aparecimento de algo ao sujeito cognoscente; e, a partir disto, este algo é fenômeno. A coisa em si não é aparecimento; ela não aparece, logo o espaço em nada lhe determina (e, consequentemente, quando se nota que o espaço é condição do objeto de conhecimento, nota-se a incognoscibilidade da coisa em si). Mais adiante se vê que Kant ele mesmo parece sustentar esta posição.

Acontece que se o espaço é uma representação a priori, como Kant demonstra até aqui, ele ainda poderia ser um conceito a priori. Por isso, no terceiro passo do argumento, Kant trata de argumentar o contrário: ele "[...] não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura [...]" (KRV, A25). O argumento de Kant é que a representação de um espaço limitado

pressupõe a representação do espaço total e isto mostra que esta representação não é obtida por composição ou soma das partes. A representação do espaço não sendo uma representação que é nota característica de várias outras representações – sendo antes uma representação peculiar que fundamenta a possibilidade de representar objetos exteriores – tampouco é um conceito, sendo sim uma intuição a priori (KrV, A25).

O argumento tem suas bases nas definições presentes na *Logik*. Nessa oportunidade, ao definir intuição e conceito, Kant afirmara que: "[...] a intuição é uma representação singular (repraesentatio singularis), o conceito uma universal (repraesentatio per notas communes) ou refletida (repraesentatio discursiva) [...] uma representação na medida em que ela pode estar contida em várias [outras representações]" (AK, IX, p. 139-140). Sendo o conceito composto por reflexão e sendo o espaço uniforme e de um modo que sua totalidade precede as suas partes, torna-se patente que o espaço não é conceito.

No quarto e último passo, se dá positivamente o *modo de representação* do espaço: como uma grandeza dada e que, portanto, é representado como que contendo uma infinidade de representação em si (KrV, A25; KrV, B40).

Ainda naquilo que importa à representação do espaço, Kant oferece uma consideração deveras importante. Na exposição transcendental, ao relembrar que a geometria é uma ciência que determina sinteticamente e a priori as propriedades do espaço, Kant também relembra que a partir de uma análise do conceito não se pode ultrapassá-lo ao ponto de gerar um novo conhecimento. Se a geometria, contudo o faz (já que é um conhecimento a priori), isto se deve porque o espaço não é um conceito (prova indireta); é uma intuição pura presente no ânimo antes de qualquer percepção de um objeto (KrV, B41)[17].

Isto significa que também há uma lição quanto à realidade do espaço, pois ele vale objetivamente na medida em que é condição da experiência exterior possível (da perspectiva empírica). Contudo, não vale como condição das coisas em si mesmas, mas

[17] Na literatura aponta-se para a objeção feita por alguns filósofos que estariam reunidos no entorno de Eberhard no *Philosophisches Magazine*. O ponto central de tal objeção parece acusar esse argumento kantiano de uma 'má-circularidade', pois Kant pretende provar a necessidade de o espaço ser uma intuição a priori por meio da necessidade de a geometria ser considerada como um conhecimento a priori (lembre-se que o fulcro da exposição transcendental é o uso do espaço como princípio e fundamento para que se entenda a possibilidade de outros conhecimentos a priori). Isso é relatado na literatura brasileira por Luft, Cirne-Lima, Bonaccini, etc. Quem dá um bom panorama dessas críticas é Beiser: cf. **The fate of reason:** german philosophy from Kant to Fichte. Harvard University Press: Massachusetts, 1987, c. 7 – The revenge of the Wollfians, p. 193-225.

sim do fenômeno (da perspectiva transcendental). Fora do campo fenomênico, o espaço nada é e isto é o que caracteriza sua *idealidade transcendental* (KrV, A28/B44). Então:

> [...] o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que nada, em suma, que é intuído no espaço é uma coisa em si, de que o espaço não é a forma das coisas, forma que lhes seria própria, de certa maneira, em si, mas que nenhum objeto em si mesmo nos é conhecido e que os chamados objetos exteriores são apenas simples representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio, de resto, jamais se pergunta por ela na experiência (KrV, A30/B45).

Finalmente, Kant parece sustentar aquilo que neste momento se visa: apontar como a tese da incognoscibilidade da coisa em si pode ser derivada negativamente da tese da *idealidade transcendental* do espaço (e do tempo, como será visto adiante).

Os dois passos iniciais para sustentar que o tempo é uma forma pura da intuição são análogos aqueles sobre o espaço, no que diz respeito à insistência no fato de que o tempo não é um conceito empírico. Isto se deve pois: (1) o tempo não é derivado de uma experiência, já que nela não surgiria simultaneidade e nem sucessão sem a representação já pressuposta daquilo que ocorre em *tempos iguais* (simultaneidade) e nem em *tempos diferentes*. O tempo é, então, uma representação a priori (2) e somente nele a realidade dos fenômenos é possível (KrV, A31/ B46).

A partir disto, sabe-se que as representações de objetos exteriores em relação são representações espaciotemporais. Isto quer dizer que mesmo o sentido externo tem o tempo como condição, na medida em que a experiência é constituída de relações entre fenômenos[18]. O sentido interno também é, por sua vez, determinado pelo tempo, na medida em que mudanças dos estados de ânimo do sujeito cognoscente têm na representação do tempo sua condição.

O terceiro passo apresenta aquilo que pode ser entendido como prelúdio da exposição transcendental do tempo: o fato de que é na necessidade a priori da representação do tempo que se assenta a possibilidade de princípios apodíticos das

[18] Pode-se objetar essa asserção apontado ao fato de Kant teria afirmado que o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos. Contudo, parece que com isso Kant afirma que o tempo não condiciona a extensão, a figura de tais fenômenos; isso o faz o espaço. Ainda com isso, o tempo seria responsável por dar conta da relação entre fenômenos. Isso significa que, ainda que a representação diga respeito ao objeto externo, o tempo, sendo forma do sentido interno e sendo a representação uma determinação interna ao ânimo, é também condição mediata dos fenômenos em geral. Cf. KrV, B 50-51 com KrV, A 34.

relações do tempo ou de axiomas do tempo em geral (KrV, B47)[19]. Deste modo, o tempo pode ser usado como princípio na investigação sobre a possibilidade de outros conhecimentos a priori.

O quarto passo desta argumentação também é análogo à exposição sobre o espaço. Trata-se de argumentar sobre o motivo de o tempo não ser um conceito discursivo. Parece que como o espaço, a representação do tempo não pode ser fornecida por reflexão. A representação originária do tempo é uma intuição, pois é assim que serve como fundamento de tempos diversos e não simultâneos. Consequentemente, o tempo tampouco pode ser um conceito universal (KrV, A32).

No último passo, começa por afirmar positivamente que apenas uma representação originária do tempo dada como ilimitada viabiliza aquele argumento de que tempos diferentes são obtidos por meio da limitação de um mesmo tempo. Assim, mais uma vez Kant insiste que esta representação não pode ser conceitual, mas sim uma intuição (KrV, B48).

Há ainda na exposição transcendental do tempo uma nota muito importante e que vale repetir. Kant insiste que se não fosse o fato de o tempo ser a intuição interna a priori, não seria possível tornar inteligível a mudança de estado no objeto ou no sujeito ou ainda predicamentos contraditórios em um mesmo objeto. Apenas *no* tempo, a sucessão e a mudança podem ocorrer. Logo, o tempo é fundamento de outros conhecimentos sintéticos a priori (como a teoria geral do movimento) (KrV, B49).

Também há uma tese de *idealidade* do tempo. Tanto quanto aquela do espaço, a jurisdição do tempo está contida no campo fenomênico. Pois o tempo é forma da sensibilidade do sujeito cognoscente e condiciona o modo que os objetos lhe aparecem. Fora dos limites da sensibilidade, o tempo nada é.

Dessas duas exposições que se viu sobre o espaço e o tempo, pode-se sintetizar o que Kant pretendeu provar: 1) que o espaço e o tempo são intuições puras e constituem a forma da sensibilidade do sujeito cognoscente (humano), respectivamente dos seus sentidos externo e interno; 2) assim sendo, o espaço e o tempo são algumas daquelas configurações as quais o sujeito põe no objeto; 3) justificam, por isto, o conhecimento sintético a priori (como na geometria) ; 4) o espaço e o tempo são as únicas formas pelas quais o sujeito percebe um objeto, logo o objeto de conhecimento somente pode ser o fenomênico em geral; 5) representar a possibilidade de um conhecimento a priori tem por

[19] Kant remete quando inicia a exposição transcendental do tempo ao terceiro passo da exposição metafísica que agora está em análise, cf. KrV, B 49.

condição restringir a jurisdição da faculdade de conhecer ao fenomênico[20] e consequentemente 6) excluir a coisa em si e caracterizá-la como incognoscível[21].

Diante daquilo que neste passo era visado, tem-se: 1) a tese da idealidade do espaço e do tempo reduz o campo de sua validade à experiência, ao fenomênico; logo 2) quando se abandona o campo da experiência, o espaço e o tempo nada são; portanto 3) a coisa em si não é determinada por estas intuições, pois ela não é algo que aparece; e 4) assim, não é cognoscível. Tem-se a derivação da tese da incognoscibilidade da coisa em si a partir da tese da idealidade do espaço e do tempo.

A partir disto, é preciso notar como a coisa em si pode ser caracterizada por estes contornos que se apresentam nesta leitura da Estética Transcendental de Kant. Se a coisa em si é incognoscível, é por ser não-espacial e não-temporal, escapando da forma geral da sensibilidade do sujeito cognoscente, das formas nas quais ele intui.

2.3.1.3 Incursão sobre a coisa em si na *Analítica Transcendental*: a pensabilidade na diferença entre fenômeno e númeno e a possibilidade de uma leitura dinâmica

Na *Analítica*, Kant parece retomar a diferença entre coisa em si e fenômeno. Entretanto, o contexto da diferença já não aparece sob os contornos da *Estética*. Além disto, se a coisa em si tem um certo deslocamento ou oscilação – uma mudança de contexto que acaba por redefinir o horizonte de interpretação dela –, *a leitura dinâmica* (apresentada no próximo tópico) não é estranha àquilo que está presente na KrV.

A diferença entre númeno e fenômeno é que traduz aquela entre este e a coisa em si no contexto da Analítica. Quando Kant pretende deixar explícito o fundamento da diferença entre númeno e fenômeno, então isto pode ser um sinal de que a *Estética* não o deixou claro, ainda que ele fosse a ela implícito. O fato é que a análise contida neste capítulo focava na sensibilidade e, como foi dito, o conhecimento é a dinâmica entre esta e o entendimento, sendo este aquela faculdade que pensa as intuições e as reúne subsumindo-as em conceitos puros (KrV, A92/ B 125).

---

[20] Pois, como se viu na reconstrução do argumento de Kant, é apenas mediante a inserção do fenômeno que se pode buscar pela sua forma sensível pura, o espaço e o tempo.

[21] Esta interpretação que relaciona a possibilidade do conhecimento a priori com a tese da incognoscibilidade da coisa em si está presente, ainda que com a construção de argumentos diversa dessa apresentada em: ALLISON, H. The Nonspatiality of Things in themselves for Kant. In: **Journal of the History of Philosophy**, 14/3, 1976: pp. 313-321; ALLISON, H. **Kant's transcendental idealism**, revised and enlarged edition. New Haven: Yale University Press, 2004; FRANGIOTTI, M. A. The Ideality of Time. In: **Manuscrito**, a.XII, v.2, 1994: pp. 135-158; BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 188-189.

Aceitando que Kant tinha enfrentado a diferença entre coisa em si e fenômeno apenas sob a perspectiva da sensibilidade na *Estética*, faz sentido aceitar que ele também teria que fazê-lo sob a perspectiva do entendimento. É o que acontece quando na *Analítica* se busca o princípio da distinção entre númeno e fenômeno, que é a base daquela entre coisa em si e fenômeno presente na *Estética* (ALLISON, 2004, p. 57 e ss).

Sinteticamente, volta-se ao esforço da *Analítica*. Este parece ser demonstrar que as formas do pensamento (as categorias) são condições da experiência na medida em que somente por meio delas é que a experiência pode ser pensada. É neste horizonte que Kant restringe o campo de aplicação válida das categorias às intuições (KrV, B144-145); demonstra que a possibilidade de aplicação a priori das categorias a objetos da experiência se dá por esquemas (KrV, A137-147/ B 176-187); além de determinar os princípios do entendimento puro que operam como regras do uso objetivo das categorias (KrV, A136/ B175 com A237/ B236; PATON, 1936, II, p. 428). Não há necessidade de pormenorizar estes pontos, pois a estratégia de Kant parece condensar – panoramicamente, na análise da distinção entre fenômeno e númeno – os resultados da *Analítica* (ALLISON, 2004, p. 58).

Assim os pontos elementares são: 1) as categorias não são elementos da dinâmica do conhecimento salvo quando dizem respeito às intuições espaciotemporais que lhes servem de conteúdo; assim 2) há uma restrição do seu campo de aplicação válida, sendo sua jurisdição a experiência possível (BONACCINI, 2003, p. 313). Disto, pode-se ver que Kant insiste na mesma direção que havia insistido na *Estética*: só se conhece o campo fenomênico. Contudo, ressalta-se: o conhecimento é um momento de síntese entre a sensibilidade e o pensamento e isto não significa, aos olhos de Kant, reduzir todo o pensável à sensibilidade. Consequentemente,

> O conceito de um númeno é, pois, um *conceito-limite* para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta (KrV, B 311).

Desta citação, aliada com a caracterização já presente na KrV que a coisa em si tem de ser pensável ainda que não apareça (ainda que não tenha na sensibilidade sua condição, como foi visto), pode-se entrever como há uma comparação que desponta: entre o conceito de coisa em si e de númeno. Isto reforça a ideia de que é a distinção entre fenômeno e coisa em si que está sendo retomada em uma outra perspectiva: a do

entendimento[22]. Se a coisa em si está sendo analisada desta perspectiva do entendimento, já não se trata de insistir na sua incognoscibilidade por intermédio da sua não determinação pelo espaço e tempo. Tem-se, antes, que insistir que há diferença entre pensar e conhecer, pois é dela que advém a incognoscibilidade.

Explica-se: se o pensamento não tem na sensibilidade sua restrição, então é fato que isso pode soar como se as categorias pudessem ter um campo de aplicação para além das intuições sensíveis. As formas do pensamento são livres das condições da sensibilidade[23]. Contudo, Kant insiste que este raciocínio não autoriza um conhecimento, mas visa apenas apontar aquela diferença que existe entre pensamento e conhecimento:

> Pensar um objeto e conhecer um objeto não é pois uma e a mesma coisa. Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito, mediante o qual é pensado em geral o objeto (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado; porque, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento, quanto à forma, mas sem qualquer objeto e, por seu intermédio, não seria possível o conhecimento de qualquer coisa[...] (KrV, B146)[24].

Desta citação, tem-se que ainda que seja livre das condições da sensibilidade, quando está inserido na dinâmica do conhecimento, o pensamento por si só é insuficiente, pois lhe carece a intuição que somente a sensibilidade pode oferecer (KrV, B146 com KrV, B165-166). A pensabilidade e incognoscibilidade do númeno é o princípio que dá sentido à diferença/oposição entre fenômeno (pensável e cognoscível) e a coisa em si, neste momento da KrV. A incognoscibilidade já não é resultado somente da não-espacialidade e não-temporalidade da coisa em si, mas do fato de ela não ser um objeto de conhecimento legítimo; isto é, de ela não ser *organizável (subsumível)* sob um conceito puro, não podendo ser este *aplicado* a ela.

Logo, ressalta-se também que o uso do entendimento na dinâmica do conhecimento, subsumindo as intuições sob categorias, é um uso imanente ou empírico.

---

[22] H. Allison acrescenta, um entendimento crítico engajado na reflexão transcendental. Na interpretação de H. Allison, o conceito de númeno tem a sua necessidade de ser pensado por ser correlato ao conceito transcendental de fenômeno, com um tom semântico. Cf. **Kant's transcendental idealism**, revised and enlarged edition. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 58; no mesmo sentido a tese presente em ADICKES, E. **Kant und das Ding an sich**, 1924, Berlin: Pan Verlag.

[23] Esse argumento aparece estruturado em H. J. Paton, **Kant's Metaphysic of Experience:** a commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft. London: Unwin Brothers, 1936, vol. II, p. 450. Cf. KrV, B 166 nota.

[24] Nessa diferença está contida aquela diferença entre a possibilidade lógica de um objeto, averiguada pela possibilidade de pensá-lo sem contradição, e a sua possibilidade real, que não é garantida somente pela ausência de contradição no pensamento do objeto, mas exige ainda a intuição desse objeto na experiência. Sobre isso cf. KrV, A 243-244; KrV, B 301-303.

Há também a possibilidade um uso do entendimento para além dos limites da experiência possível, um uso transcendente, negada por Kant (KrV, B 298).

Estas diferenças (entre conhecer e pensar e entre os usos do entendimento) são essenciais para a caracterização da diferença entre fenômeno e coisa em si. Primeiro pois desde o prefácio da KrV, Kant se debruça sobre a tese de que o conceito puro por si só não produz conhecimento e proceder como se o fizesse é desconhecer que não se conhece as coisas em si mesmas e realizar um uso transcendente do entendimento[25], como fazem os dogmáticos.

Em seguida, pois na *Estética* se insiste na incognoscibilidade da coisa em si mesma, pois a forma da sensibilidade não a determina. Finalmente, Kant fundamenta a diferença entre fenômeno e coisa em si na doutrina do número, que envolve um limite à sensibilidade e um campo próprio do pensar, como foi mostrado.

A consequência: a coisa em si é pensável *como* número[26]. Mas, se isto é verdade, significa também que a coisa em si passou a ser outro conceito, na medida em que ela deixa de ser analisada da perspectiva empírica (aquela da *Estética*) e está sendo analisada sob a perspectiva transcendental (aquela da *Analítica*)[27].

Isto parece pressupor a coisa em si como um conceito dinâmico, capaz de se deslocar por entre os contextos (ou perspectivas), que se ofereça como forma para esse deslocamento ou oscilação. Uma hipótese acerca desta leitura é oferecida a seguir. É nela que se aproxima, na medida da possibilidade, os conceitos de coisa em si e número, além de alguns outros. Também é uma tentativa de relacionar o que Kant expressa na KrV com aquilo que é desenvolvido pelos pós-kantianos – precipuamente no que diz respeito à hipótese de analisar a coisa em si sob pontos de vistas diversos.

---

[25] Frente aos problemas que o conceito de coisa em si pode suscitar – principalmente no que diz respeito à matéria da sensação ou à dinâmica da afecção, ambos sugeridos na *Estética* –, há autores que apostam na estratégia de guiar-se pela pensabilidade das coisas em si (apesar das diferenças na construção dos argumentos), na medida em que isso significa que se pode pensá-las como reais, ou como substâncias, pois isso não se compromete em afirmar a realidade objetiva das coisas em si, muito menos em fazer um uso transcendente do entendimento. Cf. **Kant's transcendental idealism**, revised and enlarged edition. New Haven: Yale University Press, 2004; ADICKES, E. **Kant und das Ding an sich**, 1924, Berlin: Pan Verlag.

[26] Sublinha-se que Kant defende, desde muito cedo na KrV, a tese da pensabilidade das coisas em si, mas apenas quando trata do princípio da distinção entre fenômeno e número é que apresenta *como* a coisa em si deve ser pensada. Eis o ganho que a *Analítica* apresenta.

[27] Apesar de ser a primeira vez que as expressões perspectiva empírica e perspectiva transcendental sejam usadas para significar a perspectiva da *Estética* e da *Analítica*, é muito comum que essas expressões sejam assim usadas. Cf. comentadores supracitados nesse tópico.

2.3.2 A hipótese da leitura dinâmica da coisa em si

Da breve apresentação da KrV, já era possível entrever o despontar do deslocamento da coisa em si, bem como de uma leitura que apontasse este movimento do conceito como essencial à garantia de seu estatuto como transcendental. Disto decorre que a metodologia desta leitura dinâmica se baseia na *ideia* de que o conceito de coisa em si não pode ser totalmente *determinado*, *fixado*, sem que com isto se perca seu aspecto transcendental. Entretanto, a coisa em si também não é totalmente indeterminada, pois nela se identificam funções.

Ao se acompanhar o texto da KrV tem-se ao menos dois contextos, os quais oferecem uma função da coisa em si por meio de uma relação entre este conceito e outro conceito presente na KrV[28]. Com o fim de salvaguardar aquela *oscilação* do conceito de coisa em si, em conjunto com a leitura dinâmica é oferecida uma hipótese de função sistêmica desse conceito. Esta função é responsável por traduzir o contexto mais geral da coisa em si, o contexto do deslocamento.

A coisa em si será posta em relação com o fenômeno (2.2.2.1), com o objeto fora de nós (2.2.2.2), com o objeto de uma intuição não-sensível (2.2.2.3), e com o objeto transcendental (2.2.2.4). Por fim, apresentar-se-á a hipótese de uma função sistêmica da coisa em si como *oscilação, deslocamento* (2.2.2.5).

Note-se que este ensaio de uma leitura dinâmica é (ao menos) sugerida na vasta literatura kantiana, nas mais diversas opiniões acerca de qual *locus* Kant teria destinado a coisa em si e que seria, portanto, o correto. Esta leitura dinâmica da coisa em si é também sugerida por Kant, quando a coisa em si tem na sua análise uma mudança de paradigma – sua comparação ou oposição a determinado conceito em um determinado contexto –, como é a oposição dela ao fenômeno na estética transcendental, por exemplo. A leitura dinâmica é uma tentativa de não se optar por apenas um sentido da coisa em si, mas sim pelo movimento entre estes sentidos.

Os termos usados nesta leitura – dinâmico, contexto, movimento, função – são termos usados em um sentido mais comum: o dinamismo da coisa em si é este movimento dela por meio dos mais diversos contextos presentes na KrV, onde ela tem uma função

[28] A leitura dinâmica ainda oferece dois ganhos: 1) se se pensa em uma crítica da coisa em si que se dá por meio da fixação desse conceito – por exemplo, igualando-a ao objeto da afecção – esta crítica pode ter uma resposta, já que a leitura dinâmica sublinha o aspecto *oscilante* do conceito de coisa em si; 2) usa-se as interpretações do conceito de coisa em si presente na bibliografia secundária para compor os contextos, não as opondo radicalmente.

de algo oposto (e comparável) a outro conceito, sempre tendo em vista conceitos que Kant ele mesmo opôs a coisa em si.

2.3.2.1 Coisa em si em sua relação com o fenômeno: o contexto da *incognoscibilidade* e *pensabilidade*

Ao investigarmos este contexto, poder-se-á usá-lo como recorte para apontar àquela diferença nevrálgica presente na KrV e que já foi diversas vezes apontada; a saber: a diferença entre pensar e conhecer.

Esta diferença é muito importante, pois sublinha como é que o pensamento e a sensibilidade estão em um *momento* de coincidir no conhecimento. Contudo, isto não autoriza reduzir toda a racionalidade ao conhecimento, pois há uma espontaneidade do pensamento que não tem na sensibilidade sua base[29].

Para ilustrar como isto faz surgir um contexto para a coisa em si, pense-se na condição que é oferecida como lição na *Estética Transcendental* (KrV, B 42-46 e B49-53). O espaço e o tempo são intuições puras, formas a priori da sensibilidade, isto é, modo universal da intuição sensível externa e interna, respectivamente. Isto quer dizer: espaço e tempo são representações peculiares e condições de possibilidade da experiência e do conhecimento em geral. Consequentemente, se se compreende o fenômeno como o objeto em geral da experiência, então ele tem como condição de possibilidade uma condição do conhecimento, podendo-se dizer que o contexto entre a coisa em si e o fenômeno é uma oposição, a qual guia-se pelo conhecimento: aquilo que é cognoscível e que, portanto, repousa nas condições do conhecimento, é o fenômeno. A coisa em si não repousa, por sua vez, sob estas condições e é, assim, *incognoscível*.

Ainda que sobre ela não verse um conhecimento, ela pode ser *pensada*. Eis a diferença apontada no início do tópico entre pensar e conhecer. Segundo Kant, um conceito é pensável se dele temos uma representação que não contém em si nenhuma contradição (KrV, B XXVIII)[30]. O pensamento é livre e viável, desde que não haja contradição e independente se a esse conceito corresponde ou não um objeto (KrV, B

[29] Esta diferença funciona como uma espécie de travo para a sensibilidade: apesar de ser condição do conhecimento em geral, ela não pode, sub-repticiamente, inserir um domínio no campo do pensar. Sublinha-se ainda que essa diferença não marca só a distinção entre a sensibilidade e o entendimento (que também é uma faculdade de pensamento). Também o faz entre o entendimento, anotado como um pensar por reflexão, e a razão, anotada por suas ideias e seus procedimentos analógicos. Essa diferença ainda está no centro daqueles motivos que levam Kant a marcar, no prefácio B da KrV, que a crítica à pretensão especulativa tem um ganho em direção à pensabilidade do uso prático da razão.

[30] Neste momento, Kant trata da possibilidade de pensar a liberdade.

XXVI). Então, se a coisa em si pode ser pensada, dela se tem de ter ao menos um pensamento sem contradição.

É justamente a tarefa de apontar qual seja este pensamento o epicentro da complexidade. Ressalta-se: se Kant insiste na possibilidade de pensar a coisa em si, isto só ressalta que a *pensabilidade* é um contexto essencial dela. Além disto, tem-se a dificuldade: se há um pensamento da coisa em si, há uma representação dela e, portanto, um conhecimento (mesmo que negativo: a coisa em si é o *negativo* da representação, do fenômeno)?

Tal contexto alerta para possíveis interpretações que confundem coisa em si e fenômeno, ainda que desapercebidamente. Isto mitiga o contexto da *pensabilidade* e o conceito de coisa em si nele mesmo. Nos próximos contextos a serem apresentados, mira-se aquele pensamento da coisa em si com base no ganho deste contexto: a coisa em si tem de ser *pensável*. Isto sublinha a diferença que há entre a coisa em si analisada sob a perspectiva empírica e sob a filosófica: contra aquela independência absoluta (a imediatez que Hegel sublinha no capítulo inicial da PhG) que se verifica sob aquela perspectiva, sob a perspectiva filosófica a coisa em si é pensada como númeno, identificando que há uma atividade do sujeito na base da coisa em si, pois ela é um pensamento do eu, ela não é absolutamente independente e imediata.

Então, Kant já resguardava contra aquela independência da coisa em si a possibilidade de pensá-la, como forma de mediação. Entretanto, aos olhos de Hegel, isto não é suficiente, ao que parece devido ao fato de que a pensabilidade da coisa em si não sublinha, com radicalidade, que não há independência absoluta (além ou aquém) frente à razão. Kant talvez não fosse partidário da ideia de que pensar a coisa em si fosse uma autorização para conhecê-la negativamente. Para Hegel, Kant teria na base de sua filosofia a suposição da oposição fixada (crítica já apresentada no DS e em GuW) e isto teria como sintoma o fato de a coisa em si apresentar-se como algo heterônomo, independente, imediato: não sendo a oposição sobrelevada, não pode haver unidade dialética entre coisa em si e fenômeno, fixando-se uma oposição. Hegel, é verdade, assume que aquela pensabilidade da coisa em si permite inserir nela uma mediação.

2.3.2.2 Coisa em si em sua relação com o objeto *fora de nós*: o contexto do em si

A coisa em si é, então, pensada como *exterior* ao sujeito, tendo em vista aquela oposição que marca a *pensabilidade* da coisa em si. Consequentemente, a coisa em si pode ser confundida com a "materialidade" ainda não representada que afeta o ânimo do

sujeito cognoscente e, portanto, pode ser considerada como condição do conhecimento em geral. Ora, isto parece ser contraditório com a filosofia transcendental. Pois, se assim fosse, a coisa em si seria fundamento do conhecimento[31]. A questão é que este objeto aí, fora e diante de nós, está *para o sujeito*, quer dizer: é fenômeno, é representação dele (ALLISON, 1968, p. 178).

Pode-se concluir que não é nesse sentido que a coisa em si seria exterior ao sujeito, pois os objetos diante dele não apresentam a independência radical frente a ele, o que, aqui, é nota característica do conceito investigado. Então, volta-se a atenção para a relação entre este pensamento da coisa em si – como radicalmente independente do sujeito – e a expressão *fora do sujeito*. É por meio da polissemia desta expressão, alertada por Kant (no quarto paralogismo da edição A), que é obtida a medida em que a coisa em si pode ser considerada como *fora de nós (do sujeito cognoscente)*.

A questão é que a expressão *fora de nós* pode referir-se à independência radical de algo frente a nós, sujeitos; ou pode ser algo que pertence apenas ao fenômeno exterior (KrV, A373). É na expressão que se tem uma coordenada valiosa, pois ao se referir a algo *fora de nós*, pressupõe-se o espaço (KrV, A375). Nesta pressuposição do espaço, que é uma condição do fenômeno, pode haver uma confusão entre este e a coisa em si, que para Kant era inviável e que não era visada por Hegel (a unidade dialética da coisa em si e do fenômeno, não é sua confusão, sim seu coincidir por meio da atividade da razão).

Daí o cuidado necessário ao se predicar a coisa em si como um objeto *fora do sujeito*, pois se pode estar relacionando-a com o espaço, forma pura da sensibilidade (humana). Um objeto que tem no espaço uma condição não é, radicalmente, *exterior* ao sujeito, pois pode ser intuído, representado. Sinteticamente, essa aproximação entre a coisa em si e o objeto fora do sujeito gera uma confusão naquela oposição essencial à coisa em si: sua oposição ao fenômeno e às condições dele. Hegel irá, como é visto no terceiro capítulo desta dissertação, mitigar esta oposição, na medida em que ela não é tomada como fixa.

---

[31] Se a coisa em si fosse o objeto que afeta os sentidos, sendo aquele algo a que se refere necessariamente nossas representações, então ela justificaria o representar como causa, pois seria o fundamento das mudanças no estado da afecção do sujeito, desde que a afecção seja compreendida como relação causal. Assim, o que ocorreria seria a aplicação de uma categoria, causalidade, àquilo que necessariamente não se encontra no campo da experiência possível, já que a coisa em si teria de ser uma entidade *totalmente* distinta do fenômeno, o que é contestado por vários comentadores. Cf. ALLISON, H. **Kant's Transcendental Idealism**, 2004, p. 54. No que segue, é apontado que o conceito de coisa em si pode ser lido como um modo de consideração acerca dos mesmos objetos que aparecem: *como se* eles fossem coisas em si mesmas.

Sobre a interpretação da coisa em si como objeto fora de nós cabe dizer: pode-se predicar a coisa em si como algo *fora de nós*, contudo a *exterioridade* da coisa em si é frente à atividade do sujeito, especificamente, ao campo de jurisdição de sua *faculdade de conhecer*. Com isto, a coisa em si poderia ser compreendida como uma realidade transcendente e, por isto, absolutamente independente. Contudo, isto entraria em conflito com a filosofia transcendental, que busca compreender em que medida a coisa em si é pensável[32], pois nesta medida ela tem de ser considerada.

Sublinha-se que a coisa em si oscila entre a independência absoluta (sua nota característica) e a mediação (que acabaria por descaracterizá-la). Quando se diz que ela não pode ser absolutamente independente, é devido à possibilidade de pensá-la. Kant sublinha, com isto, um campo de validade da representação que vai além dos limites da intuição sensível, o pensamento. Todavia, esta validade da representação não implica duas realidades ontologicamente distintas. É o que a famosa passagem presente no prefácio da edição B da KrV (B XXVI-XXVII) aponta. Lá se encontra a insistência da necessidade de pensar as coisas em si mesmas, caso contrário haveria uma "proposição absurda" de que um fenômeno aparecer sem haver algo que aparecesse. Em seguida, Kant alude aquela distinção essencial da filosofia transcendental: "[...] entre as coisas como objetos da experiência e *essas mesmas coisas como* coisas em si [...]" (KrV, B XXVII).

Deste movimento, há uma importante consequência, já destacada por E. Adickes, quase como se a coisa em si fosse um oposto lógico *suscitado* pela própria consideração das coisas em geral como fenômenos: "Esse ser-fenômeno (*Erscheinung-Sein*) é um lado dele [daquilo que está sendo considerado, intuído sensivelmente, tendo como condição o espaço e o tempo]; mas com isso é *dado*, sem mais delongas, que um ser-em-si (*An-sich-Sein*) corresponde a ele [o lado do fenômeno] como o outro lado [a coisa em si]"(ADICKES, 1924, p. 12)[33]. Neste contexto, o que sinteticamente é sublinhado é a

[32] A coisa em si é o pensamento no limite do pensamento. É o instrumento com o qual Kant apruma os limites da sensibilidade e das pretensões do conhecimento teorético: uma admoestação à faculdade de conhecer que permanece abertura para o campo da razão prática, bem como um ganho dentro do próprio campo teorético com a pensabilidade das ideias da razão e seus procedimentos analógicos. Cf. BECKENKAMP, J. **Introdução à filosofia crítica de Kant**, 2017, p. 147-231.

[33] Na argumentação que se segue, E. Adickes ainda salienta: "[...] haveria um grande mal-entendido se alguém quisesse considerar a coisa em si e o fenômeno como dois seres diferentes, ambos igualmente reais, ainda que cada um de maneira diferente, opostos um ao outro, como um arquétipo e uma cópia. Pelo contrário: há sempre apenas algo que nos é dado por meio da experiência, por um lado, mas apenas como uma aparência em nossas formas de percepção e apreensão, mas, por outro lado, também tem sua existência em e por si, embora não seja de forma alguma reconhecível como tal para nós, mas talvez para uma mente intuitiva diferente. Mas isso não significa que a coisa em si seja sinônimo do interior ou da essência dos objetos da aparência, ainda que avancemos nisso, reconheceríamos apenas propriedades espaço-temporais nela, isto é, ela mesma apenas como fenômeno. [...]" p. 20. Tradução nossa. Interpretações no mesmo

exterioridade, independência, imediatez da coisa em si. Nesta medida, ela é pensada na sua indiferença absoluta ao campo de jurisdição da *faculdade de conhecer*: como o outro lado daquilo que é fenômeno (ser-para-nós; ser-para-o-sujeito), como sendo apenas *em si*. Acessar o em si no campo teorético, sustenta Kant, não é possível ao homem[34], pois o seu entendimento é discursivo, isto é, só permite um universal por composição. Contudo, em campos diferentes, nos quais o entendimento não é legiferante, temos uma possibilidade de acesso[35].

Contra isto, Hegel aponta para uma dialética que sobreleva esta oposição entre coisa em si e fenômeno. Ao sublinhar que Kant tem como condição do seu discurso filosófico a fixação da oposição, Hegel também identifica nesta filosofia aquelas críticas ao método reflexivo e ao uso do entendimento como órgão da filosofia (crítica presente na construção da posição hegeliana acerca da filosofia kantiana em geral – em especial acerca da coisa em si – desde o DS).

2.3.2.3 Coisa em si em sua relação com o objeto de uma intuição não-sensível: o contexto da pensabilidade como limite-abertura

Se o fenômeno é, como foi visto, aquilo que é para o sujeito e nele – apresentando uma dependência do representar do sujeito –, então a coisa em si apresenta, ao contrário, independência frente a este. Assim, parece contraditório de início buscar uma representação para a coisa em si; parece, ao mesmo tempo, confuso não compreender o pensamento da coisa em si como uma representação.

Da última tentativa de pensá-la, chegou-se à conclusão de que ela não é intuível aos moldes da sensibilidade. Isto quer dizer: sua representação não é sensível. Também a partir desta tentativa, pode-se entender o fenômeno como cognoscível, como sendo objeto do *nosso* (sujeito cognoscente finito) conhecimento e da *nossa* intuição.

Isto parece exigir uma *outra* perspectiva que não seja aquela do sujeito cognoscente finito. Consequentemente, a coisa em si poderia ser vista como objeto desta

---

sentido: H. Allison, cf. **Kant's Transcendental Idealism**, p. 16 e 51-57; H. J. Paton, **Kant's Metaphysic of Experience**, I, p. 422.

[34] As ideias da razão são princípios reguladores e são usados em procedimentos analógicos que reforçam o uso imanente do entendimento. Isso é por si mesmo um proveito teorético que tem no em si o Norte balizador. Contudo, ainda assim, o em si permanece inacessível, pois procedimentos analógicos não geram conhecimento, mas apenas representam dinâmicas que são sínteses de uma ideia sistemática do conhecimento. Não há conhecimento do em si.

[35] Na KpV, por exemplo, Kant parece aludir ao acesso ao em si. Na KpV lidamos apenas com números e estamos no campo da pensabilidade por excelência. O acesso ao em si é a própria dinâmica que garante o sumo bem, sua efetividade.

outra perspectiva. Neste contexto, tal asserção guia a investigação em direção a um pensamento da coisa em si.

De início, lembra-se que Kant não assume dois objetos distintos (em espécie), mas as mesmas coisas analisadas sob perspectivas diferentes[36]. O que é possível entrever é a diferença da perspectiva como a diferença entre as intuições (sensível e não-sensível). Para investigar esta intuição não-sensível, é preciso recorrer ao terceiro capítulo do livro da *Analítica dos Princípios,* intitulado *Do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos*.

Uma distinção importante é aquela feita entre o sentido negativo e positivo dos númenos. Kant nos esclarece o que se entende por númeno no sentido negativo "[...]uma coisa, na medida em que *não é objeto da nossa intuição sensível*, abstraindo do nosso modo de a intuir [...]" (KrV, B307). Na continuação, Kant aponta que a doutrina da sensibilidade é também a doutrina dos númenos em sentido negativo, daquilo que o entendimento tem de pensar independentemente do nosso modo de intuir sensível (KrV. B 308). Isto que o entendimento pensa, sem a sensibilidade, ele o faz tomando-o como coisa em si. Ainda, nesta abstração, o entendimento sabe que não pode aplicar aos númenos as categorias, pois só a sensibilidade dá o conteúdo destes conceitos puros. Isto quer dizer: a *Estética Transcendental* põe, ao mesmo tempo que afirma os limites do conhecimento pelas condições do modo de intuir, o pensamento para além dos limites da sensibilidade, como acontece quando se pensa o númeno.

Aufere-se, com isto, a possibilidade lógica (não há contradição), mas não a real do númeno. O númeno negativo é produto de uma abstração na qual o entendimento não

[36] Boa parte dos comentadores, mesmo que com enfoques diferentes – metodológico, lógico, epistemológico –, assume a coisa em si como o outro ponto de vista sob o qual se considera as mesmas coisas que são consideras, sob outro ponto de vista, como objetos da experiência. E. Adickes diz, destacando que "[...]Somente se alguém puder se libertar de todas as percepções e ingredientes humanos, poderá avançar para o em si. E mesmo isso ainda não seria suficiente para o conhecimento: a habilidade de intuição intelectual ainda teria que ser adicionada a fim de fornecer material para o conhecimento. Apesar disso, porém, permanece o fato de que um mesmo objeto é ao mesmo tempo uma coisa em si e um fenômeno, sendo a coisa em si incognoscível, mas, não obstante, aparecendo nela, manifestando-se nela.". **Kant und das Ding an sich**, p. 12 e 20. Interpretações no mesmo sentido: H. Allison, cf. **Kant's Transcendental Idealism**, p. 16 e 51-57; H. J. Paton, **Kant's Metaphysic of Experience**, I, p. 422. A interpretação de M. Westphal analisa a coisa em si sob o prisma do clássico teísmo de Kant. Assim, aquilo que é dado pode ser visto de três perspectivas diferentes: o que a coisa é para mim (ressaltando o aspecto singular e imediato, no qual a coisa seria apenas *Schein* e não ainda *Erscheinung*); o que a coisa é para nós (ressaltando o aspecto universal, referente ao nível da percepção, no qual a coisa é fenômeno); o que a coisa é para Deus (ressaltando o ponto de vista no qual a coisa é para um intelecto totalmente criativo, espontâneo, sendo assim, para nosso intelecto discursivo, a coisa em si). Cf. In defense of the thing in itself. In: **Kant-Studien**, v. 59, 1968, p. 118-141.

faz uso das categorias, consequentemente não podendo haver determinação (KrV, B308). Assim, o númeno negativo permanece incognoscível.

Sublinha-se um detalhe para evitar confusões. A intenção é apresentar a leitura que aproxima a coisa em si do objeto da intuição não-sensível. O númeno negativo é, por sua vez, um *não objeto da intuição sensível*. Assim, ainda não apresenta a coisa em si em sua relação com o objeto de uma intuição não-sensível.

O que seja este objeto, Kant responde: "Se quiséssemos, pois, aplicar as categorias a objetos que não são considerados fenômenos, teríamos, para tal, que tomar para fundamento uma outra intuição, diferente da sensível, e o objeto seria então um númeno em *sentido positivo*[...]" (KrV, B 308). O fundamento de tal aplicação das categorias para além da sensibilidade é uma intuição não-sensível. Na continuação do texto, Kant diz que esta outra intuição é a intelectual (KrV, B 308 e ss)[37].

Com o fim de adentrar ao campo do puro em si, não basta uma depuração das percepções e ingredientes humanos. É ainda necessária uma "capacidade": a intuição intelectual. Ela forneceria o material para o conhecimento, uma vez que esse não poderia advir da sensibilidade (ADICKES, 1924, p. 20). Esta intuição intelectual, todavia, está totalmente apartada dos limites da faculdade de conhecer do sujeito. Assim, o conceito de intuição intelectual é problemático, pois dele não se aufere possibilidade real. Consequentemente, temos a hipótese de uma intuição *diferente* daquela do sujeito cognoscente humano, pois não se pode afirmar que a forma sensível de intuir seja a única possível (KrV, B 310).

A intuição intelectual ainda assim tem, em Kant, uma função de limite-abertura muito importante. À sensibilidade cabe dar o objeto, mas não assegurar fronteiras ao pensamento. Quer dizer: o sensível é pensado, contudo o pensamento não se restringe ao sensível. A intuição intelectual é a possibilidade de um contato imediato com o objeto sem ter como condição desta relação a sensibilidade, anunciando que a intersecção de pensamento e sensibilidade no campo do conhecimento (limite) é apenas um momento do pensamento (abertura).

[37] O conceito problemático de intuição intelectual aparece muito antes deste capítulo que destacamos. Nós o apresentamos assim apenas pela forma da nossa construção. Interessante notar que se temos a *nossa* (humana) intuição, é possível pensar uma diversa dessa, que não tivesse a sensibilidade como sua condição. Assim, como que por exigência metodológica e resultado lógico, há possibilidade desta intuição absolutamente espontânea. Em Kant, este conceito permanece problemático. Parece-nos que, ao menos no sentido que Kant a expõe, a intuição intelectual seria como se o entendimento pudesse dar a si um objeto, simplesmente por pensá-lo. Todavia, sabemos que os objetos nos são dados pela sensibilidade.

Consequentemente, se esta tentativa de representar a coisa em si apresenta-a como um *númeno*, como o objeto da intuição intelectual, então a função da coisa em si é também de limite-abertura. De um modo geral, ela *limita* a razão especulativa e sua pretensão de conhecimento para além da experiência, demarcando o território do conhecimento como aquele do fenomênico. Quando se pensa em *outra* intuição e *outro* objeto, tampouco se afirmam suas existências (que seriam, em todo caso, *transcendentes*).

Na medida em que o númeno, no sentido positivo, pode ser tomado como objeto da intuição intelectual, é possível pensar um entendimento de todo criativo. Assim, é possível tencionar tal entendimento e o entendimento do sujeito finito, como Kant o faz. Depois de notar que o espaço e o tempo não são formas das coisas em si mesmas, mas apenas da intuição humana, é dito que pela intuição não se dá a existência do objeto. Antes, ela depende do objeto (KrV, B71-72).

O modo de intuição que *dá a existência do objeto*, aquele entendimento *criativo* e absolutamente espontâneo, só pode pertencer ao *Ser supremo* (KrV, B71-72). Assim, ao menos em certo sentido, Deus é o sujeito cognoscente da coisa em si; ou seja, *a coisa em si é a coisa como ela é para Deus*. Pode-se tomar por base o que é possível entrever das passagens que foram usadas do texto kantiano, para revisar como este movimento resulta nesta asserção. Como não se pode assegurar que o modo de intuição sensível é o único, pode-se pensar em uma intuição não-sensível ou intelectual. Todavia, esta intuição é tal que não tem na sensibilidade sua condição, pois não recebe dela seu objeto. A intuição intelectual concebe o objeto, quer dizer, dá a ele sua existência. Assim, a intuição intelectual implica num entendimento criativo do Ser supremo e em um objeto não fenomênico. É possível concluir que a coisa em si, tomada como objeto de uma intuição intelectual, como númeno positivo, seja o conhecimento de Deus sobre as coisas. De uma forma geral e resumida, este é o argumento e a interpretação de M. Westphal (1968, p. 119-128).

Contudo, o númeno tem de ser entendido apenas em sentido negativo (KrV, B309), podemos dizer, para o sujeito cognoscente finito. A leitura de M. Westphal não reconduz a coisa em si ao fenômeno, ao objeto do conhecimento (humano). O dualismo entre o entendimento humano e o divino, a intuição humana e a divina, o conhecimento

humano e o divino, não visa assegurar substancialmente outro modo de entendimento, intuição ou conhecimento[38].

Trata-se de um pensar que tem a função de garantir que a sensibilidade assoberbada por determinar o conhecimento não queira estender sua jurisdição ao pensamento (isto já era resultado da doutrina do númeno negativo, que aparece radicalizada na hipótese problemática de uma intuição intelectual). Esta é a insistência principal que sustenta a coisa em si, sua *pensabilidade*: tomai cuidado para não considerar as condições do conhecimento como condições do pensamento em geral. Pode-se pensar muito mais do que conhecer efetivamente. Essa insistência de Kant no limite do campo teórico da razão, na *pensabilidade* da coisa em si (ADICKES, 1924, p. 13 e 23-27), se traduz em uma *abertura* para outro campo da razão, o prático[39].

Daí o modo como, por exemplo, E. Weil caracteriza o conceito de coisa em si como uma espécie de salvaguarda de uma causalidade noumenal, sendo isto análogo à liberdade do sujeito, que seria, em certa medida, livre do mecanismo natural. Isto é: o sujeito moral[40]. Eis como se pode, em síntese, pensar a coisa em si no contexto de um limite-abertura, relacionando-a, respectivamente, com a razão teorética e com a prática. Neste contexto, prático é correlato de moral, sendo o campo prático, em certa medida[41], intraduzível em termos da compreensão teorética. Diante disto, como é visto a seguir, a coisa em si pode ter um traço fundamentalmente prático, no sentido de dinâmico, muito

---

[38] A coisa tal como ela é (para Deus) não constitui uma realidade ontológica apartada, mas uma perspectiva na qual se considera as mesmas coisas que se consideram como fenômenos, *como se* elas fossem objetos de um entendimento divino. Isto é pensado, não conhecido.

[39] Como a coisa em si pode ser abertura para o prático? A coisa em si é, frente a razão especulativa, um limite. Ela tolhe a razão especulativa a nunca avançar com os conceitos e princípios puros do entendimento para além do limite da sensibilidade, da experiência possível. Eis o *limite*. Contudo, desde que se entenda que a razão em geral não se reduz à teorética, temos a coisa em si em sua função de *abertura*. Se admitimos um uso puro prático da razão, então ao restringir a razão teorética, a coisa em si coíbe uma restrição do *uso* da nossa razão. Quando a coisa em si anuncia que os limites da sensibilidade não são a fronteira do pensamento, ela coíbe a sensibilidade de reduzir a nada o uso prático da razão, o qual absolutamente não repousa seu princípio na sensibilidade. Assim, a coisa em si tem uma função negativa (limite do especulativo) e uma positiva (abertura ao prático). Cf. KrV B XXV-XXVI.

[40] Pode-se apontar que tal sujeito moral, que se sabe livre, pode ser visto no ato de intuir-se como sujeito-objeto. Ora, essa não diferenciação é aquilo que denota a dificuldade de caracterizar a coisa em si como númeno positivo. Esse argumento, no seio da razão teorética tem que ser entendido como *problemático*, o que, consequentemente, parece sublinhar o conceito de coisa em si como *meramente negativo* na teoria. Seu aspecto positivo mostra-se apenas na prática. Há uma sugestão da leitura da coisa em si sob a perspectiva prática em WEIL, E. Pensar e conhecer, a Fé e a Coisa-em-Si. In: **Problemas Kantianos**, p. 13-54. Weil diz que tal leitura é sugestiva e pede para que voltemos aos textos kantianos para que verifiquemos sua possibilidade. De uma forma muito curiosa, Weil acaba por dizer que a coisa em si não é coisa, se analisada do ponto de vista da razão prática. Ela é sujeito prático, Deus (de forma perfeita) e os homens (de forma imperfeita).

[41] Se se tem em mente a pretensão de *conhecimento* da razão especulativa (ou teorética), nota-se que a liberdade não é um objeto de conhecimento, mas ainda assim é um conceito possível. A liberdade e, assim, a prática-moral não seriam, nesta medida, traduzíveis em moldes da compreensão teorética.

mais imanente à teoria do que limítrofe com ela, como parece ser a coisa em si neste contexto de limite-abertura.

2.3.2.4 Coisa em si em sua relação com o objeto transcendental: o contexto prático-dinâmico

Há, aqui, uma correlação com o contexto do em si. Como foi visto, o problema era que a coisa imediata, o *isto aí* (a função da coisa em si), era tomado como algo a que se refere necessariamente as representações do sujeito e que, contudo, acabava sendo igualado ao fenômeno. Assim, a oposição essencial entre este e a coisa em si era mitigada. Consequentemente, haveria confusão acerca do que é *isto* a que se refere nossas representações e que se reporta nosso entendimento.

Também já era possível entrever que a perspectiva empírica não era adequada para *pensar* a coisa em si. Então, o que já se desenhava era a possibilidade de encarar o *isto* sob *outra* perspectiva, que não a empírica. Questionando sobre a possibilidade de outra perspectiva no que tange ao *isto*, Kant alude, tratando desta relação entre a representação e *isto*, a uma perspectiva possível de encará-lo:

> Todas as nossas representações estão, de fato, reportadas pelo entendimento a qualquer objeto e, uma vez que os fenômenos não são outra coisa que representações, o entendimento refere-as a algo como objeto da intuição sensível; porém esse algo é, nesta medida, apenas o objeto transcendental (KrV, A251).

Na medida em que é substrato *pensável* da intuição sensível, com o fim de ser aquilo a que as nossas representações são reportadas pelo entendimento, parece que o algo a que se reporta nossas representações está sendo analisado da perspectiva transcendental. O *isto* é *transcendental*. Quer dizer:

> Todas as representações, como representações, têm o seu objeto e podem, por seu turno, ser objeto de outras representações. Os fenômenos são os únicos objetos que nos podem ser dados imediatamente, e aquilo que neles se refere imediatamente ao objeto chama-se intuição. Ora, esses fenômenos não são coisas em si, somente representações que, por sua vez, têm o seu objeto, o qual, por consequência, *não pode ser já intuído por nós* e, por isso, é designado por *objeto não empírico*, isto é, transcendental = X (KrV, A 109. Grifo meu).

Consequentemente, o *isto* transcendental é = X. Ele não é intuível, entretanto, parece ser substrato de tudo que pode ser intuído. Um conceito que é *pensado* como sendo sempre = X, em todo o nosso conhecimento, e garantia daquela ligação necessária entre

a representação e o objeto dela, justificando assim a *realidade objetiva* daquela (KrV, A110)[42].

Se a objetividade das representações na filosofia kantiana não pode recorrer à ligação entre a representação e uma entidade transcendente, então X não pode ser radicalmente independente do pensar do sujeito. O *isto* é *transcendental*[43], não *transcendente*. A realidade objetiva das representações de uma perspectiva transcendental só pode ser a ligação entre as representações e uma unidade sintética das próprias representações (KrV, A110; ALLISON, 1968, p. 178). Assim, o objeto transcendental é uma perspectiva sob a qual o *isto* é a unidade que representa a fórmula da objetividade, como o substrato pensável e não intuível do próprio intuído. Ele é o pensamento da unidade sintética do diverso e, assim, correlato da unidade da apercepção (transcendental) (KrV, A251)[44]. Ao representar a unidade do objeto para a consciência, o objeto transcendental reporta-se à unidade da consciência mesma, a consciência da unidade do objeto é correlacionada à unidade da consciência (ALLISON, 1968, p. 182)[45].

Isto parece revelar como a coisa em si pode ser pensada nos limites estabelecidos por Kant na KrV: ela pode ser pensada (aproximando-a do conceito de númeno negativo) como objeto transcendental e não como transcendente (absolutamente independente, imediato). Este último sentido só vale para um contexto de debate (entre o idealismo transcendental, o dogmatismo e o ceticismo). Isto não caracteriza a coisa em si como uma ideia transcendental da razão, pois as ideias não são pensamentos de objetos em si mesmos. Ainda que possam ser pensadas como "objetos", as ideias seriam, então, mais

---

[42] O que parece é que esta perspectiva não exclui aquela do *isto* na medida em que ele é algo empírico. Em última análise, o *isto transcendental* parece condensar o representado, o objeto em geral, aquilo que nos afeta, todos sendo = X. Nesse sentido, cf. ALLISON, H. Kant's concept of the transcendental object. In: **Kant-Studien**, v. 59, 1968, p. 165-186.

[43] "Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia transcendental." KrV, B 25. Acredita-se que o termo *transcendente* se refere ao *modus* da *Transzendentalphilosophie der Alten* referida entre KrV B 113-116. Sobre essa diferença na tratativa do termo transcendente, cf. KNITTERMEYER, H. **Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant**. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg. Marburg: Buchdruckerei von Joh. Hamel, 1920.

[44] É Adickes quem lembra que objeto recebe o epíteto de transcendental, pois só tem a função de servir de correlato da unidade da apercepção à unidade do múltiplo dado na intuição (representações). Quer dizer, uma representação engajada na unidade das representações e que não tem validade fora dessa dinâmica (cf. Adickes, **Kant und das Ding an sich**, p. 103-104).

[45] Não podemos esquecer que na *Dialética Transcendental*, o objeto transcendental aparece como causa inteligível (não-fenomênica) do fenômeno, sem entrar em contradição com a causalidade fenomênica em geral (cf. KrV, B 566-567). Se assim o for, quando se aproxima a coisa em si dessa causalidade inteligível do fenômeno, abre-se margem para a crítica de que o objeto transcendental é uma doutrina pré-crítica, como se verifica em Jacobi.

próximas ao númeno em sentido positivo[46]. A coisa em si coincide, no transcorrer da KrV, com o conceito de númeno negativo e com o de objeto transcendental.

Se a coisa em si é aproximada do objeto transcendental assim compreendido, então em sua relação com ele, a função dela é como a dele: dinâmica que justifica a realidade objetiva das representações. Isto pode gerar discussões que colocam em questão se a doutrina do objeto transcendental é crítica ou se ela é uma recaída dogmática (FRANGIOTTI, 2008, 143-152)[47].

Se o objeto é *transcendental*, isto quer dizer algo de não-sensível que é condição do sensível em geral. Ele é a condição da síntese, sendo pressuposto por cada síntese particular. Assim, o objeto transcendental não é apenas um princípio epistemológico, mas também prático-dinâmico, pois sublinha como algo que é noumenal (pensado, que não pode ser percebido) pode ser norte de orientação da dinâmica sintética responsável por justificar a objetividade e garantir as bases do conhecimento. Entretanto, isto parece apenas justificar a aproximação entre objeto transcendental e númeno negativo. Para que a coisa em si possa ser aproximada destes conceitos, ela tem de ser vista sob a perspectiva transcendental: como pensamento do objeto em geral. Com isto, ambos os três conceitos coincidem. Entretanto, a coisa em si não pode ser vista, assim, como regra transcendental ou princípio regulador[48], pois este movimento retornaria a aproximá-la das ideias da razão, o que é também um debate na interpretação prática-dinâmica da coisa em si.

Há como aproximar as ideias da razão da coisa em si, na medida em que há coincidência de suas notas características: não podem ser intuídas, são incognoscíveis, podem ser pensadas. Considerar tal proximidade é, radicalmente, considerar a coisa em si como princípio regulador do conhecimento, pois as ideias são conceitos que podem (e têm de) ser *pensados* enquanto representações de uma unidade sistemática do

---

[46] Ainda que Bonaccini use *transcendental* como sinônimo de *transcendente* na sua análise, o resultado final da sua argumentação segue esta mesma estrutura. Cf. BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 320-328.

[47] Além de o ser na interpretação de Jacobi, o objeto transcendental é um elemento dogmático em N. K., Smith, **A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason**, Second edition. N. K. Smith afirma em sua leitura, ao aproximar o conceito de coisa em si e do objeto transcendental, que não há razões para se distinguir entre transcendente e transcendental. Assim, Smith sustenta que a doutrina do objeto transcendental acaba por garantir que o pensamento de um objeto *transcendente* seja condição *transcendental* do nosso conhecimento, ainda que o enfoque dessa leitura seja precipuamente a edição A da KrV. Com isso, Smith pode sustentar que está doutrina tem dois erros principais: um tom de subjetivismo exacerbado e, ao passo que aproxima a coisa em si ao objeto transcendental, uma aplicação das categorias como a de substância e de causalidade à coisa em si.

[48] Não nesse exato sentido, mas ainda assim sublinhando uma interpretação dinâmica da coisa em si: Grabau, Richard F. Kant's Concept of the Thing in Itself: An Interpretation. **The Review of Metaphysics** 16, no. 4, 1963: 770-779. Disponível em: www.jstor.org/stable/20123973.

conhecimento (KrV,A686/ B714) e não podem ser objetos dele. São princípios reguladores (KrV, A696/ B724, A697/B725), os quais atendem à necessidade da razão especulativa consciente da sua admoestação. A razão não determina em nada os objetos por meio desses seus conceitos (ideias), quer dizer: as ideias fortalecem (complementam) o uso empírico da razão (KrV, A680/ B708).

Para fazer uso das ideias, inclusive a razão tem de referir-se a um objeto, mas tal, que por sua vez, não pode estar na experiência. A ideia é tomada *como se* fosse a unidade sistemática dos objetos da própria experiência (KrV, A681/ B709), uma síntese para além daquela operada pelo entendimento.

Na KrV, é dito que:

> [...]Por isso lhe chamo princípio regulador da razão, [...] a fim de impedir que se atribua realidade objetiva (mediante sub-repção *transcendental*) a uma ideia que serve unicamente de regra, o que de outro modo inevitavelmente sucederia. Para agora determinar adequadamente o sentido desta regra da razão pura, deverá notar-se, em primeiro lugar, que ela não pode dizer o que seja o objeto, mas sim como deverá dispor-se a regressão empírica para atingir o conceito completo do objeto, pois, se dissesse o que é o objeto, seria um princípio constitutivo, o qual nunca é possível a partir da razão pura (KrV, A509/ B537, A510/ B538. Grifo meu).

Foi visto como o erro de sub-repção *sensível* era justamente a irreflexão do metafísico que considera o conceito de totalidade sob a influência da sensibilidade, sem perceber que remete tal conceito às condições desta última (tempo e espaço). O metafísico permanecia obstinado em considerar um conceito puro do entendimento da perspectiva da intuição sensível, sob a insígnia de uma "fascinação do sensível"[49]. Eis o contexto da *Dissertatio*.

Entretanto, na passagem da KrV, Kant refere-se ao erro de sub-repção *transcendental*: considerar uma ideia que é regra como se fosse um princípio constitutivo, como se essa regra pudesse determinar o objeto, tendo assim realidade objetiva. Seria como se a razão pudesse forjar um objeto por meio daquilo que é simplesmente uma regra para a síntese além da experiência possível (KrV A420/ B448).

Então, o metafísico seria aquele que não investiga criticamente a razão, como antepasso, e de pronto confere à razão uma função constitutiva. Ora, isto é tomar o fenômeno como se ele pudesse ser uma intuição compatível com um conceito puro da

[49] A expressão é de G. Lebrun. Cf. O aprofundamento da Dissertação de 1770 na Crítica da Razão Pura. In: **Sobre Kant**, p. 41.

razão, desconhecendo a nota característica do fenômeno (condição sensível)[50]. Eis o erro de sub-repção transcendental. Consequentemente, o princípio regulador tem a função de coibir este erro.

A coisa em si teria, se encarada sob a estrutura de um princípio regulador, de desempenhar essa mesma função coibente, tendo de ressaltar que os conceitos da razão não têm realidade objetiva, no sentido de ser determinação do objeto. Ela teria de ser um conceito que serviria de regra para a síntese cujo grau ultrapassa a experiência possível – pois a regra da síntese não é sensível – mas cujo objeto tem a ver com o mundo dos sentidos (fenômenos) e não com um mundo noumenal (KrV, B448), como sublinha aquela estrutura dos princípios reguladores.

Neste sentido, é muito curiosa a interpretação feita por R. F. Grabau[51]. O detalhe interessante desta interpretação é o apontamento da *dinâmica* na qual a coisa em si pode ser regra da síntese para além da experiência possível[52]. (O contexto prático-dinâmico aparece como horizonte neste pensamento da coisa em si). Grabau sugere, então, que a coisa em si é uma hipótese deste gênero. A regulação da síntese se dá na medida em que a coisa em si é um campo de experiência em potencial, mas que não pode sê-lo de fato sem tornar-se, de pronto, fenômeno. Então, ela garante uma certa multiplicidade numérica infinita do fenômeno, na medida em que seu aparecimento é envolvido em certo contexto (GRABAU, 1963, p. 777).

Assim, os objetos considerados *como se* fossem coisas em si é uma perspectiva que garante uma espécie de dinâmica *diferente* daquela que já se apresentou na percepção. Não determina em nada os objetos, pois é apenas uma dinâmica determinável da possibilidade de haver mais de uma imagem ou quadro do aparecimento do fenômeno. (Se o fenômeno A é a aparência em um quadro X, então a coisa em si seria a possibilidade de haver um quadro Y para o aparecimento daquele fenômeno A, do qual não se pode determinar nada.)

A dificuldade que desponta é que a coisa em si parece atrelada à possibilidade de uma *experiência futura* e, com isto, à temporalidade. Por ela assumir este papel de

---

[50] Cf. O aprofundamento da Dissertação de 1770 na Crítica da Razão Pura. In: **Sobre Kant**, p. 43-44.

[51] Grabau, Richard F. Kant's Concept of the Thing in Itself: An Interpretation. **The Review of Metaphysics** 16, no. 4, 1963: 770-779. Disponível em: www.jstor.org/stable/20123973.

[52] É bem verdade que, para tanto, Grabau assimilou a doutrina do transfenomalidade de Sartre. Essa doutrina garante a possibilidade de se pensar inúmeras experiências de um mesmo tipo de objeto, o que faz com que a percepção, pela qual o conhecemos, não esgote todo o campo da experiência dele. A leitura de Grabau parece não levar em conta que o princípio regulador teria de ser regra para a síntese da *regressão* empírica, que visa a completude do conceito do objeto. Ao contrário, a regulação que Grabau vê na coisa em si é uma reflexão que a torna argumento contra o dogmatismo, na síntese *progressiva*.

representar um outro quadro de aparecimento ao fenômeno (aquele Y), pode-se entender que a coisa em si mesma aparece neste quadro, *quando* este for percebido. Isto é avesso às lições da filosofia transcendental e confundir, mais uma vez, coisa em si e fenômeno.

Contudo, poderia ser dito que sob a função de um princípio regulador, a coisa em si é um conceito em pleno *deslocamento*, sublinhado um aspecto teorético e, ainda assim, *dinâmico*. Explica-se: se a coisa em si é aquele quadro Y, quando apenas o quadro X foi percebido, então ela é o quadro Z, quando o quadro Y já foi percebido e assim até o infinito. Consequentemente, a coisa em si é a possibilidade de *outro* quadro em geral. O erro de considerar os fenômenos como coisas em si mesmas seria, então, entendido como um dogmatismo que abnega de pensar a possibilidade desse outro quadro[53].

2.3.2.5 Coisa em si e função sistêmica: contexto da oscilação ou do deslocamento como contexto mais geral

O que se oferece nesse tópico é uma tentativa de *pensar* os contextos acima em uma unidade sintética, na qual, entretanto, eles subsistem como diferentes. Para *pensar* esta unidade, pode-se valer da teoria matemática dos conjuntos. Resumidamente, um conjunto qualquer A se em relação com outro B, pode *conter* esse último (assim como pode nele *estar contido*). Assim se *pensa* o contexto mais geral da coisa em si.

Tal contexto tem de ser *pensado* de modo que possa *conter* os outros e diferenciar-se deles; além de permitir a diferença entre eles. Assim, os contextos explorados acima são caracterizados como *particulares* por *estarem* contidos no contexto da oscilação/deslocamento. A coisa em si *pertence* a diversos contextos (particulares). A dificuldade é que estes contextos são coexistentes no contexto mais geral. Nesta medida, os contextos particulares limitam-se reciprocamente e não se contradizem. Como a coisa em si desempenha funções relativas em cada contexto, essas funções são *determináveis* conforme cada um daqueles, pois não podem ser com eles contraditórias.

Assim, a leitura dinâmica sustenta o conceito de coisa em si como *possível*. Diante disto, pode-se *pensar* a coisa em si como função que é um *elemento* de um contexto (*conjunto*). Consequentemente, pode-se *pensar* em uma função mais geral da coisa em si, sem perder de vista que se trata de uma função correlata à unidade sintética dos contextos

[53] Ainda assim, o despontar do princípio regulador, naquela dinâmica que lhe é própria, salienta que o interesse da razão na busca pelo incondicionado é de maneira *regressiva*. Com isso, a leitura de Grabau parece restringida, pois o princípio regulador é regra para esta *regressão*, sendo a esta o futuro indiferente. Cf. KrV, B 437-438.

(do contexto mais geral). Se se pensa na KrV, a função sistemática é aquela que permite que a coisa em si reapareça sob as mais diversas interpretações (funções) nos mais variados capítulos ou seções da obra e mesmo na bibliografia kantiana (contextos), sem que isto seja determinação (a coisa em si permanece sendo determinável). Entretanto, Kant talvez não fosse partidário desta leitura, pois ela mitiga a absoluta independência da coisa; além disto, esta leitura que *dinamiza* coisa em si a torna mais próxima de Fichte e de Hegel. Isto pois, seja por unidade transcendental de limitação recíproca ou por uma unidade dialético-especulativa, ambos tornam a coisa em si e a oposição na qual ela é um extremo *semovente*, *dinâmica*.

Para salvaguardar a oscilação da coisa em si, pode-se pensá-la de modo que jamais se opte por um contexto específico como *unicamente* essencial, pois isto poderia ser uma *fixação* e, assim, uma definição da coisa em si; além de considerar todos os outros *inessenciais*. Então, a função que se busca tão pouco pode ser uma que seja fixa. Consequentemente, tal função garante que o conceito de coisa em si tem uma estrutura aporética[54], pois garante certa *dinâmica* imanente a tal conceito; um movimento do conceito. Sobre a coisa em si não se determina (nada), apenas se assume (algo, um contexto, uma função) em geral. Um conceito, portanto, *problemático*.

Assume-se que há uma função sistêmica, sendo ela correlata ao contexto da oscilação/deslocamento que é o mais geral por ser a unidade sintética dos contextos particulares. Isto significa: pode-se ter uma exposição do conceito de coisa em si, pois esta função é o exato encadeamento dos contextos entre si (e, consequentemente, das funções) de tal conceito[55]. Se o conceito de coisa em si deve, entretanto, permanecer *problemático*, tem-se que esclarecer em que medida isto não é violado pelo pensamento de uma função sistêmica: o conceito de coisa em si é problemático na medida em que dele não se define *unicamente* um contexto *fixo*, mas uma dinâmica de contextos *possíveis*. Isto, é bem verdade, torna o conceito de coisa em si determinável.

Todavia, na medida em que o conceito é visto como elemento de um contexto (sendo, assim, uma função), ele é necessário. O contexto da oscilação que se traduz em uma função sistêmica de tal conceito garante que ele é problemático em si, mas necessário

---

[54] Para uma discussão acerca da aporia da coisa em si cf. LEBRUN, G. A aporética da coisa em si. In: **Sobre Kant**, p. 53-71.

[55] Sublinha-se que não se faz, nesta dissertação, tal exposição. Aqui, apenas se buscou um substrato para pensá-la. A leitura dinâmica parece ser muito bem explorada em BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

para a dinâmica da razão, para a qual tem funções. O conceito é problemático e necessário: nisto parece haver contradição, como se fosse preciso referir-se a ele sem saber de fato é possível está referência; ou se a referência a uma função dele é, de fato, uma referência ao conceito mesmo. Contradição que cessa na limitação entre o aspecto problemático e necessário: sem nenhum contexto, a coisa em si é apenas movimento vazio, a coisa em si *em geral, uma identidade que apenas consigo se relaciona*, indeterminada e impassível de referência; no contexto, ela não é coisa em si *em geral*, mas uma função da coisa em si e, nesta medida, um *determinável*. Se nisto a coisa em si permanece igual a si mesma, "ensimesmada", indiferente e absolutamente independente da razão, é difícil de decidir. Ela parece estar passando do indeterminado ao determinável e, nisto, ser diferente daquela coisa em si da KrV.

Por último, pode-se se indagar sobre como o modo de exposição da filosofia transcendental na KrV se relaciona com esta leitura dinâmica, sua pressuposição de um deslocamento da coisa em si por meio de contextos e sua *ideia* de uma função sistêmica. A KrV não nega a leitura; também não a sustenta; ela a *permite*, na medida em que a hipótese de leitura dinâmica da coisa em si não parece ser tão estranha à KrV, que já apontava para a distinção da coisa em si analisada sob a perspectiva empírica e a transcendental ou filosófica, que mostrava o movimento do dado ao númeno, da coisa em si totalmente independente da razão à coisa em si pensável (e, nesta, medida) dependente do sujeito. *Aufgabe* é a pensabilidade da coisa em si: isto a leitura dinâmica o faz, sem determinar a coisa em si de forma particular e sem desconsiderar as mais vastas posições que tanto Kant como os comentadores kantianos a colocam, que a tornam *determinável* – ainda que se possa dizer que isto que é determinável não é a coisa em si, mas apenas uma função sua; ou que nisto já não se trata da *coisa em si*.

Tem-se nesse tópico 2.2, em síntese: uma hipótese leitura dinâmica do conceito de coisa em si que pressupõe que a coisa em si possa pertencer aos contextos; isto pressupõe, por sua vez, que nestes contextos ela é determinável; para salvaguardar a coisa em si, isto pressupõe uma leitura dinâmica, sem fixação permanente. Esta implicação é o que enseja o pensar de um contexto da oscilação/deslocamento e uma função sistêmica, que reúne em si os outros contextos. Esta tentativa também esboça aquilo, que de um modo ou de outro, é usado pelos pós-kantianos na sua tratativa da coisa em si: aqueles que vêm em Kant uma contradição, não conseguem ver a diferença entre os contextos (como Fichte diz, entre os pontos de vista), encarando a coisa em si sob apenas um prisma; aqueles que concordam com Kant e se consideram seguidores dele, tentam salvar a coisa

em si da contradição com a filosofia transcendental, reapropriando-se dela, dando a ela *plasticidade* de ser independente-dependente do sujeito.

2.4 A problemática da coisa em si ou breve apresentação histórico-filosófica: afecção, contradição e solipsismo

Frente a esta posição de Kant – que foi apresentada nos tópicos acima referentes a modo como a coisa em si aparece na KrV –, Hegel sustenta a atividade da razão: a especulação, que sobreleva, medeia a oposição. O pensamento da coisa em si traduz – ao ser repensado pela especulação – a dialética na qual a coisa em si e o fenômeno são, como polos da oposição, sobrelevados. Isto é o sintoma daquela diferença radical que há entre a perspectiva do absoluto de Hegel e a perspectiva transcendental de Kant: o pensamento da coisa em si já não se trata do pensamento daquele algo imediato e sensível que é como que a mera matéria da representação (como para Reinhold), por exemplo; nem pode sê-lo, pois pensar o imediato é transmutá-lo em ser mediado (contradizendo a nota fundamental do imediato, a ausência de mediação). Para Hegel, o puro e mero imediato é inefável[56]. É a consciência desta sobrelevação – pensar a coisa em si é mediá-la – que indica o pensamento da coisa em si: a dinâmica dialética na qual ela está em unidade dialética com o fenômeno.

O esboço geral da posição hegeliana acerca do imediato como objeto da certeza sensível – no capítulo inicial da PhG –, relacionado com a crítica a coisa em si está inserido em um contexto mais geral: a problemática da coisa em si. É neste contexto histórico-filosófico que a posição de Hegel se insere, reformulando críticas como as de Jacobi e Fichte.

Há, mediante esta constatação, a ocasião para análise da problemática da coisa em si, apresentando, panoramicamente, aquelas posições que Hegel recepciona para construir a sua. Tem-se: 1) Jacobi, em seu *David Hume. Beylage über den transzendentalen Idealismus* (*Beylage*, doravante); 2) Reinhold, em seu *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (VmV); 3) Maimon em seu *Versuch über die Transcendentalphilosophie* (VuT); 4) Beck, focando na correspondência com Kant; e 5) Fichte, em algumas passagens da resenha a Enesidemo e no panorama geral da *Grundlage*.

[56] Neste sentido, Hegel talvez recepcione Fichte na sua posição radical em relação à coisa em si (como algo imediato e sensível): não pode ser pensada, sem que com isto haja uma contradição (cf. **GA II/2**, p. 62).

2.4.1 A crítica de Jacobi à coisa em si no *Beylage*: contradição da filosofia transcendental

Para apresentar a interpretação de Jacobi, sublinha-se como ele compreende o conceito de coisa em si imbricado no naufrágio absoluto da própria filosofia transcendental. Jacobi salienta os perigos deste conceito por reconhecer nele uma recaída dogmática incompatível com a filosofia kantiana, ao passo que se tal doutrina fosse sistematicamente coerente, ela seria um idealismo universal (LÉON, 1922, p. 217) ou solipsismo, na medida em que tudo é representação do eu.

Pode-se ter em vista a leitura dinâmica que foi oferecida acima para que se possa ter um fio condutor da interpretação de Jacobi. Assim, o que se aponta é uma leitura de Jacobi na medida em que ela parece oferecer uma função à coisa em si, ainda que demasiada fixa.

Começa-se esclarecendo o contexto geral da crítica de Jacobi à Kant. Afinal, se a primeira edição da KrV é de 1781, o motivo de Jacobi ter dado atenção crítica à filosofia kantiana apenas em 1787, data de publicação da primeira edição do *Beylage*, tem de ser esclarecido.

Durante os anos de 1782-1783 teve início a querela do panteísmo. Aqui, o que nos importa é sublinhar que Jacobi a instigava ao lado de Mendelssohnn, Herder e Wizenmann. A contraposição entre Jacobi e Mendelssohnn foi tão vivaz que para aquele tratava-se de refutar o dogmatismo deste; ao passo que, para este tratava-se de refutar as divagações daquele (TAVOILLOT, 1995, p. 263). Em 1786, Mendelssohn morreu. A *Aufklärung* perdia sua figura mais importante até a época. Logo após, em outubro do mesmo ano, Kant adentra no contexto da querela com seu texto *Was heißt sich in Denken orienteren?*, publicado na *Berlinische Monatsschrift.*

Neste texto, Kant responde simultaneamente a Mendelssohnn, acusando-o de um racionalismo acrítico, e a Jacobi, acusando-o de ser um devaneador em matérias metafísicas[57]. Kant adentra à querela do panteísmo inaugurando uma posição baseada na filosofia crítica e independente das duas perspectivas que representavam estes seus opositores.

Todavia, o texto base de Jacobi para o *Apêndice* e a crítica ali contida não é este de Kant. Para que se verifique qual é o texto referencial de Jacobi, tudo que precisamos é verificar suas as extensas citações da KrV edição A. Consequentemente, a crítica de

[57] Para uma introdução a este texto de Kant cf. O que quer dizer: orientar-se no pensamento? In: **Entre Kant e Hegel**, p. 11-20; também **Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée**, commentaire, traduction et notes d'Alexis Philonenko, préface de Ferdinand Alquié, Paris, Vrin, 1959.

Jacobi ao idealismo transcendental se dá pela compreensão que o combate à filosofia kantiana já é, em certa medida, à razão da *Aufklärung*, pois Kant se convertera no representante desta razão por excelência (AUDY, p. 4).

Isto esclarecido, pode-se investigar qual é a crítica que Jacobi levanta contra o idealismo transcendental. De início, pode-se apontar que se debruçou sobre a contradição que havia, segundo ele, no conceito de coisa em si e que pode ser interpretada em três linhas: 1) a tese da impressão dos sentidos provocada por uma coisa não é compatível com o idealismo transcendental, na medida em que somente se tem acesso à representação; 2) não conhecer as coisas em si é não conhecer em geral, o que conduz ao ceticismo (BONACCINI, 2003, p. 41-52); e 3) idealismo transcendental consequente é solipsismo (*spekulativen Egoismus*).

Depois daquelas citações a edição A da KrV, Jacobi é incisivo em apontar como há um naufrágio da filosofia kantiana:

> Eu creio que as passagens que eu citei são suficientes para demonstrar que a filosofia kantiana abandona totalmente o espírito de seu sistema quando ela diz dos objetos que eles são produzidos pelas impressões sobre os sentidos e assim dão lugar às representações: pois, de acordo com a doutrina kantiana, o objeto empírico, que não é nada além de fenômeno, não pode existir fora de nós e ser qualquer coisa além de uma representação; e do objeto transcendental, de acordo com essa doutrina, nenhum conhecimento se tem dele; ele não é jamais a questão quando se considera os objetos; seu conceito é, no máximo, problemático que repousa sobre a forma do nosso pensamento, forma inteiramente subjetiva, unicamente apropriada ao aspecto particular de nossa sensibilidade; a experiência não o fornece e nem pode de alguma forma o fornecer pois o que não é fenômeno não pode jamais ser objeto da experiência, e o fenômeno, entretanto, que eu experimento esta ou aquela afeição da sensibilidade, de forma alguma constitui uma relação de tais representações com qualquer objeto. É o entendimento que, ao vincular a diversidade da representação em uma consciência, agrega objetividade ao fenômeno. Então, dizemos que conhecemos o objeto quando temos gerado uma unidade sintética da multiplicidade da intuição; e o conceito dessa unidade é a representação do obejto = x. Esse = x não é, entretanto, o objeto transcendental, pois não podemos dele saber nem mesmo um tanto, e ele é assumido ser apenas a causa inteligível do fenômeno, no sentido que é algo que corresponde à sensibilidade como receptividade (JACOBI, 1787, p. 220-221)[58].

É interessante notar como Jacobi compreende, interpretando a filosofia kantiana, a função do objeto transcendental. Na sua interpretação, ele o afasta totalmente da

[58] Todas as citações são feitas com base no livro original de Jacobi. Para guiar a tradução, foi usada também uma porção da tradução francesa – cf. JACOBI, Friedrich Heinrich, Appendice sur l'idéalisme transcendental, in: **David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme**, Louis Guillermit (édit. et trad.), Paris, Vrin, 2000 (1815), p. 239- 248 – bem como da inglesa – cf. On Transcendantal Idealism, in : **Kant's Early Critics**. The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy, Brigitte Sassen (edit. and trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (1787), p. 169-175.

dinâmica que envolve a consideração dos objetos empíricos, pois parece diferenciar o objeto transcendental (identificando-o com o *objeto transcendente* que está presente no contexto da discussão com os dogmáticos) e o objeto = X.

Este último é a representação da unidade do objeto e que parece corresponder àquela unidade da consciência. Este objeto do qual se sabe pelo menos algo (que é = X, que se mantem sempre o mesmo no todo da experiência) é aquele que está presente na dinâmica da consideração dos objetos sensíveis. O objeto transcendental (transcendente) é, por sua vez, causa inteligível dos fenômenos, algo que não se tem e nunca se poderia ter um conhecimento, pois a experiência, devido às suas condições, não pode dar conta de fornecê-lo. O que foi feito é uma mera repetição para salientar este apecto de *incogniscibilidade* que Jacobi identifica no objeto transcendental (transcendente).

O problema parece ser que, aos olhos de Jacobi, o objeto transcendental entendido como uma condição externa da representação e causa da afecção é como uma coisa em si e para ter acesso a ele, portanto, precisa-se ir além das representações. Isto é contrário àquilo que Jacobi considera ser fundamental na doutrina do idealismo transcendental (1) (BONACCINI, 2003, p. 48).

Na continuação do apontamento daquilo que Jacobi identifica como a contradição interna no espírito da filosofia kantiana, ele ataca o problema da afecção e o dado:

> Ainda que, entretanto, pareça contrário ao espírito da filosofia kantiana dizer dos objetos que eles são produzidos das impressões sobre os sentidos e dão lugar dessa maneira às representaçãoes, não se vê bem como, sem essa hípotese, a filosofia kantiana pode chegar à uma exposição qualquer de sua doutrina, pois a palvara sensibilidade não tem sentido se não a entendemos sendo um meio real distinto entre o real e o real, um intermédiario real de algo para algo, e se seu conceito não estiverem contidos os conceitos de exterioridade e conexão, ação e paixão, causalidade e dependência e contê-los como determinações objetivas reais (JACOBI, 1787, p. 221-222).

Se a forma da sensibilidade do sujeito cognoscente é condição do fenômeno, então não faz sentido esperar ser afetado sensivelmente por aquilo que Jacobi chama de objeto transcendental ou coisa em si. Isto é: por intermédio dos sentidos não posso ser afetado por uma coisa que já não seja fenômeno, conclui Jacobi. Ainda assim, o objeto transcendental ou coisa em si é meramente *admitido*.

Já foi ressaltado como Hegel recepciona esta crítica em *GuW* e como ela é essencial para que o liame existente entre a coisa em si e a crença prática. De modo geral, Jacobi já anotava aquela "crença" na intuição sensível que Hegel reformula em *GuW* e na PhG.

Como aos olhos de Jacobi, a lição da filosofia kantiana era que o objetivo repousava em condições subjetivas, soava-lhe contraditório com esta filosofia a exigência de um dado, de uma tal *coisa em si* que afeta os sentidos e origina o representar, pois é em verdade o representar que determinava os objetos sensíveis. Assim, mesmo que se pudesse supor que às determinações em tudo subjetivas corresponde uma coisa em si, em nada se torna essa questão mais claro (LÉON, 1922, p. 218). Para Jacobi, Kant tem que ter um ponto de partida que não seja mera representação, mas não pode admiti-lo porque sua doutrina o proíbe.

Jacobi por muito tempo confundiu-se sobre essa pressuposição, ao ponto de confessar: "[...] me confundia sem cessar o fato de que sem aquela pressuposição [da afecção da coisa em si] não podia entrar no sistema e com ela não podia nele permanecer [...]" (JACOBI, 1787, p. 223). Afinal, sua leitura anunciou uma impossiblidade de conciliar aquilo que lhe parecia essencial na doutrina kantiana e aquilo que era um elemento, um conceito desta doutrina. Jacobi anota que se a pressuposição de uma coisa fora de nós – que não pode ser tomada como obejto sensível, pois este é fenômeno – pudesse valer, admitiria-se uma cadeia causal, no sentido transcendente, entre ela e nossa afecção (JACOBI, 1787, p. 228-229), a qual de pronto é incognoscível.

Nesse sentido, Jacobi pode imbricar a coisa em si, a tese da sua incognoscibilidade e o problema da afecção com o ceticismo. A acusação de Jacobi é que, se não se conhece as coisas em si, não há conhecimento em geral (2). Ao ser igualada ao objeto transcendental, conforme à leitura de Jacobi, a coisa em si sofre um ataque decisivo que é necessário sublinhar: levanta-se contra ela um forte ceticismo acerca da sua validade no âmbito do idealismo transcendental, bem como a capacidade desta última de garantir e justificar de forma racional a objetividade das representações.

Note-se que quando Hegel realiza, em GuW, a mesma acusação acerca do problema da afecção contra Kant, ele está repetindo o mestre Jacobi. O mesmo pode ser dito da crítica cética, pois – como se viu – em GuW, Hegel relaciona a coisa em si com a crítica de saber subjetivo (que destaca como a filosofia kantiana é um não-saber). O mesmo pode ser dito da crítica presente na PhG, como será visto. Em uma palavra, o que a filosofia transcendental ensina é a absoluta ignorância transcendental (BONACCINI, 2003, p. 51), recorrendo à coisa em si para escapar do solipsismo.

Consequente e coerente é o idealismo transcendental – de acordo com Jacobi – que, partindo das suas bases e da tarefa de se desembaraçar da suas contradições

inextrincavéis, assumia um idealismo ainda mais radical (JACOBI, 1787, p. 229)[59], bem como um saber que se revela como uma crença inexorável, não tendo medo de ser acusado de solipsista (3).

Em síntese, a compreensão jacobiana acerca do objeto transcendental tende a vê-lo como *transcendente* e diferenciá-lo da regra de síntese = X, como buscou-se salientar. Ambos incognoscíveis, assim como a coisa em si. Consequentemente, parece que na interpretação jacobiana há uma proximidade complexa entre o objeto transcendental e a coisa em si. A decisão jacobiana é um abandono (ou aprofundamento em um sentido próprio) da doutrina kantiana frente a tal impossibilidade de decidir sobre a validade da coisa em si e a verificada incoerência e contradição deste conceito com o todo daquela doutrina.

2.4.2 A posição de Reinhold no VmV: a irrepresentabilidade e pensabilidade da coisa em si

A tentativa de Reinhold no VmV visa uma apresentação sistemática dos resultados da filosofia kantiana, com o fim de evitar os mal-entendidos que houveram a seu respeito. A premissa para tanto parece ser a exposição do conceito de representação que, além de esclarecer este conceito, tem que apontar os traços essencias da representação, suas condições. Em suma: tem de fazer-se uma teoria da faculdade da representação.

A incursão sobre o pensamento de Reinhold foca-se, precisamente, no modo como, ao trabalhar com a exposição da faculdade humana da representação (livro II), ele ainda tem que lidar com o problema da coisa em si, que aperece como um elemento inserido em um horizonte mais amplo: a possibilidade de sua representabilidade[60].

De um modo geral, a tese de Reinhold é aquela que sustenta que o conhecimento em geral é representação e que, portanto, isso poderia ajudar a compreender a tese da incognoscibilidade da coisa em si. Pois, como a coisa em si não é passível de ser representada, não caberia dela um conhecimento (REINHOLD, 1789, p. 254)[61]. Contudo,

---

[59] X. Léon alude que está passagem tem um tom profético naquilo que Fichte tem em vista empreender e que tem direção direta do modo crítico que o conceito de coisa em si é recepcionado na *Grundlage*. Cf. LÉON, X. **Fichte et son temps** I: Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté, p. 219.

[60] Ainda que tenham uma estratégia própria e uma construção de argumentos diferente, esse mesmo horizonte é apontado como o horizonte de julgamento da coisa em si por Reinhold em LÉON, X. **Fichte et son temps** I: Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté, p. 226; e BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 53.

[61] Isso pode muito bem ajudar a responder às questões práticas, na medida em que indica o limite daquilo que pode ser objeto de conhecimento, pois tudo que se pode conhecer é representável. Essa inclusive parece ser a ênfase na tentativa de Reinhold ao trabalhar com o conceito de coisa em si. Sobre isso, cf. Beiser, F.

é preciso reconhecer que se este argumento é justificado, ele passa pela incompatibilidade entre a representação e a coisa em si, o que demanda uma análise das condições da representação com o fim de apontar esta incompatibilidade.

As condições da representação se dividem em dois tipos: as externas e as internas. Curiosamente, as primeiras são aquelas que ocorrem "fora da representação" (REINHOLD, 1789, p. 254) e podem ser distingiudas da representação sem prejuízo. As condições internas ocorrem, por sua vez, na representação e não podem ser dela distinguida sem prejuízo.

Toda representação tem uma condição geral: a consciência (REINHOLD, 1789, p. 209). Os conteúdos de consciência são, por sua vez, representações. Sendo assim, a consciência pode ser entrevista como princípio da representação, na medida em que, do ponto de vista das condições internas da representação, somente através da consciência e nela algo pode ser representado.

Disto, entende-se porque Reinhold considera que é impossível uma representação sem sujeito e sem objeto e a necessidade de diferenciá-los entre eles e da representação mesma. A consciência parece ser, enquanto princípio da representação, síntese destes três elementos em um ato – a dinâmica da representação (REINHOL, 1789, p. 201)[62]: logicamente distinguível (representante, representado e representação) e inseparavéis.

Se o foco é faculdade humana da representação, então não é necessário preocupar-se com as condições externas da representação, mas apenas com as internas: a matéria e a forma (REINHOLD, 1789, p. 202). Contudo, há três sentido no qual a faculdade humana da representação pode ser tomada como fio condutor, mas apenas um no qual ela o é na e da investigação reinholdiana. Precisamente: ao refirir-se a faculdade humana da representação, Reinhold se dirige apenas às suas condições internas da mera representação (*blosse Vorstellung*), abstraíndo de todas as espécies específicas de representação (REINHOLD, 1789, p. 195-227)[63] (condições externas e natureza específica da representação). Por isso, matéria e forma da representação em geral.

C. **The fate of reason:** german philosophy from Kant to Fichte. Harvard University Press: Massachusetts, 1987, p. 232 e ss.

[62] Será visto como Reinhold limita o campo da faculdade humana de investigação às suas condições internas e como isso pode ser uma estratégia para lidar com a dinâmica da representação sem lidar com o problema da sua gênese. Assim, a análise de Reinhold seria puramente lógica, na medida em que buscaria caracterizar as condições da representação não em um sentido metafísico, mas por uma abstração que busca compreender as condições logicamente necessárias da representação. Cf. Beiser: cf. **The fate of reason:** german philosophy from Kant to Fichte. Harvard University Press: Massachusetts, 1987, p. 251.

[63] Sobre isso cf. Beiser, F. C. **The fate of reason:** german philosophy from Kant to Fichte. Harvard University Press: Massachusetts, 1987, p. 250.

Qualquer que seja a representação, a ela pertence uma matéria e uma forma. Visando sublinhar como nisto se encontra o conceito de coisa em si e sua carga problemática, pode-se focar na análise da matéria[64]. O termo matéria é tão polissêmico que foi o epicentro de uma grande confusão: tudo que é passível de representação pode ser considerado como matéria da representação, sem que se distingua, com isso, aquilo que ocorre na mera representação e aquilo que é o objeto representado e distinto da mera representação (REINHOLD, 1789, p. 230).

Fato é que, frente à estratégia de Reinhold, esta diferença é essencial. Matéria da representação só pode ser aquilo que está *na* mera representação. O objeto representado e distinto dela só pode ser o objeto como condição externa, ao qual a investigação reinholdiana não perquiri.

Quando a estratégia de Kant contra os dogmáticos é lembrada, a semelhança é nítida. Se a condição do conhecimento é a representabilidade, a metafísica dos dogmáticos acabava, devido à pretensão de um conhecimento por meros conceitos, por confundir os predicados da representação e os do objeto:

> A consequência necessária da confusão até agora entre a matéria da representação e o objeto, que foram confundidos os predicados peculiares de cada um, e aquilo que convém à matéria *na* representação, na medida em que a mesma é uma parte constitutiva da representação (que se atribui à própria representação), ao objeto fora da representação, e o que é peculiar a este, àquela, suprimindo-se assim a diferença entre representação e objeto (REINHOLD, 1789, p. 231)[65].

Esta confusão sobre o termo matéria desemboca em duas situações, conforme a citação aponta. No primero caso, confundir os predicados da representação com aqueles próprios do objeto é equivalente a confundir fenômeno e coisa em si. No segundo, confundir os predicados dos objetos com aqueles próprios à representação é o mesmo que confundir ideias ou até mesmo conceitos vazios com a coisa em si[66]. Com isto, Reinhold pôde apontar que o centro dos problemas era a confusão entre representação do objeto e objeto da representação.

---

[64] No mesmo sentido, cf. LÉON, X. **Fichte et son temps** I: Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté, p. 226; e BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 55.

[65] Ver essa citação com p. 333 e 341.

[66] No mesmo sentido, cf. BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 57 e ss.

Ainda assim, poder-se-ia dizer que não há mera matéria na representação, pois esta ainda contém uma forma. Diante disso, há certas modificações que a matéria assume na representação, com o fim de se tornar representação real. A matéria é somente aquela parte da representação que é determinada pelo objeto distinto dela; a forma é aquela parte advinda da faculdade representativa, efeito do poder representante; somente com ambas é que se tem representação e apesar de serem distintas, são também inseparavéis (REINHOL, 1789, p. 238).

Ao que parece, ainda que não se possa dizer em que medida, Reinhold busca um modo de escapar das acusações de Jacobi. A matéria da representação não é, em hípotese nenhuma, o objeto externo e independente da representação, ainda que seja determinada pelo objeto distinto dela. Contudo, isso já abre espaço para o problema da *afecção*, que tinha sido o foco das acusações de Jacobi (e será de outros, por exemplo, Schulze e até mesmo Hegel).

Assim, Reinhold parece ter dois caminhos: ou aceita o solipsismo, na medida em que admite que o objeto distinto da representação é outra representação; ou aceita o problema da coisa em si, ao identificar este objeto distinto com um objeto externo e independente da representação. Apontar para o caminho seguido parece ser um tanto difícil.

Ao passo que Reinhold tenta deduzir tudo do conceito de representação, parece que não há espaço no sistema para a coisa em si e isto significa não sair do círculo da representação; isto é, uma solução solipsista. Contudo, na medida em que a representação é determinada por um objeto distinto, isto pode significar uma afecção pela coisa em si. Reinhold insiste, contudo, naquela inseparabilidade entre matéria e forma da representação para afirmar que não há possibilidade de representar um objeto como ele é em si mesmo. Mesmo que a matéria da representação seja determinada pelo objeto, não há matéria sem forma da representação: a matéria só aparece à consciência sob tal forma. Pensar diferente é sintoma de uma *confusão* entre representação do objeto e *imagem* do mesmo.

Diante desta confusão é que Reinhold parece aprofundar a problemática da coisa em si em, ao menos, dois sentidos: a irrepresentabilidade da coisa em si e sua necessidade ao pensamento. A estratégia de Reinhold continua sendo a mesma: buscar a razão de distinção entre representação e imagem, com o fim de sanar a confusão. Na base desta confusão é apontado um pressuposto de que "(...) as representações seriam imagens das

coisas, que entre as representações e as coisas em si teria que haver uma semelhança, e que a verdade (...) teria que consistir nesta semelhança" (REINHOLD, 1789, p. 240).

Esse pressuposto é, como se pode notar, uma analogia entre ver e representar, entre impressão e representação, entre receptividade sensível e representação sensível. Contudo, se a forma da mera representação é efeito da faculdade representativa, então a impressão não é representação, pois ainda tem a forma do representado, por se tratar de uma representação particular.

O argumento vai além disso: é "[...] apenas sobre a forma da representação que a matéria correspondente ao objeto recebeu na mente e da qual não se pode separar sem que a representação, e com ela a consciência do objeto [...] seja suprimida [...]" (REINHOLD, 1789, p. 242) que o sujeito refere-se a um objeto como representação. A conclusão é que não se pode pressupor uma semelhança entre a imagem e a coisa, pois isso implica uma comparação impossível, como parece sugirir Reinhold, entre representação e objeto representado.

A impossibilidade de tal comparação aparece no clássico exemplo da rosa. Em síntese, não se pode comparar a representação da rosa com a pretensa rosa em si, pois em última análise, ambas são representações. Se há uma necessidade de distinguir objeto representado e representação, é preciso salientar que somente se " [...] [refere] a *mera representação* da rosa a algo fora de mim que só [...] [se conhece] mediante este *referir* [...]" (REINHOLD, 1789, p. 243), como algo = X[67].

O intuito de Reinhold parece ser oferecer mais justificativas para sustentar que toda matéria em geral apenas aparece sobre a forma da representação. Partindo da ideia de que o conteúdo é a matéria da representação e inseparável da forma, Reinhold pôde embargar a semelhança entre matéria e objeto representado, pois quando a matéria recebe a forma da representação, ela perde a semelhança com o objeto em si (REINHOLD, 1789, p. 243).

Consequentemente, a afirmação de que há uma representação correspondente a algo que não é representação, como a coisa em si, é contraditória com o conceito de

[67] Cf. BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 59 ; também Klemmt, A. K. L. **Reinholds Elementarphilosophie.** Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1958, p. 442. Isso parece uma diferença, já presente na KrV em alguma medida, entre objeto transcendental e coisa em si. O primeiro é um pensamento necessário que viria a ser coisa em si na medida em que se faz um uso transcendente das categorias. Adiante se esclarece como o conceito de coisa em si em geral pode ser identificado com o objeto transcendental.

representação em geral, pois isso seria equivalente à representação sem forma, o que é impossível aos olhos de Reinhold.

As coisas em si são irrepresentavéis (REINHOLD, 1789, p. 244-250)[68]. Primeiro, pois à coisa em si é negada a forma da representação (REINHOLD, 1789, p. 247). Depois, devido ao fato de a coisa em si ser pensada negativamente, abstrindo-lhe a forma da representação. Este movimento, entretanto, não aponta para uma representação da coisa em si para Reinhold, pois tudo que se aufere é o conceito da coisa em si *em geral*.

Esse conceito é tal que seu "(...) objeto não é a coisa em si enquanto coisa, mas enquanto o mero conceito intelectual de um *objeto* em geral" (REINHOLD, 1789, p. 248). Na medida em que este conceito de coisa em si em geral não diz respeito à coisa particular, determinada e individualizada que existe independente da representação, sendo antes um conceito intelectual, um pensamento, tal conceito é muito próximo àquele de objeto transcendental, enquanto substrato pensável de toda representação.

Assim, ainda que irrepresentável, o conceito de coisa em si em geral não pode ser negado de todo. É como alude Reinhold:

> Como os próprios objetos representáveis, as *coisas em si* tampouco podem ser negadas. Elas são esses mesmos objetos, na medida em que estes não são representáveis; elas são aquele algo que tem de estar fora da representação como o fundamento da mera matéria da representação [...] (REINHOLD, 1789, p. 248-249).

Desta citação, parece que é viável dizer que Reinhold não nega as coisa em si pois ainda há uma necessidade de pensá-las como o fundamento da mera matéria, algo que pode estar contida naquela posição kantiana presente na KrV.

Diante disto e das críticas de Jacobi, nota-se que Reinhold parece tentar traçar uma rota de fuga, uma terceira via: não há solipsismo, pois se pode pensar a coisa em si; tampouco há uma afecção, no sentido de causalidade, pois isto já supõe a representação. Pode-se pensar tal afecção por analogia[69].

De um modo geral, Reinhold veda o conhecimento da coisa em si derivando a incognoscibilidade da irrepresentabilidade. Entretanto, não parece ver problema em

---

[68] Também Klemmt, A. K. L. **Reinholds Elementarphilosophie.** Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1958, p. 72 e ss ; 445 e ss.

[69] Eis a ocasião para que se sublinhe um embaraço. Se o entendimento *pensa* o objeto e as categorias são formas do *pensamento*, então parece que o *pensar* – que se diferencia do conhecer – se dá por meio das categorias. Em que medida isso não é um uso transcendente das categorias é uma questão que momentaneamente permanece aberta. Poderia-se dizer que o *pensar* de um entendimento consciente da crítica da razão é também consciente que o pensar não pode ser fixado por uma intuição, o que destaca a oscilação da coisa em si e permite o conceito de coisa em si em geral.

pensar a coisa em si como *existente* e como fundamento de algo fora da representação. Ainda, não parece caracterizar isto como um conhecimento ou representação da coisa em si. O problema parece ser em que medida Reinhold poderia referir-se à coisa em si sob a perspectiva da faculdade de representação, pois parece ser consequência da teoria reinholdiana que o campo de significação da consciência é o da representação. Com isto, referir-se à coisa em si seria como referir-se ao *irreverífel*[70]. Neste sentido (ainda que com nuances mais radicais), se dá a crítica de Hegel no capítulo inicial da PhG, pois a imediatez (nota característica fundamental da coisa em si) permanece visada.

Há ainda a possibilidade de interpretar a posição de Reinhold como uma leitura imanente da coisa em si. Na medida em que a coisa em si está presente apenas como pensamento, a sua independência não é absoluta, mas relativa, pois ela é pensada pelo sujeito. Com isto, a coisa em si quando pensada parece carecer daquela sua nota característica fundamental: a absoluta independência frente ao sujeito, a imediatez.

Ainda que isso possa ser identificado com o contexto geral do *Bedürfnis* da razão (já que o que autoriza pensar a coisa em si é, em alguma medida, uma petição de uma dinâmica da razão, a representação), Reinhold parece dar mais atenção a tal contexto nas *Briefe über die kantische Philosophie*, onde o relaciona diretamente com as repostas à demanda da razão no que diz respeito ao conhecimento certo da ideia de Deus e a capacidade deste contexto de responder à questões religiosas em geral (BREZEALE, 2007, p. 98). Diante disto, de um modo semelhante (mas não igual) ao de Kant, Reinhold sustenta que a razão teorética sempre confessa sua incompetência para conhecer Deus e que, assim, a cognição possível de Deus é a razão prática ela mesma, no seu alerta acerca da lei moral (BREZEALE, 2007, p. 98). Nisto a coisa em si aparece implicada na mesma medida que aparecia naquele prefácio à edição B da KrV: o confessar da razão teórica acerca da sua incapacidade de conhecer Deus se dá por meio de um livrar das suas próprias pretensões transcendentes, da sua pretensão de conhecer por meros conceitos as coisas em si mesmas.

A leitura imanente da coisa em si não parece ser atingida de todo por esta crítica. Isto é justificado quando se nota que Hegel não está distante desta leitura, mesmo que

[70] Há comentadores de Kant e de Reinhold que identificam o problema apesar de não o relacionarem com a crítica hegeliana à coisa em si. Em Klemmt, A. K. L. **Reinholds Elementarphilosophie.** Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1958, p. 442-443, identifica-se o problema e afirma-se que Reinhold não poderia sequer referir-se ao conceito de coisa em si; em Beiser, F. C. **The fate of reason:** german philosophy from Kant to Fichte. Harvard University Press: Massachusetts, 1987, p. 263, o mesmo problema é identificado e se sugere que nem mesmo Kant poderia ter se referido a tal conceito.

seja consciente da crítica ao *Bedürfnis* da razão tal qual Kant estruturara. Hegel, na verdade, reinterpreta o *Bedürfnis der Vernunft* com o fim de tomar o absoluto como objeto legítimo da filosofia e exigir um saber dele (o que não era viável para Reinhold). Frente à posição de Reinhold, Hegel ainda parece insatisfeito, pois a coisa em si ainda é pensada como exterior, faltando aquele argumento radical: se a coisa em si pode ser pensada (não estando além ou aquém da razão) ela perde sua nota fundamental e não é absolutamente independente do sujeito, pois o pensamento é sintoma da mediação. Ademais, é como se Hegel dissese que há uma unidade dialética entre a mera matéria da representação e a matéria que já recebeu a forma do poder representativo.

2.4.3 A posição de Maimon no VuT*:* leitura imanente e negação da coisa em si

No que concerne ao interesse geral de Maimon no VuT, cabe apontar que ele concaradava com Kant (BONACCINI, 2003, p. 75)[71], diferente de Jacobi que criticava as tomadas de posição da KrV. Contudo, ainda que Maimon possa apresentar este seu escrito como um comentário e interpretação da KrV (LÉON, 1922, p. 227), nele existem teses contrárias àquelas de Kant. Como o que se visa é tratativa oferecida por Maimon sobre a coisa em si, sublinha-se uma destas teses: no VuT, Maimon opta pela diferença de graus de determinação entre sensibilidade e entendimento (MAIMON, 1790, p. 60 e ss), indo em direção à uma tese de cunho mais leibniziano e rechaçando a diferença (supostamente) radical presente na KrV.

Esta opção de Maimon parece decisiva na via interpretativa encontrada para a problemática da coisa em si. Explica-se: ao efraquecer a distinção radical entre sensibilidade e entendimento, Maimon mina o dualismo que existia na KrV (aos seus olhos). Com isto, ele infirmava aquela dualidade de princípios que haveria no fundamento do conhecimento: a necessidade da mera matéria, das impressões da sensibilidade, o que inclui a problemática da coisa em si; e aquele que é a forma do nosso conhecimento, a consciência. Maimon sustenta que o conhecimento ele mesmo se esclare sem necessidade de recorrer à entidades transcendentes (HERRERA, 2010, p. 597). Então, a coisa em si será, em alguma medida, rechaçada e considerada uma necessidade ou demanda

[71] Também ATLAS, Samuel. Solomon Maimon's Doctrine of Infinite Reason and Its Historical Relations. In: **Journal of the History of Ideas** 13, no. 2 (1952): 168–87, p. 171.

contraditória (desde que por coisa em si entenda-se a determinação de um objeto *fora* da representação)[72].

É a consciência o único princípio válido do conhecimento. A justificativa de Maimon parece ser muito próxima àquela de Reinhold: a matéria, ela mesma, só aparece (para o sujeito cognoscente) sob a forma da representação[73]. Note-se que Maimon parece aproximar a exterioridade transcendente à consciência com o conceito de coisa em si. Devido ao objetivo por ele assumido – buscar um único princípio para o conhecimento (MAIMON, 1790, p. 161-163) e tornar o conhecimento apreendível apenas por si mesmo, sem recorrer à entidade transcendente– pode-se sublinhar duas consequências: 1) se não há necessidade da exterioridade ao conhecimento, então o dado tem de ser explicado por leis internas do espírito (BONACCINI, 2003, p. 77); 2) a coisa em si é "negada" em prol de uma caracterização do dado que já começa por considerá-lo *em sua relação* com a consciência, o modo da consciência durante a dinâmica de produção do objeto. A coisa em si será incorporada e interpretada sob a luz do princípio da acessibilidade da consciência, como algo que é potencialmente acessível (LÉON, 1922, p. 228; HERRERA, 2010, p. 599). Adiante acompanha-se os argumentos que sustentam estas conclusões.

Parece que a pergunta sobre o dado reflete a interpretação com que Maimon caracteriza à exteriodade e à coisa em si. Como não pode justificá-lo a não ser de uma forma imanente, Maimon aponta para aquela relação que há entre a consciência e o dado:

> (...) eles [os dados] impliquam justamente a passividade da consciência; do contrário, eles deixariam de ser dados, se tornariam inteiramente penetráveis à consciência, e a consciência poderia produzi-los à vontade, não estaria sujeita a eles; eles não caem, portanto, na esfera do conhecimento adequado, eles escapam de nossa faculdade de conhecer (MAIMON, 1790, p. 419).

Desta citação, o que fica explícito é a nota característica do dado: o fato de que é impenetrável para a consciência (LÉON, 1922, p. 229), que está presente na consciência como passividade. Isto já aponta que esta impenetrabilidade do dado não é irredutível. Isto é: o fato de o dado ser impenetrável poderia ser traduzido por uma ausência de relação

[72] Cf. LÉON, X. **Fichte et son temps** I: Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté, p. 228; também BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 76; HERRERA, Hugo eduardo. Salomon Maimon's commentary on the subject of the given in Immanuel Kant's critique of pure reason. In: **The Review of Metaphysics** 63, no. 3 (2010): 593–613, p. 598 e ss.
[73] *Ibid.*

entre ele e a consciência, o que é vedado pelo horizonte imanente no qual a interpretação de Maimon tem seu campo de validade.

Então, o dado tem uma relação com a consciência de modo tal que esta é uma tentativa de demarcar um *locus* para a irracionalidade, entendida como o menor grau de consciência possível, como o limite da consciência (MAIMON, 1790, p. 118-119)[74]:

> O dado não pode ser outra coisa senão aquele do qual não só a causa, mas também o modo de produção (*essenlia realis*) em nós permanece conhecido por nós na representação, isto é, o que temos é apenas uma consciência imperfeita. Mas esta consciência imperfeita pode ser concebida como indo de uma consciência determinada ao nada absoluto da consciência e isso por uma série de graus decrescendo ao infinito; consequentemente o dado puro o que está presente para nós fora de toda consciência, de nosso poder de representação é a idéia simples do limite desta série, um limite que podemos sempre nos aproximar (como por uma raiz irracional), mas que nunca se pode alcançar (MAIMON, 1790, p. 419-420).

Então, finalmente, desta citação tem se a tese de Maimon: a função que a coisa em si, o dado, a exterioridade (são, como se viu, conceitos que em alguma medida coincidem – enquanto princípio oposto à consciência) possui no conhecimento é análoga àquela simbologia de uma grandeza irracional (como um número irracional na matemática)[75]. Esta simbologia da coisa em si é, como está exposta na citação, *uma ideia de limite*. Este limite é na consciência, sua passividade. Mas, para Maimon, isto já significa que apenas a subjetividade dá para si o dado mesmo; ele surge de um princípio transcendental (HERRERA, 2010, p. 599). Assim, sublinha-se que o dado não é absolutamente estrangeiro à consciência, sendo antes um modo da consciência na dinâmica da produção do objeto – a passividade da consciência (LÉON, 1922, p. 230).

Neste sentido, Maimon embarga aquela problemática da coisa em si como objeto da afecção ou mesmo como princípio externo à consciência – conclusão 1, acima destacada. Então, para se encarar o pensamento de Maimon com toda sua radicalidade, quando se diz ser consciente de algo, isto não pode ser uma referência à exterioridade absoluta, mas somente ao modo da consciência ao representar-se objetos (LÉON, 1922, p. 231) – conclusão 2, acima destacada.

---

[74] Destaca-se que Maimon sublinha que um dos erros – gerado pela confusão de conceitos (realidade e negação) – é considerar a realidade transcendental como algo exterior à faculdade de representação.

[75] Dos comentadores que sustentam que está é a tese de Maimon em relação à coisa em si, ainda que com construções diferentes, destaca-se: Beiser: cf. **The fate of reason:** german philosophy from Kant to Fichte. Harvard University Press: Massachusetts, 1987, p. 285 e ss; LÉON, X. **Fichte et son temps** I: Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté, p. 230 e ss; e BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 77 e ss.

Diante disto que se viu, pode-se caracterizar a posição de Maimon como uma leitura imanente da coisa em si, na medida em que nega sua exterioridade frente à consciência e opta por uma interpretação que assimila esta exterioridade, o dado e a coisa em si com a função de ideia limite. O dado é ocasião para se conhecer o modo passivo da consciência, que é compatível com a consciência imperfeita típica do sujeito cognoscente humano (MAIMON, 1790, p. 27 e ss)[76]. Contudo, Maimon não estava convencido de que o conhecimento fosse ocasião para a pura passividade, pois, aos seus olhos, a passividade é apenas a redução da atividade da consciência, aquela redução que é ocasião para que o objeto se apresente como causa externa ativa; quer dizer: a redução da atividade tem como fundamento a atividade mesma (HERRERA, 2010, p. 601-602).

Anota-se a consequência última do pensamento de Maimon, que não é desenvolvida, mas apenas mencionada na medida em que impacta a coisa em si. Se a sensibilidade e o entendimento são graus de esclarecimento, a sensibilidade não existe autonomamente, pois o entendimento tem a mesma essência que ela em um grau último. A sensibilidade é entendida em um nível conceitual, no qual ela é *atividade reduzida* da consciência. Maimon aponta, então, a ideia de um entendimento infinito, que garantiria que a lei de emergência do objeto fosse a atividade. Isto pois, se assim não fosse, a sensibilidade poderia ser encarada como uma entidade transcendente da qual a subjetividade não apenas não tem a lei de emergência, mas também pode originar dela. Este entendimento infinito é o humano, apenas mais alargado, menos limitado. O entendimento humano deixa de ser infinito quando se defronta com o fato de que o modo de consciência dentro da atividade do conhecimento não é *totalmente* (pois a coisa em si permanece sendo aquele mínimo de consciência, seu grau obscuro) esclarecida de modo conceitual. Mas se o entendimento infinito é aquele no qual a coisa em si está completamente diluída em uma rede conceitual, esta é a *meta do entendimento humano*[77],

[76] Maimon se vale também da estratégia de pensar um entendimento infinito "[...] no qual as próprias formas são ao mesmo tempo objetos do pensar [...]" para caracterizar o entendimento do sujeito cognoscente humano como sendo "[...] precisamente o mesmo, mas de um modo *limitado* [ou seja, em alguma medida passivo] [...]" p. 64-65, também cf. p. 183 e 195.

[77] Ainda que superficialmente, o conceito do *Bedürfnis* está presente. Quer dizer, se Maimon admite um interesse, uma meta, há uma necessidade. Interessante pensar como o contexto do *Bedürfnis* em um momento pode ser interpretado como um pedir por uma coisa exterior, por um mundo objetivo, no qual estaria ancorada a realidade objetiva da representação; em outro, um pedir da razão para si mesmo no entorno da sua autossuficiência, da consciência da sua liberdade, ainda no campo teórico, implicando fagocitar a coisa em si em redes conceituais. Ao que parece, este pedido é cada vez mais radical, na medida em que o *Bedürfnis* que aparece na PhG de Hegel (apontado no terceiro capítulo desta dissertação) é um pedir pelo saber absoluto: a consciência da igualdade entre conceitos da subjetividade e realidade em si, de sujeito e objeto, de certeza e verdade. Nisto, a coisa em si não apenas é fagocitada, mas até sua existência é fruto da abstração do sujeito.

o que faz soar como se a *meta* fosse um conhecimento sistemático daquela unidade do diverso no entendimento humano; como se a meta fosse *a razão* (e estes termos remetem diretamente àquele *Bedürfnis der Vernunft*). Então a meta do entendimento é a coisa em si, ao menos na medida em que ela tem que ser totalmente explicável por meio das redes conceituais (o que para Maimon continuava sendo uma tarefa infinita) (ATLAS, 1952, p. 185). A coisa em si é aquilo que se tenta captar e o que permite mais e mais adentrar no mundo dos fenômenos (ZAC, 1988, p. 222), pois neste adentrar se executa aquela tentativa de tomar o dado nas redes conceituais.

Deve-se, para concluir, notar o seguinte: 1) se a coisa em si com sua carga de exterioridade é negada, pois ela não é absolutamente independente, continuando a ser aquele grau de auscência de atividade *quase* completa para o entendimento humano, um grau obscuro da sua atividade; 2) então, não se enfrenta o problema da afecção, pois isso não é um problema, já que a subjetividade é a fonte do objeto; 3) o dado, a representação sensível e o conceito são o mesmo, pois o dado e a representação são apenas graus de clareza do conceito (ZAC, 1988, p. 226); 4) a decisão por uma via imanente parece abrir espaço para a acusação de solipsismo (o que Maimon talvez não tema de todo)[78]; 5) também parece abrir espaço para a crítica cética de que não há objetividade das representações[79].

A influência que Maimon tem em Fichte, este mesmo reconheceu. Contudo, a leitura imanente – aquela que opta por compreender a gênese do objeto no seio da consciência, conhecendo assim a passividade da consciência – é uma influência também para Hegel. Ao sublinhar como o imediato está imbricado em uma dialética que o sobreleva à uma unidade dialética com o ser mediado, Hegel estaria sublinhando, tanto quanto faz Maimon, a origem imanente à razão da exterioridade. Não há aquela absoluta independência que é a nota fundamental da coisa em si, pois até para que algo se apresente como dado à razão, há nisto uma atividade sua. Além disto, Hegel também identifica a certeza sensível com a passividade da consciência, ao passo que as identifica com o nível mais inicial (mais simples) de consciência e com a inacessibilidade do imediato: nisto ele também parece muito próximo da leitura de Maimon.

[78] Basta que se pense na sua pretensão de univocidade acerca do princípio do conhecimento: a consciência.
[79] Parece que se a diferença entre sensibilidade e entendimento é de grau e é permitido pensar um entendimento infinito onde essas faculdades coincidem, então é possível pensar um fundamento objetivo que de alguma forma garantisse a objetividade das representações.

2.4.4 A posição de Beck: gênese imanente da objetividade e sujeito prático

O que é ponto crucial na estratégia de Beck é sua inversão do procedimento de Kant, de modo que para explicar a perspectiva transcendental, Beck começa pela síntese categorial e não por intermédio da intuição. Nisto, pode eliminar toda a problemática da coisa em si enquanto objeto da afecção (BONACCINI, 2003, p. 91)[80] (contudo, isto não resume a problemática da coisa em si).

Por meio deste procedimento, Beck não considerava que o conceito de objeto poderia ser válido antes de sua gênese na dinâmica com a consciência, pois isso conduz à vacuidade da coisa em si. Para Beck, o idealismo transcendental da KrV não permite perguntar pelo sentido do objeto em si mesmo, somente permite a questão acerca da exigência da validade objetiva, que é garantida pelo entendimento. Isto é: por e na consciência.

Isto pode resultar em uma interpretação que permite que entendimento crie as coisas, crítica que de fato Beck sofrera[81]. Contudo, não parece que Beck teria sustentado que o entendimento crie *materialiter* as coisas, mas antes que sua constituição para o sujeito cognoscente enquanto objetos depende da subsunção sob as categorias, pois só assim a intuição é objetiva. A intuição não se dirigiria diretamente ao objeto, pois sem subsunção às categorias, não há objeto.

Porém, isto ainda não toca naquilo que é o mais peculiar da posição de Beck. É em carta a Kant que Beck sustenta uma posição muito interessante. Ao enfrenter a problemática da coisa em si presente nas críticas de Jacobi, afirma:

> (...) o que sua crítica [a de Jacobi] realmente significa quando na primeira parte da divisão fala de objetos que afetam os sentidos, se com isso quero dizer coisas em si ou fenômenos, responderei que como o fenômeno é o objeto da minha representação, quaisquer que sejam as determinações que são pensadas nele, e que obtenho através do procedimento originário do entendimento (por exemplo através da fixação da minha sintese de percepções enquanto sucessiva, mediante o qual é possível a experiência de um dado), o objeto que me afeta é precisamente por isso fenômeno, e não coisa em si (...). Vale dizer que o conceito de coisa em si não faz sentido senão para garantir a possibilidade de um sujeito livre do mecanismo natural e nada mais é do que um conceito negativo, desprovido de qualquer predicado e abstraído da atribuição originária, uma ideia que surge da possibilidade tal como percebera Maimon, de um ponto de visto diverso do nosso, de um entendimento originário (AK, XII, p. 165 e ss).

[80] Ver nota 101 da mesma página.
[81] Essa crítica foi feita por Schultz. Sobre isto cf. BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 92.

Desta passagem pode-se apontar algumas conclusões da posição de Beck. 1) Beck retira a coisa em si do seio do problema da afecção, pois ainda que aceite uma afecção, o objeto que afeta os sentido é *fenômeno*; 2) a leitura imanente e sua consequente gênese do objeto fazem com que a coisa em si seja um conceito limite; 3) esse limite parece demarcar a própria jurisdição da razão teorética, ao passo que a coisa em si *garante a possibilidade* (de se pensar) *um sujeito livre do mecanismo natural*; e 4) assim, a coisa em si é um conceito prático[82].

Diante destas conclusões, quando elas são postas diantes das críticas de Jacobi, não é dificil compreender como Beck poderia ser acusado de cometer o círculo da representação, na medida em que se é afetado por fenômenos (que são representações), e, consequentemente, de uma opção solipsista (BONACCINI, 2003, p. 99). É curioso notar que essa posição de Beck além disto, ao sustentar uma aproximação entre o conceito de coisa em si e a ideia de sujeito livre, desloca o contexto da discussão sobre a problemática da coisa em si do campo teorético para o prático.

Beck insiste que, teoreticamente, o conceito de coisa em si permanece negativo e parece caracterizá-lo, na parte prática da filosofia, como um outro modo de se relacionar com os objetos: se a teoria se relaciona com aquilo que é, a prática o faz com aquilo que deve ser (NITZAN, 2014, p. 363 e ss). Isto impacta a coisa em si, de modo que ela pode ser apontada como uma tarefa (*Aufgabe*). Então, parece que a coisa em si seria um conceito prático-moral.

Quanto àquilo que é o horizonte da posição de Hegel, ele parece ser muito próximo da leitura de Beck, na medida em que Hegel alarga o que pode ser compreendido como prático (e nisto parece seguir Fichte). Como foi visto, antes de tornar a filosofia teorética de Kant alvo central de suas críticas, Hegel já era capaz de julgar toda exterioridade absoluta à razão como heterônoma e dogmática (positiva). Na PhG, a imediatez é o que traduz a positividade, a ausência da atividade da razão. Isto indica que também para Hegel, o campo próprio para discutir a coisa em si é o prático (já que a especulação – que medeia e sobreleva a oposição – é *atividade* da razão).

[82] Sobre como isto pode ser visto no pensamento de Beck cf. NITZAN, L. **Jacob Sigismund Beck's Standpunctslehre and the Kantian Thing-in-itself Debate:** The Relation Between a Representation and its Object. New York: Springer, p. 363 e ss.

2.4.5 A crítica de Fichte: a coisa em si não pode ser pensada, sem deixar de ser si mesma

Será visto como Fichte diferencia dois pontos de vista da análise da coisa em si, apontando que as confusões originadas no entorno deste conceito se devem às confusões entre estes dois pontos de vista: o empírico e o transcendental. Como coordenadas básicas tem-se aquele ceticismo, que poderia ser levantado quanto à validade da coisa em si no campo da filosofia transcendental, e uma possível reformulação sistemática e coerente do idealismo transcendental, a qual já era apontada por Jacobi.

Este ceticismo frente à coisa em si pôde estar relacionado com as bases da compreensão crítica de Fichte, como ele apresenta na importante resenha que foi publicada em 1794 no *Jenaer Allgemeine Literaturzeitung* sobre a obra de Schulze[83], na qual a filosofia kantiana é atacada na sua variante reinholdiana, como Filosofia Elementar. Contudo, isto não impede Schulze de levar até o coração da filosofia kantiana uma dúvida decisiva.

Por meio da resenha, pode-se atestar que Schulze foi extremamente contundente no seu ataque à coisa em si. Fichte sintetiza as bases deste "novo" ceticismo (trata-se, em grande parte, de uma reformulação das linhas críticas de Jacobi):

> Por ocasião do § 13, segundo o qual nenhum objeto é representável como coisa em si, Enesidemo se expressa assim: 'pelo todo da constituição de nosso ser está simplesmente implantado em nós que só nos aquietemos sobre nosso conhecimento quando compreendemos perfeitamente a conexão e a concordância de nossas representações e das notas características que nelas aparecem com algo que existe inteiramente independente delas'; e assim temos então de maneira bem clara e distinta, como fundamento deste novo ceticismo, o velho disparate [abuso/ *Unfug*] feito até Kant com uma coisa em si, contra o qual nem mesmo esse e Reinhold, como ao menos parece ao resenhista, se declararam com suficiente veemência e força, e o qual é a fonte comum de todas as objeções, tanto céticas quanto dogmáticas, que se levantaram contra a filosofia crítica. No entanto não é de maneira alguma implantado na natureza humana, antes lhe é simplesmente impossível, pensar uma coisa independente de uma faculdade de representação qualquer. Uma vez que Kant não reduziu as formas puras da intuição, espaço e tempo, a um único princípio, tal como as categorias, nem podia reduzi-las a tal, seguindo seu plano tão-somente preparatório da ciência, assim sem dúvida continuou pensável segundo ele, dado que nele estas formas da intuição podiam parecer meras formas da faculdade de representação humana, o pensamento da constituição das coisas para uma outra faculdade de representação diferente da humana; e ele mesmo autorizou de certa maneira este pensamento com a distinção, seguidamente

[83] FICHTE, J. G. Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar -philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik. 1792. (Jenaer Allgemeine Literaturzeitung 1794, n. 47 -49.). In: **GA II /2: Werke** *1793-1795.* Auflage Reinhard Lauth und Hans Jacob, Zusammenarbeit Manfred Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1965, p. 41-67. Trad. port: FICHTE, J. G. Resenha do Enesidemo ou sobre os fundamentos da filosofia elementar apresentada pelo senhor prof. Reinhold em Jena. Ao lado de uma defesa do ceticismo contra as pretensões da crítica da razão. *In:* Entre Kant e Hegel, EDIPUCRS, 2004, p. 74-100.

> repetida, entre as coisas como elas nos aparecem e as coisas como são em si, distinção essa que deveria valer, no entanto, certamente só provisoriamente e para cada um. Mas o pensamento de Enesidemo de uma coisa que teria realidade e propriedades independente não só da faculdade de representação humana, mas de toda e qualquer inteligência, nunca ainda foi pensado por um homem, por mais que ele queira afirmá-lo, e ninguém pode pensá-lo; sempre se acrescenta a si mesmo como inteligência que procura conhecer a coisa (GA, II, p. 60-61).

O foco de Schulze é como aquele de Jacobi: o conceito de coisa em si e sua suposta causalidade por detrás dos fenômenos. Schulze tem, como se pode ver da citação que Fichte faz dele, uma interpretação bem aguçada da dinâmica que justifica a *realidade objetiva* das representações – que são de todo subjetivas –, entretanto, Schulze ancorava esta realidade objetiva na coisa em si. Ela seria responsável por afetar os sentidos e seria, nesta, causa da representação. O que Schulze pressupusera é que o conhecimento tinha sua fundamentação naquela correspondência das as representações e suas propriedades com algo independente delas. Note-se: é justamente desta contradição entre acessar as coisas apenas pela representação e necessitar desta referência à coisa ainda não representada que nasce o ceticismo. Sublinhando que há necessidade de uma referência das representações a algo diferente delas, como seu objeto, viu-se que esta *necessidade* é típica do *entendimento*. Isto seria, portanto, como se, com o fim de se contentar com o seu conhecimento, o sujeito cognoscente (humano) tivesse que se referir à *coisa em si mesma*, uma entidade transcendente. O que era inviabilizado pelos princípios da filosofia kantiana.

Schulze parece, com este movimento, colocar algumas premissas da filosofia kantiana, apontar a incompatibilidade entre elas e justificar o ceticismo frente esta filosofia. O resultado destas considerações céticas de Schulze (e, pode-se dizer, de Jacobi[84]), o próprio Fichte parece anotar logo em sequência: todas as objeções à Filosofia Crítica, sejam dogmáticas ou céticas, são reforçadas pela falta de veemência na posição de Kant e de Reinhold no que diz respeito à coisa em si[85].

Diante disto, Fichte é incisivo em rechaçar a *possibilidade* mesma de se *pensar* uma tal *coisa em si*, independente, estrangeira à atividade do sujeito, pois pensar é uma

---

[84] Não se pode deixar de anotar a importância reconhecida de Maimon, feita por Fichte em um outro texto de 1794 intitulado Über den Begriff der Wissenchaftslehre. Aqui é dito que por meio dos textos de Enesidemo e de Maimon, Fichte ficou convencido de que a filosofia não tinha sido estabelecida aos moldes de uma ciência evidente. Cf. *J. G. Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, in: FICHTE, J. G. **Sämtliche Werke**, vol. I (SW I), Berlim, Veit & Comp., 1845, p. 30. Trad. Port: FICHTE, J. G. Sobre o conceito da doutrina da ciência. *In:* Os pensadores, Fichte, p. 5. Sobre a relação de Fichte com Maimon, cf. LÉON, X. **Fichte et son temps** I : Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté, p. 226-245.
[85] Cf. também **Über den Begriff der Wissenchaftslehre**, prefácio da primeira edição.

atividade do eu. Assim, o conceito de coisa em si não é somente problemático, sendo também praticamente *quimérico*, não atingindo significação alguma. De modo a demonstrar o subsolo da *Grundlage*, Fichte parece insistir na *impossibilidade* da coisa em si apontando para uma contradição ínsita neste conceito:

> Caso se descobrisse no futuro, recuando ainda mais pelo caminho tão gloriosamente aberto por ele [Kant], que o imediatamente mais certo: *Eu sou*, vale apenas *para* o Eu, que todo Não-Eu *é* apenas para o Eu, que todas as determinações *a priori* desse ser são recebidas por ele apenas por sua referência a um Eu, mas que todas essas determinações, na medida em que seu conhecimento é possível *a priori*, tornam-se pura e simplesmente necessárias pela mera condição de referência de um Não-eu a um Eu em geral, seguir-se-ia então disso que uma coisa em si, na medida em que deve ser um Não-eu que não está contraposto a um Eu, contradiz-se a si mesma [...] (GA, II, p. 62).

Então, o que se tem é a insistência de Fichte – que consititui nota característica de sua interpretação crítica da coisa em si e que não estava presente na compreensão kantiana – de que a coisa em si não é só uma existência independente das condições da sensibilidade, mas também do representar em geral do sujeito (e assim inclusive do pensamento). Então, aquela pensabilidade da coisa em si abriria espaço para a leitura que Fichte desenvolve; e Hegel concorda com ele neste quesito que é apontado a seguir. Este conceito de coisa em si tem no ataque fichteano uma dúvida existencial inscrita no seu interior: como pode ser *conceito* (representação) e afimar-se independente, exterior e estrangeira ao sujeito? Ora se é conceito, é representação, oposta e relacionada ao sujeito. Eis a contradição evidente.

Ainda parece ter um segundo momento da argumentação de Fichte no que tange ao ceticismo levantado contra a filosofia crítica. Ele concorda com o cético, quando este diz ser incoerente com o todo da filosofia kantiana o *postulado* de uma entidade independente, que seria aquela necessária à referência da representação, do sujeito; entretanto, defende Kant desta acusação. Kant não teria feito assim. A defesa é tal que, de acordo com Fichte, Kant não poderia ter dado abertura a esta leitura, a não ser quando se refere ao *dado*, do ponto de vista emípirico, para a análise da *consciência empírica*. Pois, como foi visto, do ponto de vista transcendental, o *isto* é apenas mais uma *representação*[86].

[86] Fichte parece exprimir uma posição semelhante quando diz que "[...] a coisa é efetivamente constituída em si tal como tem de ser pensada por todo o Eu inteligente pensável [...]", na medida em que ela aqui parece ligada àquele X necessário para assegurar sua realidade objetiva. Cf. **GA II/2**, p. 62.

Consequentemente, a acusação de que Kant teria postulado uma *coisa em si* – para que pudesse ser aquilo a que se refere a representação, bem como aquilo a que necessariamente se reporta o entendimento – somente pode ser resultado, aos olhos de Fichte, de uma falta de compreensão da doutrina kantiana por parte de seus acusadores (o que se refere a Schulze, mas também a Jacobi).

A revolução copernicana é, em sua fórmula mais simples, a consciência de que para a significação de algo não temos que nos preocupar em referenciar nossas representações à uma tal *coisa em si*, pois não há algo verdadeiramente estrangeiro à atividade representativa e a esfera da consciência; não há nada além do eu, da liberdade. Isto, Fichte traduz (com toda a clareza posteriormente) com a centralidade dada ao *Interesse der Vernunft*, que é o que garante o primado da prática, comentado mais adiante[87].

Fato é que esta premissa aparece como que ocultada desde aquela resenha à obra de Schulze. Na sua fidelidade a esta premissa, Fichte insiste que a justificação da realidade objetiva das representações não pode ser tal referência à coisa em si, mas antes tem de ser a conformidade às leis universais e necessárias do entendimento. Já nesta resenha, pode-se ver como Fichte começa a orquestrar sua compreensão da coisa em si, alertando desde o início que a compreensão do conceito se dá em conjunto com a distinção do ponto de vista empírico e o filosófico (transcendental).

Mediante esta análise da compreensão fichteana da coisa em si, pode-se entrever o desenvolvimento da filosofia fichteana em direção à explicação do conhecimento exclusivamente pela atividade do Eu, na medida em que esta mesma atividade dá conta da realidade objetiva das representações, pois o conceito de coisa em si está inviabilizado.

Em síntese: o tom geral desta resenha de Fichte é uma anunciação à reformulação que a filosofia transcendental passará nos anos que se seguiram. E quanto ao conceito de coisa em si, de fato, com Fichte tem-se início o alçar rumo àquele idealismo integral, universal, pois não só a forma, mas também a matéria do conhecimento (o dado sensível)

[87] A indicação é de Matteo Vincenzo, a qual eu cito pois – no seu resultado – o interesse da razão envolve repensar a experiência sensível como sendo fundamentada na liberdade, repensando assim aquilo que é próprio da KrV à luz daquilo que oferecido principalmente na KU. Nisto, a coisa em si está implicada e é criticada, como aponto a seguir. Que Fichte já tinha assim teorizado na resenha à obra de Schulze, quando justifica a fundação da *Tatsache* sob a *Tathandlung*, isto é outra coordenada que Matteo Vincenzo também cede. Cf. Matteo Vincenzo d'Alfonso, «Metamorphose des Primats des Praktischen: Kant, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche».In : **Revista de Estud(i)os sobre Fichte.** URL: http://journals.openedition.org/ref/1426.

torna-se obra do espírito: "[...] fora do eu, nada mais há que o limite [...]" (LÉON, 1922, p. 260).

Afirmar, todavia, que Fichte realiza um abandono absoluto deste conceito de coisa em si pode ser visto como uma leitura apressada. Sem dúvida, o conceito passa por uma reconstrução e realocação à maneira do sistema fichteano. Isto é o que se busca como resultado e que aparece na *Grundlage*.

Retomando a premissa do equívoco, que supostamente houve entre os críticos de Kant que compreendiam a coisa em si como causa do fenômeno, Fichte insiste que trata-se da incompreensão daquela diferença que tem de existir entre a perspectiva empírica e a transcendental, no que tange ao conceito de coisa em si.

Não há, de modo algum, uma entidade verdadeiramente *exterior* ao Eu, ao menos do ponto de vista transcendental, pois tudo que é, é porque está posto pelo Eu. O filósofo transcendental sublinha, ao analisar a oposição entre eu e não-eu, que, em algum momento da dinâmica, pode haver um pôr do eu como passivo (pois o Eu é sempre *poente*, mesmo quando põe a negação, quando não põe algo em si); e, com isso, mediante o princípio de oposição, um pôr do objeto como ativo. Assim, portanto, a realidade do não-eu teria como fundamento a atividade do eu (SW, 1845, p. 170-174)[88].

Isto já estava de alguma forma na resenha do Enesidemo. Entretanto, há uma passagem específica da introdução que parece ser mais clara tendo em vista a recepção kantiana de Fichte e os problemas que foram apontados. Depois de referir-se à dificuldade levantada por Jacobi no *Beylage*, Fichte alude que ela é suprimida diante da distinção entre o ponto de vista empírico e o transcendental:

> É esta a pedra basilar do realismo kantiano. – Algo que existe como coisa em si, quer dizer, independente de mim, o empírico, tenho que o pensar do ponto de vista da vida em que eu sou apenas empírico; e, por isso mesmo, nada sei da minha actividade neste pensamento: porque ela não é livre. Só do ponto de vista filosófico posso concluir da existência desta actividade no meu pensamento. Daí advém talvez que o mais clarividente pensador do nosso tempo, a cuja obra me refiro atrás [a Jacobi], não tenha admitido o idealismo transcendental assim correctamente compreendido, pois ele não pensou com clareza esta diferença entre os dois pontos de vista, e supôs que a maneira de pensar idealista se pretendia na vida; uma pretensão que, aliás, basta ser exposta para ser destruída (SW, 1845, *segunda introdução*)[89].

[88] FICHTE, J. G. *Grundlage der gesammten Wissenchaftslehre*. In: **Sämmtliche Werke**, hrsg. I. H. Fichte, Ed. Veit und Co., Berlim, 1845, p. 170-174. Trad. port.: Fundamentação de toda a Doutrina-da-ciência. *In*: Os pensadores, Fichte, p. 90-93.

[89] FICHTE, J. G. *Grundlage der gesammten Wissenchaftslehre*. In: **Sämmtliche Werke**, hrsg. I. H. Fichte, Ed. Veit und Co., Berlim, 1845; FICHTE, J. G. Segunda Introdução à doutrina-da-ciência, p. 357. *In:* GIL, F. **Recepção da crítica da razão pura:** antologia de escritos sobre Kant 1786 -1844. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação, 1992.

Aos olhos de Fichte, então, quando Kant fala de coisas em si do ponto de vista transcendental tem-se que notar uma diferença com o uso do mesmo conceito do ponto de vista empírico. Naquele primeiro sentido, a coisa em si pode ser tomada como númeno, objeto pensado. Neste último sentido, a coisa em si é tomada como o *isto sensível*, pronto e dado ao sujeito independentemente de sua atividade. É incompatível pensar um objeto como *absolutamente* independente.

Fichte recepciona a coisa em si não como uma realidade transcendente, mas como um pensamento necessário com o fim de dar conta da realidade objetiva das representações. Como dele não se pode conhecer algo como se fosse independente, pode-se apenas acessá-lo por *sentimento* (*Gefühl*). O que é sentindo é um choque (*Antoβ*), um limite do eu; e aqui cabe retomar aquele contexto do *Interesse der Vernunft*. Principalmente, ao se notar que *Interesse der Vernunft* é correlato ao *Bedürfnis der Vernunft*[90]; e por ser este interesse da razão que, de alguma forma, justifica o porquê a forma teórica é vista à luz de uma prática. Não é demais notar que frente àquela interpretação hegeliana do *Bedürfnis der Vernunft* – a qual ele apresenta como *Bedürfnis der Philosophie*, explorada no início do terceiro capítulo desta dissertação – Fichte dá um passo decisivo que será radicalizado por Hegel: em alguma medida, Fichte sustenta a igualdade do ser em si e do ser para outro. Aponta-se como.

Foi dito que o interesse da razão garante o primado da prática. Qual é o interesse que Fichte identifica como sendo aquele da razão? O possível por meio da liberdade, aquilo que tem na liberdade (*atividade*) sua condição. Algo como a experiência sensível, o mundo moral e o princípio comum entre o sensível e o suprassensível[91]. Ora, se inclusive a experiência sensível – entenda-se, o desenvolvimento da faculdade teorética em suas múltiplas facetas – tem que ser pensada como fundamentada na liberdade, isto envolve repensar as faculdades e sua dinâmica, de modo que a dinâmica teorética é

[90] Não se explora esta relação entre interesse e necessidade da razão. Ela é apenas uma coordenada que reforça a importância desse *Interesse der Vernunft* na obra de Fichte. De fato, ao pensar na proximidade de Hegel e Schelling do contexto do *Bedürfnis der Vernunft* ainda no época do *Stift*, aquela importância que Reinhold identificava – nas páginas das *Briefe über die kantische Philosophie* –, neste contexto, para que se pudesse reconhecer a notoriedade da filosofia de Kant e o modo como Fichte cede centralidade ao *Interesse der Vernunft*, há uma possibilidade de identificar a uma leitura articulada destes autores no entorno da problemática do *Bedürfnis der Vernunft*.

[91] Em uma citação presente no texto de Matteo Vincenzo, Fichte parece identificar estas preocupações com cada uma das três críticas respectivamente. Nesta dissertação, é uma coordenada para o que se segue. Cf. GA II, 8, 28-32 *apud* Matteo Vincenzo d'Alfonso, «Metamorphose des Primats des Praktischen: Kant, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche». In : **Revista de Estud(i)os sobre Fichte.** URL: http://journals.openedition.org/ref/1426; DOI: https://doi.org/10.4000/ref.1426.

fundamentada em uma justificativa prática. Em verdade, a dinâmica teorética é uma dinâmica prática.

Isto pois o primado da prática em Fichte resulta no fato de que a estrutura geral da prática seja condição de possibilidade do desenvolvimento da faculdade teorética e sua dinâmica. O objeto em geral apenas é, pois é fundamentado na liberdade, na atividade. De fato, ele é resultado do "choque", "travo", de uma atividade inibida do eu na sua pujança, o que na manifestação subjetiva é um *sentimento*. É o interesse da razão em fundamentar tanto quanto possível na liberdade que garante o primado prático; nisto o fundamento do conhecimento repousa na liberdade[92], na atividade. Ora, esta condição do conhecimento reflete em suas formas elementares, que só são no eu, por meio dele; e não só a possibilidade de ler o objeto – mas também a possibilidade do objeto, em alguma medida – é, assim, reconduzida à liberdade.

Da coisa em si é possível falar com mais propriedade aquilo que já era dito na resenha à obra de Schulze: um não-eu, que não está em relação com o eu, é contraditório, pois o não-eu tem fundamento em uma atividade do eu. Pode-se falar também daquilo que está lá como pano de fundo: no campo teorético, há uma prática, que ali se oferece como aquilo que cede a possibilidade mesma da dinâmica teorética. O trabalho crítico de Fichte foi – pelo menos naquilo que parece e no que tange à problemática trabalhada – uma investigação acerca da possibilidade de uma função legítima e válida à coisa em si no campo da filosofia transcendental, de forma a poder responder às críticas céticas que se levantaram contra ela e sem que isto significasse contradição com seu espírito. Fichte nega qualquer visão que atribua um *estatuto ontológico* à coisa no campo do conhecimento como causa da sensação. Sugerir o contrário é dogmático, é fundamentar o conhecimento na coisa, quando em verdade é o eu que se põe como passivo e, nisto, funda a atividade do objeto.

Contudo, Fichte talvez não estivesse disposto a dizer que nisto o eu concebe a coisa, como se a construísse ontologicamente. Naquela relação com o eu, o objeto não é apenas dependente; é também independente. Ele é dependente epistemologicamente; independente ontologicamente (ROCKMORE, 2010, p. 19 e ss).

Hegel é muito devedor da contribuição de Fichte, ao menos em alguns sentidos. 1) Fichte parece ter sido o primeiro a "excluir" a coisa em si, enquanto absolutamente

[92] O argumento é, de modo geral, de Matteo Vincenzo, cf, Matteo Vincenzo d'Alfonso, «Metamorphose des Primats des Praktischen: Kant, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche». In : **Revista de Estud(i)os sobre Fichte.** URL: http://journals.openedition.org/ref/1426; DOI: https://doi.org/10.4000/ref.1426.

independente, rejeitando sua imediatez, pois a realidade é posta pelo eu. Ao rejeitar o pensamento da coisa em si, Fichte parece ser o primeiro a sustentar a radicalidade que Hegel sustentará na PhG; 2) Na especulação, Hegel diz que a consciência é "alargada", levada além de si, a ponto de ser cônscia de que é uma com o outro (o objeto, e outro eu). Não há como recusar a visível estratégia de Fichte repercutindo naqueles primeiros parágrafos destinados à consciência de si na PhG, quando Hegel assume a consciência de si como base para consciência[93]; 3) Hegel também apresenta a coisa em si como contraditória pois avessa à atividade da razão, do eu: a mediação; 4) Hegel apresenta a coisa em si do ponto de vista empírico – como no caso da certeza sensível e da percepção – e do ponto de vista filosófico – do absoluto – no qual se nota que, a coisa em si do ponto de vista empírico é um imediato atingido por abstração; 4) Concordando com Fichte (ROCKMORE, 2010, p. 19), o objeto cognoscível para Hegel também é uma dinâmica circular que faz com que a realidade independente da razão, o mundo exterior, seja em si e também para o outro (o sujeito cognoscente), ainda que Hegel, recorrendo à realização do conceito, à sua extrusão, dê um passo além nessa unidade entre ser para si e ser para outro.

[93] Fichte fez o mesmo. Cf. ROCKMORE, T. Fichte, german idealism and the thing in itself. In: **Fichte, german idealism and early romanticism.** Amsterdam: Editions Rodopi, 2010, p. 19.

3. A CRÍTICA HEGELIANA À COISA EM SI NA PhG: ABSOLUTO E CONSCIÊNCIA

Hegel já anunciara a tarefa da filosofia nas páginas da sua *Differenzschrift*: construir o absoluto para a consciência. Nisto, já havia coordenadas de qual seria a finalidade da PhG: ser o caminho deste construir. Interessante notar que Hegel, neste caminho, não coloca a finalidade fora da consciência (ele sabe que isto seria pôr o absoluto como *mero positivo*), mas sim como imanente a ela. No que se segue, é apresentado um *Bedürfnis* da PhG (se há meta, há necessidade) e como nisto está envolvido o que pode ser determinante para sublinhar a *recepção crítica da coisa em si* nas páginas da PhG: o horizonte geral da obra. Ao acessar este horizonte geral da obra é possível determinar o *locus* da crítica à coisa em si e seu paradigma.

3.1 Hegel e a reinterpretação especulativa do *Bedürfnis der Vernunft*: apontamentos na *Differenzschrift* e na *Vorrede* à PhG de 1807[1]

O modo com o qual Hegel investiga, analisa e julga a coisa em si é, como foi visto, muito relacionado ao contexto do *Bedürfnis der Vernunft*, pois este é o ponto de inflexão entre as bases da filosofia hegeliana e a filosofia kantiana. Quer dizer, Hegel identifica neste contexto aquilo que, ao mesmo tempo, permite a leitura dogmática da filosofia kantiana e é intrínseco a ela. O resultado é, como visto, que o conceito de coisa em si foi identificado por Hegel com aquela carga de exterioridade frente à razão, um conceito *positivo* na medida em que era heterônomo e não se reconduzia à liberdade da razão. Uma contradição aos olhos de Hegel, para quem a razão é absoluta, desde os tempos bernenses, e não necessita de algo *estrangeiro* a si.

A filosofia kantiana inserira a coisa em si como elemento daquele contexto do *Bedürfnis der Vernunft* – ainda que este termo seja citado pela primeira vez na KrV na introdução à Dialética Transcendental (KrV, A309/ B366) – pois, aos olhos de Hegel, não era suficiente dizer que ela poderia ser pensada – como o negativo da representação e fundamento da sua mera matéria (um fundamento *fora* da representação), como queria o Reinhold do VmV – pois isto é uma determinação, uma mediação. Se a coisa em si tem que ser pensada e tem que ser imediata, Hegel prefere dizer que a oposição na qual a coisa em si está fixada – frente à aparição e, consequentemente, ao *saber* (fenomênico do

[1] Fenomenologia do espírito como aquilo que é o movimento de aparição do absoluto, da verdade, é algo que Hegel reorganiza na *Enzyklopädie*. Também o prefácio à PhG sofre uma alteração significativa entre 1831/1832.

entendimento) – tem como fundamento a ideia de que o nosso (humano) conhecimento é *finito* e por isto, quando a razão pretende conhecer o incondicionado, o acesso a ele é negado. Aquele dualismo entre subjetividade e objetividade, que era para Hegel o padrão de medida da filosofia kantiana, eclipsa o saber absoluto. Entretanto, esta clareza que diz que a objetividade kantiana é subjetiva, pois as determinações do pensamento (porque é nosso humano e finito) embora *constituam* (como determinação do entendimento) o fenômeno, tem entre si e a coisa em si um abismo, esta clareza apenas é textual com o Hegel da *Enzyklopädie* (HEGEL, 1986c, §41 e ss).

Ainda no início da sua formação, os estudos hegelianos do final do período em Berna apontam que já havia o desenvolvimento da crítica ao em si, como aquilo que é *positivo*. Na PhG, isto se traduz como aquilo que é avesso à mediação, à relação: a imediatez. Isto é o que está presente na PhG e que reflete aqueles estudos da época de juventude – ainda que nesta época o interesse não fosse a especulação, mas o campo prático entendido na sua complexidade como prático-moral-teológico (focando a crítica na doutrina dos postulados práticos e suas consequências na religião). Nisto pode haver a aparência de que Hegel se desfaz de todo do contexto do *Bedürfnis der Vernunft*, pois como foi visto, o pano de fundo da crítica à positividade é o *Bedürfnis*. Este não é o caso, como será visto.

Depois, em Frankfurt, a crítica que é nuclear e que atinge a coisa em si diz respeito ao método da filosofia em geral, que neste período era identificada por Hegel com a filosofia kantiana. Hegel parece aglutinar à filosofia um significado negativo de impotência e incapacidade: o conceito filosófico e o método filosófico – a reflexão – são deficitários, na medida em que não conseguem captar o absoluto. A filosofia tem como *modus operandi*, aos olhos de Hegel no final do período em Frankfurt, a oposição e seu império. Quer dizer: sendo o absoluto, nos termos frankfurtianos, ligação da ligação e da não-ligação, amor, vida, nota-se que a estratégia de Hegel era a busca por um conceito "anti-conceitual", um que fosse capaz de exprimir aquela unidade que é o absoluto; uma rota de fuga da reflexão. Para o Hegel de Frankfurt, entretanto, isto não reflete em um conceito filosófico e um método "novos", pois não é a filosofia que capta tal unidade absoluta. Ela é vivida na religião. A religião e sua tarefa revelam a verdadeira potência da razão: a unificação da cisão.

Ainda que possa parecer que o contexto do *Bedürfnis* foi preterido pela crítica ao método e ao conceito filosóficos, Hegel apenas dá um passo a mais nesta crítica ao *Bedürfnis*. Se a reflexão como método filosófico tem sua condição na oposição e fixação

das determinações, Hegel então indica que esta fixação é causa daquela necessidade da razão, a qual ela não conseguia satisfazer por meio da filosofia. Assim, o que sustenta o *Bedürfnis der Vernunft* no centro da filosofia (nesse momento, da kantiana e em geral, pois eram equivalentes) é a reflexão. O desenvolvimento da crítica ao contexto do *Bedürfnis* perpassa a positividade (heteronomia e dogmatismo), a absolutização da razão e a crítica à reflexão, sendo o pilar de uma crítica (incipiente) ao em si, entendido como toda exterioridade que não se relaciona com à atividade da razão.

A coisa em si enquanto elemento de uma oposição fixada e estrategicamente essencial para a filosofia kantiana é severamente atingida por este horizonte que Hegel constrói em Frankfurt: já havia condição de se identificar a coisa em si como um mero em si, marcando a diferença do que é em si e do que é aparecendo para o sujeito (discussão que é central no capítulo dedicado à percepção na PhG). A coisa em si é elemento de uma oposição fixada e, portanto, vazia, pois não tem o absoluto como conteúdo, não o capta; ela é, tanto quanto a doutrina dos postulados práticos, veículo de dogmatismo e heteronomia.

Como já foi visto, a crítica explícita à coisa em si como um conceito dogmático surge apenas no período de Jena, aparecendo pela primeira vez na *Differenzschrift*. Esta crítica é aquela que primeiro tem uma forma filosófica: o que a coloca em voga é o absoluto como *necessidade/meta/interesse/objeto* da filosofia. Ao voltar seus olhos para a especulação, Hegel traz consigo todos os resultados das discussões teológicas, morais e sociopolíticas. Esta assimilação realizada por Hegel não é a despeito do *Bedürfnis der Vernunft*, mas sim por meio dele. A crítica à coisa em si como conceito positivo, dogmático e heterônomo já era latente no horizonte que Hegel arquitetara antes de Jena, ao menos desde os tempos bernenses. Horizonte este que é uma crítica ao *Bedürfnis der Vernunft*.

Até então Hegel criticara severamente o modo com o qual o *Bedürfnis der Vernunft* era central à filosofia – apontando neste contexto o dogmatismo, a heteronomia, a reflexão –, entretanto, no seu primeiro escrito filosófico Hegel cede as coordenadas de uma reinterpretação especulativa deste *Bedürfnis*. Trata-se do tópico dedicado ao *Bedürfnis der Philosophie* presente na *Differenzschrift* (BREZEALE, 2007, p. 108-110)[2] e que tem um espaço na reconstrução da crítica hegeliana à coisa em si.

[2] A sugestão de Breazeale é que o *Bedürfnis der Vernunft* tenha relação com aquilo que Hegel nomeia *Bedürfnis der Philosophie*. Neste texto, Breazeale se concentra principalmente no desenvolvimento e na guinada histórica que a interpretação de Reinhold foi capaz de revestir o *Bedürfnis der Vernunft*: para

O que indica que uma reinterpretação especulativa do *Bedürfnis* está ocorrendo neste tópico não é apenas o uso de conceitos que remetem diretamente ao *Bedürfnis der Vernunft* kantiano (destaca-se o uso do *interesse da razão*, mas também o de *finalidade*), mas também a expansão daquele mesmo horizonte, em uma direção que se pode também denominar especulativa. Na *Differenzschrift*, Hegel assume que o *Bedürfnis der Philosophie* é também a existência da cisão e que, portanto, o *único interesse da razão* é suprimir os opostos fixos da cisão, o que é também tarefa da filosofia (HEGEL, 1986b, p. 19 e 21).

Isto que pode soar como apenas uma sugestão forçada, acaba sendo mais que isto a partir de dois movimentos executados por Hegel na *Differenzschrift*. Um deles é a alusão a luta do entendimento contra a razão. O entendimento também se expande em direção ao absoluto. Contudo, como tem na sua base um discurso condicionado pela oposição e pela finitude (o método reflexivo), ao chegar a uma tal totalidade orgânica, unidade absoluta, o *infinito*, ele só pode compreendê-lo como oposto à multiplicidade, às limitações, ao finito. A razão, por sua vez, eleva-se por cima desta multiplicidade, não porque é avessa à cisão, mas porque reconhece o direito da unidade absoluta, unidade da qual a razão enquanto especulação é manifestação. Nisto, aquela oposição é negada, suprimida, sobrelevada; a multiplicidade das limitações é, com isto unida; entre o conjunto das limitações, o finito, e o absoluto, o infinito, desaparece aquela distância e a totalidade das limitações é compreendida e posta como mera aparição do absoluto. Não há oposição permanente entre infinito e finito como há para o entendimento (HEGEL, 1986b, p. 19 e 21).

Este primeiro movimento coloca em jogo, implicitamente, a atividade da razão que é responsável por dar conta desta união, sobrelevação dos opostos: a especulação. Aos olhos de Hegel na *Differenzschrift*, o entendimento no seu alargar-se ao absoluto não o compreendia especulativamente, pois não dava conta do devir do absoluto, tendo que separar e individualizar cada momento, fazendo com que um não tivesse relação viva, orgânica com o outro. Isto inviabilizava o absoluto enquanto unidade da unidade e da diferença, o que, entretanto, não se verifica na atividade da razão, pois ela não fixa as oposições.

Reinhold, a filosofia kantiana é a única que consegue satisfazer aquela necessidade da razão sobre o conhecimento de Deus e das questões religiosas em geral, necessidade que também é uma necessidade da humanidade e que Reinhold reconhecia em si mesmo. Segue-se e investiga-se o *Bedürfnis der Philosophie* como essa recepção crítica ou, como se nomeia nesta dissertação, reinterpretação especulativa.

O segundo movimento diz respeito à relação entre especulação e reflexão implícita no contexto do *Bedürfnis der Philosophie.* Hegel alude ao fato de que a filosofia começa com ela mesma, mas que quando sua necessidade é expressa na *forma reflexiva*, ela torna-se pressuposto da filosofia. A necessidade da filosofia é compreendida como pressuposto, e por ser também cisão, tem que dar dois pressupostos. Um deles é a *finalidade* (*Ziel*) mesma de todo este contexto do *Bedürfnis der Philosophie*, o único interesse da razão e que não poderia ser alheio aquela atividade sua (a especulação): o absoluto, como ser-sobrelevado das limitações, pois é libertando a consciência das limitações que a razão produz o absoluto. O outro, a saída do absoluto, a consciência da cisão em geral (HEGEL, 1986b, p. 24).

O que é importante sublinhar é que a finalidade do contexto do *Bedürfnis der Philosophie* contém a dinâmica do interesse da razão e a atividade por meio da qual ela produz o absoluto verdadeiro: aquele no qual infinito e finito não são opostos, mas sim relacionam-se organicamente. Nisto há um traço fundamental daquela reinterpretação do *Bedürfnis der Vernunft* que se deseja destacar.

A razão presente na *Differenzschrift* difere daquela da filosofia kantiana – na qual é, aos olhos de Hegel, tratada com entendimento[3], ou é o entendimento com aparência de razão –, pois se contenta em alçar as ideias ao nível de realidade objetiva apenas em um *dever-ser*. No final da KrV, Kant alude que sob a razão repousam reflexões sobre aquilo que é desejável ao nosso estado, aquela conduta que não é baseada em impulsos sensíveis. Por isto, a razão também legisla (e nisto já é prática), cedendo imperativos, leis objetivas da liberdade. Estas leis indicam aquilo que deve acontecer, mesmo que *nunca aconteça* (KrV, A802/ B830; A830/ B831), fazendo com que o absoluto kantiano soçobrasse, aos olhos de Hegel. Para ele, era insuficiente a infinitude transcendental, pois ele visava a efetividade do absoluto. A razão hegeliana é a sua pujante atividade de unificação dos opostos: a especulação. Ela tem como interesse o ser unificado da oposição fundamental, aquela entre infinito e finito, que Hegel apontara como intransponível para a reflexão (isto é, não só para a filosofia kantiana, mas para a jacobiana e a fichteana).

Desta diferença entre aquilo que se considera razão na filosofia de Kant e Hegel, pode-se pensar que a reinterpretação especulativa do *Bedürfnis der Vernunft* possa ter

[3] Cf. HEGEL, G. W. F. *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, In:*_____. **Jenaer Schriften 1801-1807,** p. 321.

nisto sua raiz. Todavia, identificação da razão com a especulação parece ser um movimento simultâneo à reinterpretação hegeliana do *Bedürfnis*.

Bedürfnis der Philosophie é o contexto no qual opera a especulação e sua finalidade, o absoluto; certamente, não tão diferente daquilo que Kant mesmo aponta no que diz respeito ao *Bedürfnis der Vernunft*. A diferença que existe entre ambos é o seu alcance no que diz respeito à efetividade. O *Bedürfnis der Vernunft* conduz à investigação do campo prático e pede aquilo que a razão especulativa (teórica) não lograra: justificar a realidade objetiva das ideias. Se há necessidade da razão, então também há interesse e finalidade (ambos práticos). O interesse da razão é o que a propulsiona para além da experiência (KrV, A796/ B824) e pode ser resumido em três perguntas: "1) o que posso saber?; 2) o que devo fazer?; 3) que me é permitido esperar?" (KrV, B833). Essas perguntas conduzem a uma finalidade última do uso da razão pura (KrV A 798/ B 826; A 800/ B 828; A 804/ B 832), à unidade daquelas ideias da razão, ao sumo bem – mundo moral da razão prática onde há proporcionalidade entre felicidade e a dignidade de ser feliz (KrV, A814/ B842) – como seu fundamento determinante. O horizonte do *Bedürfnis der Vernunft* é, na filosofia kantiana, aquele no qual a razão pretende justificar seu movimento de alçar as suas ideias ao nível de realidade objetiva – como é o caso da ideia de Deus, por exemplo – e que também busca uma efetividade para seu fim supremo[4]. A realização daquele sumo bem, aos olhos de Hegel, é uma tarefa infinita, uma finalidade da razão que ela mesma nunca alcança efetivamente por meio da sua atividade.

O *Bedürfnis der Philosophie* conduz à sobrelevação da oposição fundamental entre infinito e finito. Se há necessidade, há interesse e finalidade. O único interesse da razão é o ser-sobrelevado da oposição e, como se pede à razão que ela por meio de sua atividade produza (em alguma medida) este ser, este é também sua meta. Como a razão constrói o absoluto, há nisto *saber*, pois o absoluto não é um ponto ausente de consciência ou um ser-além dela e, nisto, já há consequências importantes do *Bedürfnis der Philosophie*: o conhecimento alcança o absoluto; o incondicionado não permanece à razão uma identidade abstrata. A razão *realiza* este ser-sobrelevado da oposição durante todas as épocas da *história* e isto Hegel pretende aludir (também) com sua interpretação da história da filosofia presente na *Differenzschrift*. Esta interpretação sustenta, em linhas

[4] Cf. EIDAM, H. 'Das Einzige Faktum Der Reinen Vernunft': Zum Verhältnis von Freiheit Und Sittengesetz in Kants Praktischer Philosophie. In: **Revista Portuguesa de Filosofia 61**, no. 2 (2005): 501–532 e KrV A 808/ B 836, passagem na qual Kant admite que as ideias têm, no uso prático da razão, realidade objetiva; também KrV A 804/B 832; A 816/ B 844 passagens que retratam como o interesse da razão e seu fim supremo estão imbricados no contexto do *Bedürfnis der Vernunft*.

gerais, que a razão realiza a mesma *tarefa* por meio dos diversos sistemas filosóficos que encaram e fluidificam ao seu modo as cisões da época, da cultura (HEGEL, 1986b, p.17). A *tarefa da filosofia* (construir o absoluto para a consciência) é também o horizonte da sua necessidade, refletindo a efetividade do interesse e da meta da razão (o absoluto, o ser-sobrelevado da oposição) na história, por exemplo, por meio da filosofia (mas não apenas por meio dela, como Hegel sustenta na PhG). Então, a direção na qual Hegel amplia o *Bedürfnis der Vernunft,* tornando-o elemento no contexto do *Bedürfnis der Philosophie* (uma reinterpretação especulativa do *Bedürfnis der Vernunft*) é o alcance da efetividade do fim da razão; entenda-se: a manifestação do absoluto; que há na atividade da razão uma aparição do absoluto durante a história nas mais diversas dinâmicas (teorética, prática, social, artística, religiosa etc.)

É apenas na PhG que o absoluto aparece como construído para a consciência. Nela, é apresentado o saber em seu devir, o caminho da consciência até sua verdade última: a ciência enquanto aparição (ciência na forma da ciência é lógica especulativa de 1812), o saber absoluto – elemento da ciência (LABARRIÈRE, 1979, p. 53) – §2.7 (HEGEL, 1986e, p. 592). Esta verdade é encontrada pela consciência primeiro na religião[5], ainda que isto permaneça sendo apenas "para nós", leitores filosofantes da PhG. A coordenada mais importante, tendo em vista aquela reinterpretação especulativa do *Bedürfnis,* aparece no §3 desta *Selbstanzeige der Phänomenologie des Geistes*: "No prefácio, o autor se explica sobre aquilo que lhe parece ser a necessidade da filosofia (*Bedürfnis der Philosophie*) em seu ponto de vista presente (...)" (HEGEL, 1986e, p. 593). Assim, Hegel parece estar apropriando-se sistematicamente do *Bedürfnis*.

A *Vorrede* da PhG é um texto em separado no que diz respeito aos seus próprios problemas de relação com a obra em questão e com o sistema hegeliano[6]. Também, é um texto que sofre uma modificação/correção operada por Hegel em 1831/32 que é considerada substancial (SILVA, 2014, p. 20-28). Concentra-se, entretanto, naquela *Vorrede* ao texto de 1807, precipuamente naquilo que tange à concepção hegeliana da filosofia, partindo de uma estrutura que pode ser identificada neste discurso preliminar à

[5] As coordenadas que Hegel cede nessa Selbstanzeige são estruturais, isto é: retratam a economia geral da obra, podendo ser usada como um fio de leitura especulativo da PhG e para a compreensão da relação entre saber absoluto e o início do Sistema, a lógica. Além disso, sublinha com antecedência aquela assimilação que há entre religião e especulação.

[6] Para um comentário acerca da profundidade e complexidade da relação entre a *Vorrede,* a PhG, e o sistema, cf. SILVA, Manuel Moreira da. Prefácio. *In*: **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Organização Leonardo Alves Vieira e Manuel Moreira da Silva. São Paulo: Loyola, 2014, pp. 17-42.

PhG[7]. Esta estrutura condensa os temas tratados ao longo dos parágrafos: §§1-3, prefácio e discurso filosófico; §§4-7, o verdadeiro e a ciência; §§8-25, a filosofia e seu ponto de vista presente: o absoluto como sujeito; §§26-39, o saber como elemento da *PhG*, a elevação até ele e o papel da negatividade; §§40-57, o problema da verdade na filosofia; §§58-70, filosofia e seu objeto; e §§ 71-72, o papel do indivíduo na ciência[8].

Diante disto, foca-se naquilo que representa o ponto de vista de Hegel – o absoluto como sujeito – com o fim de apontar aquela reinterpretação especulativa do *Bedürfnis*. Esta reinterpretação tem como horizonte a tarefa da fenomenologia do espírito na *Vorrede* e como Hegel a compreende. De um modo geral, a tarefa da PhG é a de ser o acesso exigido pela consciência ao saber absoluto. O caminho de uma fenomenologia do espírito é a passagem da figura menos complexa e imediata, até uma que detenha em si todas as anteriores como momentos seus, da consciência natural à ciência. A tarefa da PhG é ser aquela construção do absoluto para a consciência que era meta da razão na *Differenzschrift*. De fato, para que se tenha a profundidade desta tarefa é necessário um passo a mais em direção ao significado especulativo dela.

A PhG é introdução à ciência, quer dizer ao sistema da lógica de 1812 (ainda que Hegel mude de posição se ela é *a* introdução ou *uma* introdução). Aos olhos de Hegel na *Vorrede* de 1807, esta introdução fazia parte do sistema, sendo uma manifestação sua, um dos seus momentos, que contém seu próprio desenrolar (ainda que Hegel mude de posição quanto à relação entre PhG e sistema). A PhG é, então, a ciência da experiência da consciência, na qual ela é "acompanhada" pela observação do filósofo especulativo; a "certeza" que é observada pela "verdade". Então, pode-se imaginar que Hegel tenha dedicado apenas ao trabalho filosófico introduzir a consciência ao sistema, ser sua escada até o ponto de vista do espírito (onde certeza e verdade são o mesmo). É no caminho da formação e cultivo da consciência até a ciência (isto é, em uma fenomenologia do espírito) que é possível a verificação de que, aos olhos de Hegel, não é apenas o trabalho filosófico o responsável por elevar a consciência ao ponto de vista espiritual. A própria consciência realiza o trabalho de sua formação até a ciência na sua própria história: a história cultural da humanidade (SIEP, 2000, p. 71).

---

[7] Há quem aponte para uma estrutura da *Vorrede*, localizando assim aquela parte sua que diz respeito à concepção hegeliana da filosofia e como Hegel entende a apreensão do verdadeiro na filosofia, o que tem em sua base aquele *Bedürfnis der Philosophie* que também aparece na *Selbstanzeige*. Cf. Op. cit. 17-42; MENESES, Paulo. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**: roteiro. São Paulo: Loyola, 2011, pp. 19, 22-23.

[8] Segue-se com pequenas alterações a estrutura da *Vorrede* oferecida por Meneses. Cf. Idem.

Mas, se a consciência alcança tal ponto de vista, isto se deve ao fato de que ele não é uma exterioridade absoluta ou como um *positivo*, um outro alheio à consciência (isto afetaria a conceitualização do absoluto, tornando-o abstrato), mas imanente (a consciência mais simples é ela também desde o início espírito e seu saber, saber do absoluto). Isto é, o saber absoluto é, "para nós", princípio e finalidade da consciência[9]. Não é difícil notar que o *Bedürfnis der Philosophie* presente na PhG é que a própria consciência se torne cônscia disto que é, no início, apenas "para nós".

Com isto, se a consciência é no início do percurso o que ela é no fim dele (espírito), então é possível sublinhar uma *necessidade* e *finalidade* da tarefa fenomenológica, imanente à consciência que exige um acesso ao absoluto, à ciência do saber. A *finalidade* da consciência é o espírito, que é acessado apenas no caminho da consciência por meio das suas diversas estações – as figuras da PhG (HEGEL, 1986e, p. 72). Como cada momento contribui para o todo e seu resultado – o ponto de vista espiritual, do saber absoluto –, ainda que não o capte totalmente, há uma *necessidade* em cada momento que cumpre aquela *necessidade* de acesso ao absoluto.

É no devir intrínseco à PhG que Hegel resguarda aquela história cultural da consciência, onde ela mesma torna-se cônscia da *necessidade* de acesso ao absoluto, das múltiplas estações que perfazem esta necessidade (sendo elas mesmas necessárias) e da sua *finalidade* como sendo o próprio processo finalístico no qual a consciência do espírito emerge em primeiro lugar (SIEP, 2000, p. 72). Este movimento da consciência ao espírito, da certeza à verdade, continua sendo a tarefa basilar da PhG (SIEP, 2000, p. 66) e o conteúdo do conceito de espírito (SIEP, 2000, p. 79).

Então, a posição de Hegel acerca da relação entre absoluto e consciência não é a de considerá-la uma oposição fixada, como se o absoluto fosse separado da consciência em última instância. Na verdade, esta cisão fixa entre absoluto e consciência era o que Hegel apontava como *positivo* na filosofia de Kant, como impossibilidade de conhecer aquilo que é em si, pondo à razão legisladora apenas um estatuto prático, mas não cognoscitivo (VINCI, 1999, p. 30-33; 45-51). Ao contrário, a tarefa basilar da PhG mostra que a diferença entre os conceitos da subjetividade e o mero em si não é sustentável (SIEP, 2000, p. 70). O conhecimento da dinâmica dos opostos e seu consequente reconhecimento

[9] A leitura feita por Labarrière parte desta constatação do saber absoluto como princípio e método, relacionando algumas referências que a PhG faz da lógica de 1812, principalmente no prefácio e na introdução; e que a lógica de 1812 faz da PhG. Cf. LABARRIÈRE, P. –J. **Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit**. Paris: Aubier-Montaigne, 1979, p.53-60.

(a sobrelevação da oposição, a reconciliação e a sua consequente conceitualização – (HEGEL, 1986e, p. 585)), realizada no seio da própria PhG, é a aparição do absoluto (nas suas diversas facetas) nomeada e compreendida a partir do *conhecimento* do desenvolvimento científico, religioso, moral e da constituição do Estado (destacando o aspecto sociopolítico do saber absoluto) no projeto da cultura humana. O contexto total deste conhecimento da dinâmica e dos opostos é a história (SIEP, 2000, p. 21), a linha histórica da própria formação da consciência, seu devir até a ciência, devir do espírito no seu autodesenvolvimento e na sua tomada de consciência de si.

Diante disto, volta-se àquela tese de Hegel, o absoluto como sujeito, pois este é o *Bedürfnis der Philosophie* ao qual havia referência já na *Selbstanzeige*. Aludindo sobre como à filosofia é pedido uma exposição do absoluto, Hegel também cita que houve o *Bedürfnis* de uma representação do absoluto como sujeito que se resumia na predicação de Deus:

> A necessidade (*das Bedürfnis*) de representar o absoluto como sujeito serviu-se das proposições: Deus é eterno ou a ordem moral do mundo ou o amor etc. Em tais proposições, o verdadeiro só é posto como sujeito diretamente, mas não como o movimento de refletir-se em si mesmo. [...]. De si, tal palavra [Deus] é um som sem sentido, um simples nome; só o predicado diz o que Deus é. O predicado é sua implementação e seu significado; só nesse fim o começo vazio se torna saber efetivo [...] (HEGEL, 1986e, p. 26-27).

Aqui, Hegel indica aquela exposição do absoluto como sujeito, como espírito absoluto, mas que pode ser denominada de abstrata ou vazia, conforme a citação. Tal representação do absoluto como sujeito não leva a cabo aquela circularidade (refletir-se em si mesmo) que Hegel atribuía ao absoluto, pois o predicado de Deus é, neste caso, sua significação alheia de si e que não surge no autodesenvolvimento de Deus. Entender e exprimir o absoluto como sujeito é sublinhar a importância da mediação, do processo de autodesenvolvimento como *modus* da diferença (o devir). A exposição e compreensão hegeliana do absoluto como sujeito pode ser sublinhada fazendo uma contraposição à representação abstrata/vazia do absoluto como sujeito (esta que é feita pela predicação de Deus).

Para tanto, basta recordar que Hegel interpreta sob a lente desta exposição do "absoluto como sujeito" não só a Santíssima Trindade, mas também o movimento de encarnação, morte e ressureição de Cristo como processo de tornar-se outro e (re)conhecer a Si no Outro como Si mesmo (SIEP, 2000, p. 69-70), tornando claro o conhecimento que a religião tem em si mesma do absoluto: o automovimento do conceito

e sua efetivação como espírito (SIEP, 2000, p.69-70). Quer dizer, Deus nesse movimento de autodesenvolvimento é, a nível da PhG, caracterizado de dois modos: 1) "para nós", leitores filosofantes, é a anunciação do conceito ou da conceitualização do absoluto, uma reconciliação totalizante – uma assimilação entre as dimensões teológico-religiosa e especulativa, embora 2) para a consciência engajada na experiência esta unidade especulativa da religião continua sendo apenas em seu coração (Hegel já na *Differenzschrift* aludia para o fato de que o elemento da religião é o sentimento) e na efetividade não passa de cisão, não sendo nada de reconciliado (HEGEL, 1986e, p. 573-574). Note-se que nisto há uma assimilação entre as dimensões teológico-religiosa e a especulativa, a qual é central para a compreensão daquele ponto de vista espiritual que *aparece no saber absoluto*[10] (em verdade, o saber absoluto aponta para aquela assimilação especulativa total, isto é, política e cultural, mas também moral, científica etc.). Eis o que Hegel compreende por captar o absoluto como sujeito (ao menos, ao nível fenomenológico): aquele movimento que exprime o espírito se tornando consciente de si no Outro, que está textualmente exposto no saber absoluto.

Em verdade, desde o desenvolvimento de Hegel nos tempos de juventude há uma atenção crítica ao *Bedürfnis* que permitia, ainda que implicitamente, apontar aquela assimilação (teológico-religiosa e especulativa). Foi assim que se apontou a crítica à positividade da religião cristã como uma crítica ao em si, crítica à exterioridade absoluta frente à razão, que atingia a coisa em si; fazendo do *Bedürfnis* "ponte" entre a dimensão religiosa e a especulativa. Na PhG, o *Bedürfnis der Philosophie* – a exposição do absoluto enquanto sujeito, enquanto movimento de tornar-se outro e refletir-se em si – carrega consigo aquela assimilação entre as mesmas dimensões. Contudo, desta vez, Hegel a faz de forma explícita. O modo do *Bedürfnis* na PhG pede para que a filosofia assimile aquilo que na religião há de absoluto: o seu conteúdo no autodesenvolvimento dele, o espírito absoluto (HEGEL, 1986e, p. 575). Contudo, a forma para este conteúdo é na religião a forma da objetividade, a representação, justamente pelo fato de que a consciência engajada na experiência não efetiva a reconciliação totalizante da religião, que continua sendo apenas "para nós"; ou como Hegel prefere: "O espírito da religião manifesta ainda não ultrapassou sua consciência como tal; - ou, o que é o mesmo – sua consciência de si

[10] É interessante notar, como faz Labarrière, que o saber absoluto é uma forma da consciência em seu caminho rumo a ciência e isto significa que esta figura da consciência (particular, uma figura determinada) contém o mesmo estatuto do espírito (sua universalidade). Isto permite também dizer que o espírito tem consciência da sua aparição no saber absoluto, o ato fundamental da PhG. Cf. LABARRIÈRE, P. –J. **Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit**. Paris: Aubier-Montaigne, 1979, p. 65-75.

efetiva [a reconciliação totalizante efetiva, a igualdade de si no outro] não é o objeto da sua consciência [...]" (HEGEL, 1986e, p. 575).

O *Bedürfnis der Philosophie*, então, pede também para que a forma da representação seja sobrelevada. Para que se possa entender como isto ocorre, tem-se que atentar ao fato de que o ponto de vista espiritual, o saber absoluto é, ele mesmo, uma reconciliação totalizante. Reconciliação de qual oposição? Daquela entre a *reconciliação religiosa* da consciência e da consciência de si e a *reconciliação efetiva* da consciência e da consciência de si. Esta reconciliação das reconciliações é meta da consciência na PhG (HEGEL, 1986e, p. 74), *Bedürfnis der Philosophie* e, em alguma medida, *Aufgabe* tanto do trabalho filosófico como da consciência em sua formação cultural.

Esta reconciliação do saber absoluto é caracterizada, em geral, 1) por sobrelevar a representação (que ainda mantinha um ser além, um positivo, no seio da religião) na forma do reconhecimento – o caminho concreto que leva Hegel ao conceito de espírito (HEGEL, 1986e, p. 145) ao lado daquele caminho religioso –, que na PhG aparece com uma tratativa própria[11]; 2) por manter todo o autodesenvolvimento do espírito em suas determinações, quer dizer, pelo fato de que o espírito é o movimento de tornar-se outro e reconhecer a si nele, cada figura da PhG é um momento da verdade, do próprio espírito. Isto é, o saber absoluto opera uma sobrelevação na qual as diferentes figuras funcionam efetivamente como diferenças, como campos de tensão de uma totalidade articulada em si mesma (LABARRIÈRE, 1979, p. 73-75). Eis o conceito absoluto: totalidade organizada por meio de tensão nela mesma estruturadas e articuladas. Eis o que se pode chamar de *especulativo* e que é "pedra de toque" de toda a PhG (LABARRIÈRE, 1979, p. 73-75).

Com isto, do ponto de vista do absoluto, não há oposição entre a estrutura do pensamento sobre a realidade e a realidade mesma. Se a estrutura do pensamento é denominada conceito e é o objeto em si, a realidade é denominada objeto para outro; do ponto de vista do absoluto, fica patente que *ser em si e ser para um outro* são o *mesmo*. Diante disto, já é possível notar o despontar de como a compreensão do *Bedürfnis der Philosophie* no seio da PhG é um embargo à coisa em si. A coisa meramente em si é, do ponto de vista de um entendimento percebente, apenas a identidade vazia, sem

[11] Em última análise, o reconhecimento é o sim da reconciliação (o perdão) entre dois eus opostos (a boa consciência e a má consciência), no qual o Eu expande-se em dualidade, em diferença, permanecendo, entretanto, igual a si mesmo (Eu que Nós, Nós que é Eu – ou espírito). Cf. HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes., *In:*_____. **Hegels Werke.** Frankfurt: Suhrkamp, 1986, Band III, p. 494.

determinação, que exclui de si toda a diferença; mas enquanto objeto da especulação, a coisa em si é aquela unidade que contém a diferença em si – o infinito (LABARRIÈRE, 1979, p. 73-75[12], ainda que apenas em si. Isto pois aquilo que é pensado racionalmente – as ideias, os conceitos da subjetividade e, pode-se dizer, o em si em geral e, com isso, a coisa em si – pode ter no conhecimento empírico sua explicação e momento de seu aparecimento (SIEP, 2000, p. 66).

Em linhas gerais, o embargo interposto à coisa em si na PhG é a necessidade dela de permanecer *meramente* em si, de ser oposta àquilo que aparece (de não se [re]conhecer em seu outro). *O Bedürfnis der Philosophie* na PhG pode ser resumido como um pedido para que a aparência seja um momento de desenvolvimento da essência, que se torna outro (a aparência) e retorna a si; um pedido para que o em si se *atualize* no para-si; um pedido pela sua meta, o saber absoluto (VINCI, 1999, p. 65). Isto a reconciliação e a totalidade dele operam.

De fato, a dinâmica do *Bedürfnis* na PhG não é radicalmente diferente daquele *Bedürfnis der Philosophie* da *Differenzschrift*, pois ainda se trata do absoluto, da saída que a consciência fez dele e da necessidade de acessá-lo, construí-lo. Também, não é totalmente outro daquele *Bedürfnis der Vernunft.* A diferença é a execução daquela tarefa da razão da *Differenzschrift* a qual, ali, era meramente anunciada: a construção do absoluto para a consciência. Isto pois a fenomenologia do espírito é também aquele acesso efetivo da consciência ao absoluto – e nisto "difere" (é uma reinterpretação) do *Bedürfnis der Vernunft* –, o qual é construído pela negação e mediação entre as figuras do espírito[13].

[12] A obra de Labarrière tem a estratégia de considerar o absoluto além de método, princípio da PhG. Isto permite que a interpretação apresentar a complexidade do saber absoluto como ponto de partida e ponto de chegada da PhG (cf. Labarrière, p. 65-86).

[13] Esta mediação e negação estão correlacionadas. A negação da igualdade entre e certeza e verdade de uma determinada figura da PhG realizada pela própria consciência, enseja que aquilo que era sua verdade, porém lhe escapava (o em si), esteja contido no significado do termo objeto que é dado pela construção da próxima figura, somado às suas próprias dificuldades entre a sua certeza e sua verdade. Isto é uma mediação entre uma forma anterior e a sua próxima forma, que, entretanto, é percebida apenas "por nós", leitores filosofantes da PhG que tem o trabalho de justificar essa mediação. A justificativa tem início justamente na negatividade da consciência, sua capacidade de duvidar da igualdade entre sua certeza e sua verdade (ceticismo, que, no entanto resulta em algo). Isto é, na experiencia da consciência, ela mesma nega aquela igualdade entre certeza e verdade para si. Assim a certeza sensível afirma saber do imediato, mas na experiência deste saber toma consciência que, de fato, não sabe sobre ele, mas sim sobre o universal (um negativo mediatizado). Desta negação, o conhecimento do universal é o positivo, que entretanto só é a certeza da *percepção*, a próxima figura da consciência. "Nós" sabemos que a coisa da percepção é também um universal sensível devido ao fato de ser resultado da negação da certeza sensível; mas, para a consciência engajada na experiência toda significação do objeto construída por cada figura surge como um achado, como algo estritamente novo e que não é resultado e momento de um devir. Esta argumentação é um entrecruzamento dos argumentos de Labarrière, Siep e Vinci nos seus comentários já citados.

Encontra-se, aqui, o pilar geral da crítica hegeliana à coisa em si na PhG. Como é possível notar, trata-se de uma incompatibilidade metodológica e filosófica: a filosofia hegeliana almeja (tem como meta) o absoluto, o ser-sobrelevado da oposição (e isto está anunciado no *Bedürfnis* presente na PhG, que apenas tem sua satisfação no saber absoluto) e o *alcança* por intermédio da *dialética especulativa*. Assim, a oposição é apenas momento da dinâmica viva do absoluto consigo mesmo (unidade concreta), da dinâmica entre a *consciência de si do absoluto* (da sua igualdade consigo mesmo na diferença) e ela como *objeto* para a *consciência* (a dinâmica do absoluto consigo fixada, aparecendo como um ser para a consciência em geral, isto é, em quaisquer das figuras). A coisa em si é, entretanto, elemento de uma oposição fixada.

Tendo em mente a recepção crítica da coisa em si que Hegel opera na PhG, pode-se esperar que esta obra tem que dar conta de mostrar o processo dialético-especulativo no qual a oposição entre coisa em si e fenômeno é *sobrelevada*, fazendo com que ambos sejam uma unidade especulativa (quer dizer, sem abolir a oposição). Como Hegel compreende aquela oposição e realiza a sua unidade especulativa se encontra na primeira seção da PhG: "A. *Bewusstsein* (Consciência)". A justificativa para tanto, será vista a seguir.

No momento basta notar que se a tarefa da PhG é mostrar que a oposição entre os conceitos da subjetividade e o em si não se sustenta (isto é: que a certeza é igual a verdade, que as determinações do pensamento e a coisa mesma ou em si são o mesmo), é possível indicar que na recepção crítica da coisa em si, a tarefa da PhG é, em particular, mostrar que a oposição entre fenômeno (o que é para outro) e coisa em si (o que é em si) não se sustenta. No que se segue, há uma breve incursão acerca do absoluto enquanto fundação da estrutura da PhG, baseando-se principalmente na sua *Einleitung*. Mais adiante, é sublinhada a recepção crítica da coisa em si nesta obra de Hegel.

3.1.2 Apontamentos gerais sobre a *Einleitung* à PhG: o saber absoluto e estrutura da PhG

A PhG tem uma estrutura que permite, como já foi apontado em alguma medida, que as figuras nela contida sejam de uma ordem necessária. Esta necessidade reside no fato de que na relação de uma figura com outra, a mais complexa contém em si o resultado da dialética daquela figura que a antecedeu; isto é: o novo objeto configurado no horizonte de uma figura é (também) resultado da experiência da figura anterior. A estratégia de Hegel é, como foi sublinhado, a de mostrar que saber efetivo é saber do absoluto, pois ele é desde sempre presente no saber. Então, como é que a PhG pode conter várias figuras do

espírito, que passam de uma à outra? A tese de Hegel é que apenas no saber absoluto o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito (HEGEL, 1986e, p. 74). Esta correspondência não é tanto uma teoria da verdade, mas sim o movimento do próprio verdadeiro, o absoluto. Isto implica que, nas demais figuras, não há tal correspondência, pois há uma cisão entre saber e objeto, entre certeza e verdade. Implica, também, aquela negatividade da consciência (a dúvida que tem que sua certeza corresponde à sua verdade), a força motora que a leva até a experiência e que a faz constatar tal cisão – ainda que a consciência engajada na experiência se esqueça disto, "nós" rememoramos.

Quer dizer, aquela *mediação* que há entre as figuras permanece sendo apenas "para nós". O que se tem é um "trabalho do negativo"[14]: a consciência sabe algo e este algo é seu objeto, considerado por ela essência, o em si (primeiro objeto); entretanto, é também o em si para a consciência (segundo objeto); nisto a ambiguidade que Hegel aponta no verdadeiro, o duplo objeto que a consciência tem: o em si e o em si para ela. Com efeito, aquilo que é o em si para ela é o seu saber do em si, do primeiro objeto. Há nisto uma mudança do objeto, o objeto deixa de ser em si e é apenas o em si para a consciência; uma distância entre objeto e saber do objeto. Hegel sublinha: *o ser para ela (para a consciência) do em si é o verdadeiro* (o saber do em si), que contudo aponta *que a consciência é a essência ou é o seu próprio objeto* (HEGEL, 1986e, p. 575 e ss). Esta constatação na experiência da consciência que é por ela sempre esquecida é o que permanece rememorada por "nós". Ainda que faça esta constatação, para a consciência experienciadora, tal constatação é para ela seu fim (literalmente, tanto sua meta, quanto seu desvanecer).

Reforça-se: seu desvanecer é, "para nós", um sobrelevar, que pode ser identificado como sintoma no próximo passo do caminho fenomenológico. "Nós sabemos" que a cada nova figura, há uma rede de significações, na qual o objeto está e na qual única e exclusivamente – ainda que por um momento – o objeto pode ser compreendido. Entretanto, este objeto que se pode nomear novo, que surge por meio desta nova figura, é também (*não apenas*) o em si que é para a consciência que a antecedeu, a verdade desta figura. Este caminho até a verdade última é, portanto, um caminho desesperador, no qual a consciência ao fazer a experiência, constata o abismo entre seu objeto e seu saber dele (HEGEL, 1986e, p. 78-79).

[14] Este é o título do comentário de José Henrique Santos à PhG.

Neste movimento que tem como meta o absoluto, fica implícito, mais uma vez, aquele *Bedürfnis der Philosophie*: o pedido para uma unidade entre aparência e essência, para uma *Umkehrung des Bewußtseins selbst* (reversão da consciência mesma). Em outras palavras, para que se possa compreender a realidade efetiva como espírito – quer dizer, como explicação do significado dos conceitos na realidade, satisfazendo o *Bedürfnis* – é necessário que a consciência natural "vire de ponta cabeça". Isto pois seu paradigma de verdade é a diferença intransponível entre consciência e objeto, saber e em si. Aquele *Bedürfnis* pede justamente para que esta diferença seja sobrelevada. Em verdade, esta diferença é manifesta em cada figura do espírito e cada qual contém um conteúdo desta diferença (HEGEL, 1986e, p. 78-79)[15].

Diante disto, pode-se notar, mais uma vez, aquela satisfação do *Bedürfnis* (o saber absoluto):

> A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará da sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e é que [apenas] como outro. [Neste ponto] a aparência é igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência [a de ser espírito], a consciência mesma designará a natureza do saber absoluto (HEGEL, 1986e, p. 80-81).

De fato, lida sob esta lente, a introdução da PhG parece indicar que sua estrutura é determinada pela sua finalidade, o saber absoluto (VERRA, 1999, p. 3-17)[16], no nível onde aparência é essência e vice-versa. Ora, se é assim, a PhG pode ser lida retroativamente: ao invés de se partir da estrutura para encontrar o método e sua fundação sempre ali já postos – como horizonte no qual acontece a experiência da consciência – o ponto de partida é o próprio absoluto (como ele poderia ser meta se já não estivesse desde sempre presente?[17]), pois assim a diferença entre objeto e saber, em si e para si, essência e aparência podem ser determinadas de início, ao menos em geral. Quer dizer: ter as coordenadas básicas da experiência da consciência, "antes" da experiência de fato.

Alguém pode sugerir que isto não é possível, pois a consciência "chega" no saber absoluto apenas no "final" do seu percurso e que, assim, não faz sentido esperar que este

---

[15] Também SIEP, L. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes.** Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes", Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 70-71 e 77.

[16] Verra sublinha que a PhG na sua função crítica é um desenvolvimento que macula qualquer metodologia pressuposta. Entretanto, parece reconhecer que na PhG não há aquele saber especulativo que marca a lógica de 1812. Ainda assim, o método da PhG é a dialética especulativa do conceito. Labarrière alude, em seu comentário já citado, que o saber absoluto é como que o significante de toda a experiência da consciência.

[17] Uso uma paráfrase da pergunta de Hegel na *Differenzschrift* (HEGEL, 1986b, p. 24).

"final" possa ser o *princípio* do percurso. Entretanto, Hegel faz questão de sugerir o contrário não só na *Differenzschrift* como na PhG. Em especial nesta última, pois "para nós" o saber absoluto é a verdade desde o início da experiência da consciência; isto é dizer que aquela rememoração totalizante que aparece no seio do saber absoluto – que é o momento no qual Hegel retoma as figuras da consciência, com o fim de mostrar que no saber absoluto a consciência lida com a totalidade das determinações do seu objeto (HEGEL, 1986e, p. 575-582) – é, "para nós", sempre presente[18].

Consequente é, então, a estratégia que começa pelas coordenadas que o saber absoluto pode oferecer acerca da seção A da PhG[19], pois ali tem de haver ao menos o resultado elementar desta seção: sua verdade, a qual a consciência (seja certeza sensível, percepção ou entendimento) na sua experiência descobre como algo além dela mesma. Então, é prudente guiar-se também pelo início da "seção B. *Selbstbewusstsein* (consciência de si)", pois ali o objeto imediato é, "para nós", resultado da consciência e seu devir (literalmente, da experiência da consciência na seção A.). No final das contas, ambos (saber absoluto e consciência de si) contribuem pois expressam (a consciência de si, em alguma medida, o saber absoluto, como verdade última) a verdade da consciência natural. É por meio desta estratégia que, ao que parece, o próprio Hegel pôde encontrar um *locus* para sua crítica à *coisa* em si. Como isto é possível, aponta-se a seguir.

---

[18] Que isto é, portanto, desde o início um embargo à coisa em si e, em linhas gerais, porque, já foi dito. O saber absoluto é a *realização/aparição* do conceito absoluto, no qual ainda se permanece igual, mesmo na realização. Isto é: não há diferença absoluta, pois a diferença mesma é a vida do absoluto, que contém tudo que há de efetivo, toda a realidade concreta. Isto é um embargo ao em si em geral (afetando a coisa em si, de um modo localizado na estrutura da obra). Há, aqui, dois pontos a serem sublinhados. 1) Há uma circularidade interna à PhG que tem no saber absoluto seu centro. Este é o nervo central da estratégia que se adota para comentar a seção A; 2) entre a PhG e a lógica de 1812 há uma circularidade, na medida em que a PhG pressupõe a lógica, que de alguma maneira está implícita na consciência da experiência. A lógica de 1812 pressupõe a PhG, na medida em que o sujeito finito, a consciência engajada na experiência, tem que aprender a questionar o direito da absoluta oposição entre saber e ser. Para um recente levantamento do estado da arte desta discussão cf. ORSINI, F. The problem of circularity between the Phenomenology of Spirit and the Science of Logic. In: **Studia Hegeliana**, v. 7, p. 37-57, 2021; sobre a diferença como realização do absoluto, cf. HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes., *In:*_____. **Hegels Werke.** Frankfurt: Suhrkamp, 1986, Band III, p. 582.

[19] Esta é também a estratégia de Labarrière, cf. LABARRIÈRE, P. –J. **Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit**. Paris: Aubier-Montaigne, 1979. Destaca-se que é a estratégia de Hyppolite, na medida em que ele considera a seção da consciência a formação fenomenológica do conceito absoluto, momento no qual há o despontar daquele movimento especulativo que pode ser identificado na primeira passagem entre seções da obra de Hegel (da consciência a consciência de si). Cf. HYPPOLITE, J. **Genèse et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel**. Paris: éditions Aubier-Montaigne, 1946, p. 93-94, nas quais se condensam esta exposição de estratégia de Hyppolite.

3.2 A recepção crítica da coisa em si na PhG: estratégia e apresentação

Seguindo o que foi indicado, volta-se ao saber absoluto e à consciência de si para que se possa melhor determinar a estrutura geral da seção A da PhG. Isto constituirá não somente estratégia fundamental com a qual a recepção crítica da coisa em si poderá ser abordada e comentada, como também uma justificativa desta estratégia. Afinal, parece que o próprio Hegel assume que esta é sua estratégia, sempre que na sua PhG se usa as expressões "para nós", "nós", "nós sabemos" etc. A estratégia, como já foi adiantado, é começar a análise da seção A da PhG pelo nível do saber absoluto e, em seguida, por meio da seção B.

Primeiro, o saber absoluto. Já foi dito como esta figura do espírito é princípio, determinante da estrutura, finalidade e necessidade da filosofia na PhG. Ele é a verdade última e começar por ele não é adiantar, postular algo exterior, mas sim fazer uma pergunta. Explica-se. Se o *filósofo especulativo* ("nós") sempre já sabe a verdade, então enquanto ele acompanha a consciência no calvário da sua experiência ele já está nela (na verdade ou no verdadeiro[20]). Perguntar ao saber absoluto acerca da seção A da PhG é o mesmo que perguntar ao filósofo especulativo sobre a verdade da consciência nas suas mais diversas figuras (a certeza sensível, a percepção e o entendimento) e na sua totalidade.

Diante desta pergunta, tem-se a seguinte resposta no saber absoluto. O saber absoluto é o ponto onde a consciência apreende o objeto na totalidade de suas determinações, ele sendo assim *essência espiritual* – quer dizer, o objeto ele mesmo é movimento entre suas determinações, cada determinação singular sua é apreendida como Si, como unidade que permanece igual a si na diferença. Basicamente, isto tem como consequência ressaltada aquilo que, de alguma maneira, anteriormente já foi apontado: "para nós" há um vir a ser do objeto novo, um devir do qual ele se apresenta como resultado. Este resultado, "para nós", contém o movimento total até então. Consequentemente, o objeto como essência espiritual é a unidade de todas as determinações (aqueles paradigmas nos quais o termo objeto pode ser compreendido). Assim, ele é também: por um lado, o imediato que corresponde à certeza sensível; o tornar-se outro (a determinidade), a coisa (uma e múltipla) da percepção ou é essência;

[20] De fato, como já foi apontado, a consciência também está desde sua forma mais elementar na verdade, no verdadeiro – isto é, ela é desde sempre espírito. Entretanto, o fato de que a consciência está desde o início no verdadeiro permanece sendo "para nós".

ou como universal, que corresponde ao entendimento (HEGEL, 1986e, p. 576). Tem-se então os paradigmas individualizados que constituem a seção A.

O que se pode sublinhar é aquela mediação entre os paradigmas mesmos: do imediato à coisa, da coisa ao universal. O conteúdo deste devir é apresentado na própria experiência da consciência e, contudo, aqui se trata da estratégia para comentar esta experiência.

Isto pode soar um tanto formal, abstrato, anti-hegeliano. Entretanto, a estratégia está partindo do saber absoluto, nível que forma e conteúdo são o mesmo. Consequentemente, o que o saber absoluto pode oferecer: a verdade da experiência da certeza do isto (do imediato) é a coisa; portanto, a verdade da certeza sensível, a percepção; a verdade da experiência da certeza da coisa é o universal; portanto, a verdade da percepção, o entendimento.

O interessante é notar que ainda não foi dito qual é a verdade da consciência, isto é, qual é a verdade de toda a seção A da PhG. Tratou-se apenas da verdade nas mais diversas figuras. Qual é, então, a verdade da seção A da PhG? "Para nós", esta verdade é, na imediatez do seu resultado, aquela figura que sucede a seção A, *a consciência de si* (seção B). Nela, Hegel sublinha como a consciência (toda a experiência da seção A da PhG) "perde-se" na verdade:

> Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo *outro* que ela mesma. Mas o conceito desse verdadeiro desvanece na experiência [que a consciência faz] dele O objeto se mostra, antes, não ser em verdade como era imediatamente em si: o ser da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois esse em si se revela uma maneira como o objeto é somente para um outro. O conceito do objeto se sobreleva no objeto efetivo; a primeira representação imediata se sobreleva na experiência, e a certeza vem a perder-se na verdade [...] (HEGEL, 1986e, p. 137).

Desta citação, tem-se que a verdade da consciência – isto é, o paradigma particular sob qual a consciência (seção A da PhG) se desenvolve – é a *alteridade*[21]. O objeto é *para a consciência* um outro em absoluto, esta é sua certeza. Nisto, ela nunca apreende o objeto como Si; também não o faz consigo mesma. Contudo, na experiência que ela mesma faz, constata-se que o objeto não é este outro:

[21] Cf. VINCI, Paolo. "**Conscienza infelice" e "anima bela"**: Commentario dela Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Napoli: Guerini e associati, 1999, p. 87.

> Surgiu porém agora [na verdade da consciência, na consciência de si] o que não emergia nas relações anteriores, a saber: uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro. Sem dúvida, a consciência é também nisso um ser outro, isto é: a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não diferente (HEGEL, 1986e, p. 137).

A verdade da consciência e a consciência de si. Quando a consciência encontra seu verdadeiro paradigma, a distinção/diferenciação que é ao mesmo tempo um não diferente, ela desvanece, transmuda-se, é sobrelevada. Assim, "nós" estamos em pose do paradigma particular da consciência enquanto certeza sua – a alteridade do objeto; dos seus paradigmas singulares – o imediato da certeza sensível, a coisa da percepção, a força enquanto universal do entendimento; da sua verdade primeira: a igualdade na diferença da consciência de si; bem como da sua meta: o saber absoluto.

A estratégia consiste em, ao acompanhar a consciência em seu caminho, ressaltar a "nossa" perspectiva, como aquela que está na posse do saber acerca da verdade da consciência – o saber absoluto como verdade última e a consciência de si como verdade imediata ou resultado –, bem como das suas figuras *em espécie*. Isto permite dizer o que "para nós" está presente desde o início é exatamente o que a consciência na sua experiencia descobre. *A estratégia é a circularidade do saber absoluto.*

3.2.1 Apresentação da certeza sensível: a certeza do imediato

Naquilo que diz respeito à recepção crítica da coisa em si realizada na PhG, é amplamente reconhecida a tese de que esta recepção se condensa no capítulo destinado à *percepção*, somando-se com algumas passagens do terceiro capítulo, relativo ao *entendimento*[22]. A justificativa para tanto é: 1) na economia geral da PhG, é a *consciência percebente* que possui como objeto a *coisa* e, com isso, o campo de validade do conceito de *coisa em si* – enquanto ser-para-si do objeto da percepção – parece ser delimitado; 2) historicamente, Hegel identifica a coisa em si como produto do dualismo e do formalismo na filosofia kantiana, a qual é igualada ao espírito da consciência percebente[23]. Como é

[22] Nesta dissertação, não é creditado à figura do entendimento o *locus* da crítica à coisa em si. Como será apontado adiante, o objeto do entendimento é de todo e intrinsicamente mediado e isto faz com que a coisa em si, enquanto imediata, não tenha um campo válido. O entendimento enquanto figura não é mais obcecado pela coisa em si. Para uma interpretação diferente, que assume algumas passagens do entendimento como centrais para a crítica à coisa em si cf. BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 138-141.

[23] Neste sentido, cf. HYPPOLITE, J. **Genèse et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel**. Paris: éditions Aubier-Montaigne, 1946, p. 101; BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de

justamente isto que é almejado neste trabalho, a apresentação da certeza sensível poderia ser excluída, pois Kant seria o interlocutor de Hegel principalmente na segunda figura da consciência, a percepção.

Entretanto, na inquirição acerca da crítica hegeliana à coisa em si, a crítica ao imediato – presente no primeiro capítulo da PhG – é de extrema importância, na medida em que é uma averiguação na dimensão da certeza sensível. Isto é: ao duvidar da dimensão da verdade da certeza sensível, a crítica de Hegel pode permitir a construção de um horizonte de significação da (e para a) razão (por meio de sua atividade: a mediação). Isto faz com que o absolutamente imediato, independente da atividade da razão, soçobre em algo *não referível*, que ao ser indicado já não é o que era para ser; e isto atinge a coisa em si justamente na sua absoluta independência frente à razão (sua nota característica fundamental)[24]. Para tanto, é necessário sublinhar como Hegel considera a imediatez (*Unmittelbarkeit*) como a nota característica fundamental da coisa em si, apontando para os traços gerais da crítica ao saber imediato realizada e sublinhando, por fim, como a crítica ao visado pode ser compreendida como crítica à coisa em si.

3.2.1.1 A imediatez do objeto da certeza sensível como nota característica fundamental da coisa em si: um coincidir crítico

No primeiro capítulo da PhG, Hegel se debruça sobre aquela consciência que é a mais simples, natural. O saber desta consciência é, como ela, simples. Naquilo que diz respeito ao horizonte desta consciência e que tem relação com a coisa em si, Hegel parece apontar uma direção no início de sua exposição, quando aponta para o *modo* com o qual se deve *proceder* ao se ter por objeto esta consciência:

> O saber, aquele que primeiro ou de imediato é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão aquele, o qual é ele mesmo saber imediato, saber do imediato ou do existente (*Seienden*). Nós temos que nos comportar também de

Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 138-141; HEGEL, G. W. F. Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, *Jacobische und Fichtesche Philosophie, In:*_____. **Jenaer Schriften 1801-1807,** p. 309-310; Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft im Grundrisse: dritte teil (Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen). In: **Hegels Werke.** Frankfurt: Suhrkamp, 1986, Band X, § 420, p. 208-209; Texte zur philophischen Pröpadeutik. In: **Hegels Werke.** Frankfurt: Suhrkamp, 1986, Band IV, §14, p. 114-115.

[24] Ainda que contra esta absoluta independência da coisa em si possa se levantar a possibilidade de pensá-la, Hegel parece estar mais perto de Fichte do que de Kant ou Reinhold; quer dizer: se a coisa em si fosse pensável, seria possível à razão uma relação com ela. Hegel, na primeira figura da consciência – a certeza sensível – acrescenta: o pensamento sobre algo já é uma marca da mediação. Então, em última análise, Hegel parece assimilar independência absoluta e imediatez. Desta forma, a crítica ao imediato pode ser uma crítica à coisa em si.

> modo indeterminado ou receptivo, portanto nada alterar, como ele se apresenta, e afastar do apreender o conceituar (HEGEL, 1986e, p. 82).

Desta citação, tem-se que o paradigma na tratativa da certeza sensível é a receptividade ou passividade, pois ela mesma comporta-se de tal modo passivo. Consequentemente, é afastando o conceituar que se compreende a certeza sensível e seu objeto, ambos em sua essência. Hegel ainda qualifica a certeza sensível como aquela que aparece como a mais rica das verdades, pois o objeto está diante dela em sua completude (imediata) (HEGEL, 1986e, p. 82). Nisto reside o traço fundamental da certeza sensível: nada nela é objeto de juízo, ideias ou qualquer representação que permita mediar sua relação com o objeto. É justamente isto que, "para nós", a certeza sensível rejeita desde o início: a mediação. Justamente na ausência da mediação que a certeza sensível tem a pedra de toque da sua certeza. Contra esta pretensão de conhecer completamente e imediatamente que Hegel explicita, no primeiro capítulo da PhG, as contradições imanentes desta consciência.

Pontualmente, a estratégia para esta explicitação é justamente questionar a validade da "crença" que se tem na sensibilidade imediata ou no direito que a intuição sensível arroga a si na constituição do seu primado frente ao conhecimento. Isto quer dizer: duvidar da possibilidade de uma referência à sensibilidade imediata como pilar do conhecimento ou ainda o movimento da certeza sensível de pôr esta dúvida a si. Por isso, ainda que se apresente como a verdade mais rica, a certeza sensível é aquela mais pobre ("para nós"), pois, na sua tentativa de referir-se ao sensível imediato "Ela diz disso, que ela sabe, apenas como: isto é; e sua verdade contém tão só o ser da coisa [...]" (HEGEL, 1986e, p. 82); seu paradigma é apenas o puro ser, a simples *imediatez* (HEGEL, 1986e, p. 83). Daí o fato de a relação entre eu e objeto na certeza sensível ser tão imediata: a certeza sensível não está autorizada a dizer seu objeto, pois se assim o fizesse, estaria pondo nele uma atividade sua, mediando-o. Isto desautorizaria aquela sua pedra de toque, seu paradigma, acerca da verdade.

A imediatez traduz, então, dois pontos centrais: 1) *da perspectiva da consciência natural*, da certeza sensível, ela é central, pois esta é a medida da verdade dada sem interferência (atividade de mediação da razão); 2) *da "nossa" perspectiva*, o fato de que a certeza sensível apenas *visa* o objeto, pois este é *imediato* e é apenas passivelmente sentido nesta sua completude inefável. A verdade é *ocasionalmente* sentida aqui e agora (VIEIRA, 2014, p. 67). Na sua radicalidade, a imediatez é, "para nós" o *fixismo* (LABARRIÈRE, 1979, p. 93) totalmente avesso à mediação e que acaba por empobrecer

a verdade da certeza sensível, já que seu objeto não é dito nas suas mais múltiplas qualidades. Ao contrário, ele resta puramente indeterminado, pois qualquer referência a ele pressupõe esquemas conceituais que não são imediatamente intuídos com ele (estão para além do ser imediato).

Neste ponto, é importante notar que a certeza sensível é como uma "regra de leitura do mundo"[25] que assume a verdade deste como sendo a imediatez, indeterminação, fixação, seja do objeto, seja do eu ou ainda na relação imediata e fixada de ambos (ainda que a filosofia tenha como *Aufgabe* a sobrelevação da certeza sensível, na apresentação de uma escapatória dela para ela mesma) que – ao contrário dos conceitos, juízos, representações etc. – *não distorce a realidade*, a qual é agarrada imediatamente e na sua completude na intuição sensível. Nisto a coisa em si está relacionada, ao menos sob uma perspectiva. Quando ela é vista sob a perspectiva empírica, da vida, a mais natural – como é aquela da certeza sensível – a coisa em si coincide com o *dado bruto*, pronto e sem intervenção alguma da razão, imediato, pois independente[26].

Quando se atenta para a crítica que Hegel havia feito à coisa em si, anota-se tal conceito como marcado por sua carga de exterioridade radical[27], dogmático e heterônomo, na medida em que é avesso à atividade da razão. Desde que Hegel identificara a filosofia com a especulação (na *Differenzschrift*), à filosofia cabe a tarefa de escapar à fixação da oposição, construindo o absoluto para a consciência (HEGEL, 1986b, p. 25)[28] e, diante disto, à coisa em si caberia a crítica de ser elemento de uma oposição fixada, forma vazia da oposição, etc. Na PhG, ao criticar a imediatez como ausência de mediação e como horizonte constituinte de uma verdade dada como pronta à consciência, Hegel critica também (ainda que indiretamente) a coisa em si como aquele

---

[25] A expressão é de Labarrière. Cf. LABARRIÈRE, P. –J. **Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit**. Paris: Aubier-Montaigne, 1979, p. 94.

[26] Hegel pensa mais em Jacobi e na sua "crença" no primado da intuição sensível. Contudo, pode atingir Kant indiretamente, na medida em que há uma leitura de Kant que iguala a coisa em si com o objeto responsável pela afecção. Hegel já tinha criticado tal leitura de Kant em GuW, apontando como a dinâmica da afecção, caso ela seja posta para fora do campo de significação da razão, é totalmente indeterminável, porém ainda assim *admitida*. Com relação a isto, cf. primeiro capítulo desta dissertação.

[27] Quando Hegel analisara a *positividade*, entreviu como *positivo* o conceito que se caracterizava por ser como que um resto exterior à razão. Cf. DILTHEY, W. **Hegel y el idealism**, tradução e epílogo de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 30-31; BOURGEOIS, B. **La pensée politique de Hegel.** Paris : Presses Universitaires de France, 1969, p. 45-47 ; HEGEL, G. W. F. Die Positivität der christlichen Religion, *In:* _____. **Frühe Schriften I**, p. 109-125. Quanto à crítica ao conceito de coisa em si como dogmático: HEGEL, G. W. F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, *In:*_____. **Jenaer Schriften 1801-1807,** p. 9-10.

[28] "O absoluto deve ser construído para a consciência, tal é a *tarefa* da filosofia; porém, como tanto a produção quanto os produtos da reflexão são apenas limitações, há nisso uma contradição. O absoluto deve ser refletido, posto; a partir daí, porém, ele não é posto, mas sobrelevado, pois enquanto posto, ele é limitado."

algo absolutamente independente da razão e que ainda assim funcionaria como elemento constituinte – ao menos em alguma medida, *como fundamento da mera matéria* – do saber da razão.

Em outras palavras: a coisa em si coincide com o isto sensível imediato (singular, objeto da certeza sensível) e indeterminável por meio da imediatez, como razão de referência entre ambos. A imediatez da coisa em si traduz aquela sua absoluta independência frente à atividade da razão, que também é sublinhada na certeza sensível[29] como sua pedra de toque. Como consequência, a crítica ao horizonte de verdade da certeza sensível – a imediatez – é crítica à nota característica fundamental da coisa em si – sua absoluta independência frente à razão[30].

Analisando a experiência da certeza sensível, nota-se que ela se divide em três momentos. Em suma, pode-se dizer que são três tentativas de captar por uma fixação aquilo que é essencial à certeza sensível. O imediato é primeiro o objeto; depois o sujeito; por último, a fixação da relação de ambos. A situação de início é: na equação daquilo que deve ser o seu saber, a certeza sensível almeja captar o em si do objeto, como aquilo que é o essencial e verdadeiro, pondo de lado qualquer modificação. Isto significa que o saber, o sujeito, a consciência é apenas o inessencial, contingente. A verdade é a alteridade, por isto, a certeza sensível pode considerar o saber inessencial. Então, o objeto é, mesmo que não conhecido (HEGEL, 1986e, p. 84). (Aqui a ocasião para reforçar que a imediatez é nota característica fundamental da coisa em si que *é, mesmo que incognoscível*).

O que se tem a partir disto é uma averiguação se o objeto imediato que a certeza sensível assume como essência realmente possui este estatuto para ela, considerando-o como ele é para ela. Ela mesma é questionada sobre o que é *o isto* (seu objeto), adquirindo a dialética nele uma forma compreensível (HEGEL, 1986e, p. 84). Em resumo, Hegel aponta que mesmo que o isto seja tomado em seu duplo aspecto (espacial e temporal, aqui e agora), neste procedimento não se atinge o agora imediato, mas apenas o mediado – o

[29] É importante notar que se tem um ganho ao aproximar a crítica ao primado da intuição sensível com o problema da coisa em si: notar a ausência de fundamento na dinâmica da afecção, como Hegel o faz tendo em vista a filosofia kantiana em GuW. Em suma, o que aparece no primeiro capítulo da seção A da PhG é uma reestruturação, aos moldes da economia geral desta obra, desta mesma crítica. Cf. SIEP, L. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes.** Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes", Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 84.

[30] Há quem veja nesta crítica à certeza sensível um ponto de convergência com Kant, na medida em que o conhecimento kantiano não é apenas intuição sensível, mas também discurso do entendimento. Então, ao criticar o imediato, Hegel estaria criticando a ausência deste discurso. Cf. REYNA, R. Kant frente a la dialéctica hegeliana de la certeza sensible. In: **Studia Hegeliana** , v. 7, p. 59-72, 2021. Entretanto, como é possível notar principalmente na *Differenzschrift*, o trabalho que estaria ausente é o discurso da razão, a sobrelevação dos opostos, a especulação.

agora enquanto *universal* (contendo a mediação, a negação, indiferente ao que é aplicado; este universal sensível é a certeza da percepção).

Um exercício para elucidar: como a certeza sensível é a mais simples, por ser a mais ausente de mediação, faz sentido que ela opere apenas com os esquemas mais elementares. Então, *aqui* é uma casa; ou *agora* é dia. Entretanto, eis que o *aqui* é um parque; ou *agora* é noite. O *aqui* e o *agora* atuais são mutáveis, passageiros (LABARRIÈRE, 1979, p. 93; VIEIRA, 2014, p. 67). O agora atual ou o aqui presente são sempre *outro*; nem noite, nem dia ou nem casa nem parque; são o ser agora em si (*das Jetztsein*) ou o ser aqui em si (*das Hiersein*).

O agora em si e o aqui em si, ambos são como universais, como um "não-isto" (*Nichtdieses*). Nem dia, nem noite, mas o indiferente no qual eles se transmutam: o tempo. Da mesma forma, nem casa, nem parque, mas o indiferente no qual eles se transmutam: o espaço. Com isto, Hegel pretende indicar que aquele puro ser que a certeza sensível visava (aquele isto imediato e singular), ela não capta como imediato, pois *agora* e *aqui* são universais mediatizados "[...] e então o universal é a verdade da certeza sensível[...]" (HEGEL, 1986e, p. 85).

A consequência é óbvia: a certeza sensível na sua experiência de captar seu objeto o enuncia como outro do que aquele que visava no começo; na tentativa de ser fiel à sua "regra de leitura do mundo", ela mesma a subverte. Então, a ela só resta passar o segundo momento da sua experiência, como uma rota de fuga desta sua contradição. Neste segundo momento da experiência da certeza sensível, há uma inversão no polo da essencialidade. Essencial agora é o eu, o saber, pois é nele que se atesta aquela verdade que está dada, é na sua singularidade imediata, no fato de que o eu é idêntico a ele mesmo durante toda apreensão do objeto (LABARRIÈRE, 1979, p. 94). A verdade do objeto é ser objeto do eu singular, coisa visada ou sentida por este eu, mas nem por isso considerada como algo além de um outro. Não é difícil notar que a estratégia da certeza sensível é sempre a tentativa de salvaguardar a imediatez como paradigma da verdade.

Contudo, a tentativa de salvaguardar tal paradigma sob o abrigo do eu perde de vista que ao lado do eu singular, que intui imediatamente, há um outro eu, que se arroga o mesmo direito, por meio da mesma imediatez. O mesmo exercício feito em relação ao agora e ao aqui pode ser realizado com o eu; se a verdade é aquela que o eu sabe imediatamente, pergunta-se: qual eu? (HYPPOLITE, 1946, p. 101; SIEP, 2000, p. 85-87). A certeza sensível poderia responder: este eu singular. Nisto já seria refém da dialética que Hegel pretende explicitar: ainda que a certeza sensível vise o eu singular,

seu indicar, mostrar etc. – como garantidores da imediatez, pois permanecem iguais na apreensão de qualquer objeto (HEGEL, 1986e, p. 86) –, quando este eu singular diz o isto, o que foi dito poderia ser dito por qualquer outro eu.

A conclusão não difere muito daquilo que foi visto quando o essencial era o objeto: não se consegue enunciar o objeto imediato nem no agora, nem no aqui, nem no eu, pois o eu também é um universal (HEGEL, 1986e, p. 87). A linguagem é o que há de mais verdadeiro, pois é a passagem do visado ao dito (LABARRIÈRE, 1986e, p. 95); contudo, isto é inverter o objeto imediato em universal mediado. É como Hegel ironicamente alude:

> Quando à ciência essa exigência de deduzir, construir, encontrar a priori ou seja como for, como se diz *esta coisa* ou *um este homem*, como pedra de toque for apresentada, diante da qual de modo algum ela pode manter, então é ordinário que a exigência diga, qual *esta coisa* ou qual *este* eu ela visa; mas dizer isto é impossível [pois isto subverte sua regra de leitura do mundo] (HEGEL, 1986e, p. 87).

Tudo que resta como rota de fuga a esta subversão do imediato em universal mediado é aquilo que representa o terceiro momento da experiência da certeza sensível: a unidade concreta da certeza sensível. Isto quer dizer: já não se trata do momento isolado e fixado do objeto ou mesmo daquele do saber, mas sim da totalidade da certeza sensível enquanto dinâmica dos dois momentos; é na relação entre ambos que é imediata – este eu que sabe um aqui ou um agora (HEGEL, 1986e, p. 96 e ss).

Labarrière é que propõe um esquema para resumir este momento da experiência: 1) este eu (S^1) visa/indica um objeto (O); 2) entretanto, ao atingi-lo (ao dizê-lo), nota que não o capta em sua imediatez, mas sim como um outro (1- o); 3) este objeto real atingido (1- o) implica num novo estado do sujeito, que, contudo, não *poderia* ser real (não sendo S^1, mas S^2); 4) e assim sucessivamente. Isto implica que a certeza sensível não pode manter-se na sua regra de leitura do mundo, pois até mesmo a relação entre os elementos envolve um movimento de inversão (a mediação) no próprio ato de visar/indicar.

Do esquema, pode-se repetir o exercício que se fez nos outros dois momentos. Este eu singular visa um isto: 1) para mim agora é; 2) ao indicar o agora como presente, ele já passou e é um agora "que-já-foi" (é a negação do agora), um outro do agora; 3) este agora "que-já-foi", ou ser que já foi, não é o agora (o ser que é): o agora "que-já-foi" não é. Assim, nega-se a negação e retorna-se à primeira afirmação: para mim o agora é (HEGEL, 1986e, p. 89). Entretanto, há uma diferença crucial entre o agora do momento

1 e o aquele do momento 3: *o primeiro é visado como imediato; o outro é atingido como um universal mediado*.

Hegel pretende apontar, com isto, para o fato de que até mesmo no puro visar, quando a certeza sensível pretende anunciar isto que é visado enquanto visado por este eu, há uma subversão da sua *imediatez*, do seu paradigma. A certeza sensível não consegue se manter fiel à sua lente de leitura do mundo, pois no ato de experimentar este seu mundo, ela o *enuncia* como um outro: como universal, que é a verdade da certeza sensível que permanece além dela, pois aparece, "para nós", como certeza da percepção. Ao tentar atingir a *coisa simples*, o algo de mais efetivo, como um objeto externo singular, a certeza sensível apenas enuncia o que há de mais universal na linguagem (HEGEL, 1986e, p. 91-92).

Nisto há uma construção realizada pela razão, por meio da sua atividade de mediar: o campo de significação da consciência, que é para ela, por meio dela. Como foi visto, há uma experiência feita da qual resulta que o campo do universal mediado é aquele no qual a consciência significa a si e o seu objeto. O problema para Hegel não é o fato de a certeza sensível não poder usar a linguagem para referir-se às coisas sensíveis imediatamente visadas. Ela pode fazê-lo, porém à custa de uma contradição que resulta em sua sobrelevação na percepção. Isto é: durante sua experiência, a certeza sensível nota a vacuidade da verdade que dizia possuir, nota a diferença abissal entre sua certeza (o imediato) e sua verdade (o universal mediado), seu objeto e seu saber dele, e, com isso, a PhG passa a sua próxima figura.

A crítica à certeza sensível é, como foi visto, crítica àquilo que é visado, como a singularidade pura, o puro ser, este isto. Em verdade, na sua radicalidade, tal crítica é um alerta acerca da pretensão de acesso a realidade em si, na medida em que aponta tal realidade como vazia – a imediatez. O visado não pode ser atingido, enunciado, pois quando o é, torna-se o contrário de si: o universal mediado.

Isto é aquele campo de significação da consciência (dela, nela e para ela). Se a consciência significa algo apenas neste seu campo – o universal –, então a atividade de mediar consiste em uma condição de acesso à realidade. Caso se busque acessar uma realidade em si (entenda-se, imediata), parece haver uma contradição entre meio e finalidade. É o que realmente ocorre: a certeza sensível desvanece (se sobreleva, "para nós"), bem como o isto imediato. Isto ocorre porque no seio da experiência desta figura da consciência, no descobrir da dialética na qual ela está enredada, surge uma nova concepção do objeto, resultante, "para nós", da experiência da certeza sensível: a

"ontologia da coisa"[31], uma extensão espacio-temporal que tem propriedades sensíveis (objeto da percepção). Ainda que, como será visto, a percepção ela mesma cinda unidade em si e determinações (mediação) para o outro.

Voltando-se os olhos para a coisa em si da perspectiva crítica ao isto imediato, não é difícil vê-la como aquele "objeto" que é, justamente por ser independente do saber (ou, ainda assim; é incognoscível, mas é). Nesta medida, a coisa em si se vê implicada com toda a crítica que era desde o início presente "para nós" e que agora a própria consciência se torna cônscia: a imediatez é, enquanto avessa à mediação, fixada na indeterminação. A coisa em si é punida com a mesma crítica; isto é: toda referência ou até mesmo pensamento sobre a coisa em si (para Hegel, mesmo aquele pensamento acerca da mera materialidade) pressupõe esquemas conceituais que estão além do puro ser, do em si. Ou o que é o mesmo: a coisa em si não é, caso possa ser ao menos pensada, absolutamente *em si*, deixando de ser ela mesma, contradizendo a si mesma.

É possível sustentar que a coisa em si é uma diferença operada frente ao fenômeno pelo entendimento e que não pode ser transmutada neste imediato que é objeto da consciência natural. Ela não dispõe dos esquemas conceituais que permitem diferenciar fenômeno e coisa em si e tal diferença está além dela. Em certa medida, isto é verdadeiro. Contudo, aos olhos de Hegel a diferença é uma negação, uma mediação, uma determinação da coisa em si (como o *não* fenômeno). A coisa em si não tem essa diferença em si mesma; quer dizer: a coisa em si fixada na sua oposição com o fenômeno não tem a mediação em si mesma, pois a mediação é característica do fenomênico. Nisto, coisa em si é *imediatez*.

Historicamente, como foi visto, inclusive Kant defendera a pensabilidade das coisas em si (KrV, B XXX-XXXII, entre outros), também Reinhold (1789, p. 248-249). Entretanto, ao que parece, aos olhos de Hegel eles ainda eram muito gentis com a coisa em si. Afinal, ela era em si e pensável ao mesmo tempo, mas era para ser a garantia de que o em si não é acessível. Aos olhos de Hegel, isto é uma contradição (o que a coisa em si começa sendo – o indeterminado – acaba sendo considerado pensável – determinável) que enseja aquele *movimento* entre estes extremos: o algo imediato e algo passível de mediação. Além disto, na tentativa de salvaguardar a oposição fixa entre a coisa em si e o fenômeno, ela era pensável como fundamento da mera materialidade, o

[31] O termo é de L. Siep. Cf. SIEP, L. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes.** Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes", Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 84.

que pode ser considerado por Hegel como algo de todo exterior à consciência, como algo de *positivo*, um em si que quer resguardar seu suposto direito de inacessibilidade.

Então, nisto Hegel está mais próximo de Fichte, defendendo que a pensabilidade da coisa em si a subverte, torna o indeterminado algo determinável. A crítica à certeza sensível, ao visado, à imediatez em geral atinge a coisa em si na medida em que sustenta radicalmente que o puro em si (fixado) é meramente visado e que, caso se possa ao menos pensá-lo, ele já não é puro em si, pois o pensamento é marca da mediação.

3.2.2 Apresentação da percepção: a coisa e a coisa em si

Como foi visto, da experiência da certeza sensível nasce um novo paradigma do objeto e uma nova lente para o ler. Nasce, portanto, uma nova figura da consciência: a percepção. Como Hegel reconheceu na *Enzyklopädie* (1986c, p, 208-209, §420), *a filosofia kantiana capta o espírito, sobretudo, neste estágio da percepção*. Isto porque a percepção é caracterizada por ser um misto de determinações sensíveis e do entendimento (ainda não é o entendimento enquanto figura fenomenológica, mas enquanto faculdade que realiza determinações de pensamento).

A nível de percepção tudo é uma *coisa* (este é o paradigma do seu objeto), um universal sensível e, por isto mesmo, condicionado pela diferença das suas múltiplas propriedades. A coisa é distinta em cada singular – como se cada coisa tivesse sua essência – e da reflexão da consciência percebente. Assim, a coisa é um *também* (a coisidade), uma continuidade em geral na qual propriedades entre si excludentes subsistem[32]; e, ao mesmo tempo, é o uno excludente, por ser *este* singular, que por meio das suas propriedades exclui de si o ser outro. Isto é: tudo é coisa (universal), mas cada coisa (singular) é apenas uma. A coisa é um tecido de contradições, mas é considerada o verdadeiro pela percepção, que ao identificar o erro ou a contradição, toma-o para si. A coisa é independente de ser percebida (essencial), o perceber altera a coisa e, por isto, pode contaminá-la com o erro (consequentemente, o perceber é inessencial). A crítica de Hegel a este paradigma – que nada mais é do que o movimento de perceber fixado em um ponto – é que não se pode apreendê-lo como sujeito. Quer dizer: o fixismo ainda é padrão de medida do objeto e este ocupa o lugar da essência, do verdadeiro; pois a percepção tem, assim como a certeza sensível, o seu paradigma geral na alteridade.

[32] É interessante notar que essas propriedades, quando são ligadas ao sentido da consciência percebente, são consideradas inessencial à coisa, mas ainda assim necessária. Pois, sem as propriedades, a coisa perde suas determinabilidades e fica indistinguível, apenas a coisa em geral.

Ao voltar-se os olhos para o resultado desta experiência da percepção, o universal enquanto aquilo que contém a diferença, o conceito absoluto em si (a identidade da identidade e da não-identidade tomada como meramente outro), nota-se que o universal que é objeto da percepção ainda não é este conceito. Aquele universal da percepção é um que Hegel denomina de abstrato, uma identidade apenas consigo mesma, oposta ao sujeito percebente. Isto é: não é um visado imediato como o da certeza sensível, mas é um universal malogrado, que tem a mediação apenas fora de si. O problema central é que a consciência percebente ainda não consegue ser cônscia de que sua reflexão acerca do objeto é manifestação dele no ser outro – para que ele possa refletir sobre si –, a igualdade dele com o saber sobre ele ([re]conhecer a si no outro). De fato, aos olhos de Hegel, o objeto dado nessa unidade e identidade consigo não é diferente em absoluto das determinações do pensamento em geral (as múltiplas propriedades) devido à igualdade dialético-especulativa do conceito hegeliano.

Consequentemente, é típico da consciência percebente o exercício vão de separar aquilo que é oriundo do objeto (unidade) e aquilo que é oriundo da percepção (determinações dos sentidos e do entendimento, as propriedades que são para meus olhos, meu paladar etc.). Assim, naquilo que diz respeito à coisa em si, encontrou-se seu território, seu *locus*. A coisa em si é uma noção que obceca a consciência percebente (HYPPOLITE, 1946, p. 101-102)[33]. Isto se deve ao fato de que a percepção tem como seu paradigma de objeto a alteridade da *coisa*; isto é: apenas a percepção tem *coisa* como objeto e apenas nela a *coisa em si* tem um lugar enquanto *coisa* e *em si*. Apenas na consciência percebente que tem na coisa a verdade, é que se pode querer depurar todas as determinações da reflexão (as múltiplas propriedades) e chegar ao conceito de *coisa em si*, como a identidade e unidade em si mesmas. Ainda que apenas "nós" sejamos cônscios deste *depurar*; o em si da coisa não é para consciência percebente como resultado da sua reflexão (abstração). O resultado deste depurar, "para nós", é apenas um balbuciar, em que se diz de um tal conceito que ele não é conhecido, mas ainda assim se o indica/visa. Ou, como Hegel diz na *Enzyklopädie*:

> A *coisa em si* (e sob a coisa em si tem também de ser compreendido o espírito, Deus) exprime o objeto, na medida em que é *abstraído* tudo, o que ele é para a consciência, de toda determinação de sentimento como de toda determinação de pensamento. É fácil de ver, o que sobra [depois desta abstração] – o *completamente abstrato*, o *vazio* total, determinado apenas ainda como *além*

[33] Em geral, o comentário de Hyppolite sobre a consciência percebente é baseado nesta ideia de que a coisa em si é como que a pura materialidade, o dado, a verdade em si.

> (*Jenseits*), o negativo da representação, do sentimento, do pensamento determinado (HEGEL, 1986c, p. 111-112, §44).

Ora, desta imediatez sabe-se que ela é característica da certeza sensível. Há, nesta depuração, um ciclo vicioso entre a percepção e a certeza sensível, entre coisa e visado como coisa em si. Hegel, mais uma vez, toma a coisa em si como um isto imediato, visado, apenas em si, ainda que isto seja resultado de uma abstração, pois esta é "apenas para nós". "Nós" vamos além e, considerando a negação como determinação, apontamos um tal conhecimento das coisas em si:

> Da mesma forma fácil é a reflexão, que esse *caput mortuum* ele mesmo [a coisa em si] é apenas *o produto* do pensamento, precisamente do pensamento que avançou até a pura abstração, ao eu vazio, que faz dessa *identidade* vazia *objeto* para si mesmo. A determinação *negativa*, a qual esta identidade abstrata recebe como *objeto*, está igualmente enumerada dentre as categorias kantianas e da mesma forma algo totalmente conhecido como aquela identidade vazia. Deve apenas admirar-se depois de, tão frequentemente e repetidamente ter lido, que não se sabe nada daquilo que é a *coisa em si*; e não nada é mais fácil, do que esse saber (HEGEL, 1986c, p. 111-112, §44).

Note-se que quando se sabe *facilmente* sobre a coisa em si, o conceito de coisa em si ele mesmo não é fixo, mas apresenta um *dinamismo*: ele é resultado, produto do pensamento, da negação. Sendo fruto de um processo de gênese, a coisa em si é mediada pela própria atividade do pensamento que tem que avançar à pura abstração, à identidade vazia, meramente oposta ao fenômeno. A radicalidade é que, de acordo com Hegel, isto pode ser dito já do conceito de coisa em si kantiano, pois a determinação negativa conta como uma categoria kantiana. Kant poderia ter notado que o objeto do entendimento é fenômeno, nada em si mas o resultado na filosofia kantiana é meramente negativo: o conhecimento da razão, da coisa mesma (o em si, o incondicionado), é considerado na razão teorética como identidade indeterminada, que apenas regula o conhecimento da experiência, e como dever na prática.

Contra a oposição fixada entre em si e aparição, sabe-se que Hegel sustenta o direito do absoluto enquanto identidade da identidade e da não-identidade e a razão como atividade, a especulação. Hegel sustenta um saber do em si, do absoluto, e no âmbito da filosofia especulativa isto repercute na coisa em si. Então, *o conceito especulativo da coisa em si*: ela é união enquanto movimento negativo daquilo que é meramente em si e do que é meramente aparição; ela sobreleva esta oposição tornada fixa pelo entendimento; ela é como o infinito, como o conceito absoluto, que não é apenas além do finito, mas o contém em si, como atualização sua (HEGEL, 1986c, p. 111-112, §44). O que isto quer

dizer a nível da PhG, é apontado adiante na apresentação da experiência da consciência percebente. O importante é notar que existe uma compreensão crítica da coisa em si e uma *recepção crítica dela*, que perpassa uma reinterpretação.

Em linhas gerais, esta (re)interpretação da *Enzyklopädie* é presente na PhG. A coisa em si como objeto do entendimento percebente é apenas aquela identidade abstrata; entretanto, "para nós", a coisa em si tem no fenômeno a sua atualização. Quando se encontra o nível no qual esta atualização é objeto para a consciência engajada na experiência, trata-se da figura do entendimento, que tem o conceito absoluto *em si* como objeto; quer dizer: a consciência ainda não se reconhece no objeto e o toma como um outro. Acompanha-se a experiência da consciência percebente para anotar esta passagem. Isto quer dizer: *a consciência percebente* experimenta a angústia de *perceber* que aquela diferença operada por ela entre o que a coisa é para a consciência e o que a coisa é para si mesma (basilar para que se possa perceber o verdadeiro na sua essência, ou a coisa nela mesma) não é, na verdade, diferença, mas atualização. Nisto, ela tem sua sobrelevação.

3.2.2.2 A experiência da percepção: a dialética entre ser para si e ser para outro

Em linhas gerais, o objeto da percepção já foi esboçado acima: é a coisa, na sua unidade como o *também* das propriedades *livres*, a *continuidade em geral*; é o uno excludente do outro, uma universalidade que contém as propriedades *indiferentes* umas das outras, o simples; e é as múltiplas propriedades elas mesmas relacionando-se, como relacionamento das duas primeiras definições, como meio comum universal (HEGEL, 1986e, p. 96-99). Esta dinâmica tornada um ponto fixo é a totalidade da coisa.

É necessário notar que a universalidade é tanto da coisa quanto das propriedades. A coisa é singular, *esta* coisa, *enquanto* complexo de universais, das propriedades. Nisto, a coisa se apresenta como una e múltipla ao mesmo tempo. As propriedades são, por um lado, livres uma da outra e vão além *desta* coisa, quer dizer: o cristal de sal é branco, mas a brancura não se encerra no cristal de sal; contudo, por outro lado, as propriedades estão encerradas naquela simplicidade da coisa, na qual subsistem. Nisto, a coisa se apresente múltipla e una ao mesmo tempo. Eis os enredos dialéticos que se em que atua a consciência percebente.

O comportamento da consciência percebente também já foi esboçado e justificado. A verdade é o objeto e se nele a consciência percebe alguma contradição, ela tem que isto é resultado da sua reflexão. Note-se que a consciência percebente, em um primeiro momento, tenta captar o objeto em si, quer dizer livre de mediações oriundas da

reflexão. Então, quando a consciência percebe *este* objeto, ele é como uno, como igual a si mesmo, como simples; mas, percebe também as múltiplas propriedades, que assume como aditivo da sua reflexão – o branco deste cristal de sal é para os olhos, assim como sua amargura para o paladar etc. (HEGEL, 1986e, p. 99). Este é o primeiro modo de perceber da consciência.

O primeiro ato do enredo dialético da percepção é fazer "virar de ponta cabeça" esta primeira apreensão da coisa como simples. A consciência percebente nota que as propriedades da coisa são universais e excluem de si o outro, isto é: branco não é preto; salgado não é doce. Bem, é excluindo o outro que a coisa é aquele uno simples primeiramente percebido. A pergunta da consciência percebente é como *esta* coisa exclui de si as outras ou como *esta* coisa não é *aquela* coisa. A resposta: por meio das *propriedades de cada coisa*. Note-se que aqui as propriedades são deslocadas da sua origem na reflexão percebente para a coisa e que tudo que se apresenta *na* coisa é *dela* como sua essencialidade. Consequentemente, a coisa já não é aquele simples, mas é a *continuidade geral* na qual passa todas as propriedades dela e no qual essas propriedades subsistem como diversas e independentes. A coisa é um *também*, coleção de propriedades ou matérias livres (HEGEL, 1986e, p. 100-101). Este é o segundo modo de perceber da consciência.

Mas a coisa é o uno simples igual a si mesmo, como a consciência percebente sabe e tem isto como seu paradigma (VIEIRA, 2014, p. 78-79). O resultado, Hegel alude textualmente: "Sendo assim o que há na experiência, [é] que a coisa se apresenta para a consciência percebente como um modo determinado; mas nele a coisa está, ao mesmo tempo, fora do modo que se apresentou e é refletida em si mesma ou tem em si uma verdade oposta [...]" (HEGEL, 1986e, p. 101). Ela se apresenta como *uno*, e nisto já se apresentou como *múltipla*; ou vice-versa.

Para salvaguardar a essência da objetividade (a verdade do objeto), a consciência realiza a arte da negação. O objeto não é captado corretamente como uno excludente no qual há uma simples relação consigo e as propriedades são resultado da reflexão; nem como *também*, continuidade em geral, no qual passam propriedades, que ao serem determinadas, negam uma à outra (a coisa é branca e *também* cúbica e *também* azeda etc., mas *enquanto* é branca, não é cúbica[34]); isto macula o ser uno da coisa. A coisa é, então, *meio universal* da multiplicidade de propriedades como universalidades sensíveis, isto é,

[34] Cf. HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes., *In:*_____. **Hegels Werke.** Frankfurt: Suhrkamp, 1986, Band III, p. 101.

que negam uma à outra enquanto determinadas. Este é o terceiro modo de perceber da consciência.

Contudo, se é assim, o objeto da consciência percebente não é o meio universal, mas sim a propriedade singular para si, quer dizer, *que se relaciona apenas consigo*. Contudo, a propriedade é um universal sensível e nisto de ser singular para si já não é uma propriedade, pois não tem o uno como substrato e não se relaciona com as outras por meio da negação, *pois não tem em si a mediação*. A pergunta importante nesta altura: o que é a coisa enquanto pura propriedade (sensível) que se relaciona consigo mesma que não nega as outras em nisto, não é determinada? Apenas o ser sensível em geral, o isto visado da certeza sensível.

Para melhor compreensão, um resumo: a consciência percebente toma o objeto como uno, simplicidade; mas ela tem em si as propriedades, por isto a consciência toma o objeto como comunidade das propriedades, como *também*. Então, *enquanto* uno excludente as propriedades são consideradas indiferentes entre si; *enquanto* comunidade, as propriedades são reconhecidas como *matérias livres*, que passam na coisa. Enfim, a coisa é percebida como propriedade singular, que não tem em si a negação/abstração/mediação; isto é: é meramente em si e *visada* como *isto*, como o visado da certeza sensível.

A coisa em si começa a ser claramente criticada. Note-se que o movimento descrito na *Enzyklopädie* é presente na PhG, ainda que apenas "para nós": no seu ímpeto de captar o objeto nele mesmo e sem sua reflexão (em si mesmo, na sua verdade), a consciência percebente oscila entre a unidade e a multiplicidade do seu objeto; de fato, também o objeto mesmo oscila entre estes extremos. Para guardar a unidade do seu objeto, ela regressa à certeza sensível, visa-o e abandona o perceber. A nível de percepção, este visado é, "para nós", produzido pela abstração das propriedades e uma unidade que já está relacionada à reflexão; entretanto, para a consciência engajada na experiência isto é um eterno ciclo entre percepção e certeza sensível. Quer dizer: na sua obsessão pela coisa em si, o objeto livre de reflexão e não contaminado pelo erro, a verdade que puramente se apresenta, a consciência percebente retorna ao nível da certeza sensível e visa esta coisa em si (HEGEL, 1986e, p. 97-99).

A estratégia de Hegel, neste momento, possui dois passos: 1) ele imprime às propriedades a diferença; quer dizer: sem propriedades, não há unidade da coisa, pois ela não exclui as outras e uma identidade apenas consigo mesmo relacionada é indeterminada; 2) tudo que é percebido é com propriedades, então o puro ser sem

propriedades não pode ser percebido, somente visado. A consequência é: Hegel, mais uma vez, liga imediatez, o ser meramente em si e o ato de visar. Neste momento, Hegel apenas estrutura a mesma crítica que pode ser entrevista na certeza sensível em um outro nível paradigmático: a consciência percebente que almeja o em si, pode apenas visá-lo (nunca o perceber) e nisto é apenas certeza sensível. Todavia, na percepção, não é apenas esta crítica que está presente.

Isto porque a experiência da consciência percebente não se esgota no seu retornar a certeza sensível. Ao contrário, neste retornar a si mesma, a consciência torna-se cônscia de que o perceber já um mediar. Quer dizer, ela nota que em um momento põe em si a multiplicidade das propriedades e a unidade, no objeto; em outro, o contrário disto (HYPPOLITE, 1946, p. 113-114). Nisto pode-se dizer que a consciência se torna cônscia da insuficiência desta alternância, que pode ser no primeiro momento identificado com empirismo, no segundo, com o criticismo kantiano (VIEIRA, 2014, p. 82; HYPPOLITE, 1946, p. 110)[35].

A consciência, portanto, une estes momentos separados entre ela e o objeto, fazendo disto seu novo *objeto* (HEGEL, 1986e, p. 102). Então a coisa é para si (identidade consigo) e *também* para outro, para a consciência. *A coisa é um ser duplicado e também uno*. Note-se que a primeira oposição (formal) entre ser para si e ser para outro substitui a oposição (de conteúdo) entre uno e multiplicidade no seio da coisa percebida (HYPPOLITE, 1946, p. 114). Hegel diz que o coerente por parte da consciência percebente seria dizer que a coisa é apenas enquanto é para si e não para outro, porém, como ela mesma experimentou, a coisa é ser uno e múltiplo. Então a coisa é para si, idêntica consigo, e para o outro, múltipla; é para si outra do que é para o outro (HEGEL, 1986e, p. 103), pois a consciência percebente insiste na fixação da oposição entre o ser para si e o ser para outro.

Então, não é difícil notar que a consciência percebente é cônscia de uma diferença neste novo paradigma no qual a coisa é tomada: em si e para si é unidade (essencial); para o outro, multiplicidade (inessencial). *A coisa só é una quando apartada da relação com outras coisas, pois nesta relação cessa sua independência* (HEGEL, 1986e, p.104). *Se a unidade da coisa só é na medida em que exclui estas outras coisas, isto significa ter sua essência em outro, depender dele para determinar a si* (como isto ocorre é visto abaixo), ao menos para Hegel.

[35] Nesta refrência é onde Hyppolite aponta que a unidade e multiplicidade da coisa é um problema sublinhado por Kant nas antinomias.

A coisa, *enquanto* é em si e para si, é unidade que *apenas consigo se relaciona*[36], o essencial para a consciência percebente; enquanto para o outro, é a multiplicidade das coisas. Na sua determinação essencial – sua unidade –, a coisa é isolada *das outras*, oposta *às outras* (HEGEL, 1986e, p.104), mas nisto ela (*supostamente*, diria Hegel) relaciona-se apenas consigo mesma. A coisa só é uma (em si e para si), mediante a absoluta diferença de todas as outras coisas; mas isto, aos olhos de Hegel, suscita a relação com o outro por meio da negação; o empecilho para a consciência percebente é compreender que esta negação é exterior (e portanto, inessencial) à coisa. Não resta dúvida que, se as coisas se negam umas às outras (assim também as propriedades), há nisto determinação recíproca e, com isto, cessa a independência da coisa, que era para garantir sua unidade (HEGEL, 1986e, p.104; HYPPOLITE, 1946, p. 114-115). A sutileza é a radicalidade de Hegel: a determinação em geral é relação (negação, mediação) e é isto que a consciência percebente ainda não consegue ser cônscia, insistindo na separação entre essencial (ser para si da coisa, unidade) e inessencial (ser para outro da coisa, multiplicidade). Nesta insistência, não é cônscia de que a unidade da coisa é a *negação imanente* à coisa das outras.

Neste nível da consciência percebente, a imediatez do em si é traduzida como este isolamento da coisa frente às outras; isolamento que ou assume uma relação ou termina por ser abstração desta relação. *A coisa em si é*, aos olhos de Hegel e neste momento do enredo dialético da percepção, unidade pura e simplesmente ausente de relação com o outro; *a imediatez formal*. *A compreensão crítica deste conceito de coisa em si*: ora, se a unidade é negação da relação com o outro, suscita-o ainda assim, mesmo negando-o. A diferença da coisa, que garante sua unidade, é diferença do outro. Entretanto, *a coisa ainda não tem o outro em si* (HYPPOLITE, 1986e, p. 115)[37]; então, ao se tentar garantir a unidade dela por meio desta diferenciação, nota-se que o essencial (a unidade) suscita o inessencial (a relação com o outro, o ser para outro); e o inessencial, aquilo que sequer precisaria acontecer, é necessário; que a oposição não é fixa e que os extremos se suscitam.

[36] Note-se que não é distante daquilo que Hegel dizia do meio universal: nesta igualdade apenas consigo, que se relaciona apenas consigo, não há determinação, pois determinação é relação (de negação). No que se segue, Hegel dá um passo a mais, pois a unidade da coisa não é visada, mas a consciência percebente é cônscia de que sua unidade é na exclusão (negação) das outras coisas. A problemática é que no ato de ser cônscia disto, ainda separa da coisa mesma a exclusão das outras.

[37] A coordenada é Hyppolite é preciosa para que se compreenda que a diversidade que garante a unidade é exterior à coisa, inessencial e a ela necessário. Ainda é possível ver o inessencial fundamento o essencial.

De forma mais clara: a unidade da coisa era para ser independência do outro (a coisa em si), mas na experiência se verifica que, na verdade, não o é; sua essência é exclusão do outro (inessencial) é, nisto, relação com ele. Esta compreensão crítica da coisa em si impacta o saber da percepção, que é considerado uma sofistaria, um jogo de palavras (enquanto, também) (HEGEL, 1986e, p. 104).

O enredo dialético faz com que a *coisa em si* seja o que *ela é para outro*. Ao fim da experiência da consciência percebente, isto não é apenas "para nós", mas também para ela mesma. A consequência disto Hegel mesmo sublinha:

> Sendo assim fica descartado o último *enquanto*, aquele que separava o ser para si e o ser para outro; o objeto é sob mesmo e único ponto de vista, a parte oposta de si mesmo: para si, enquanto ele é para outro, e para outro, enquanto ele é para si. Ele é para si, em si mesmo refletido, Uno; mas esse para si, em si mesmo refletido, é um com sua parte oposta, o ser para um outro, em uma unidade e por isso apenas como oposição sobrelevada [*Aufgehobenes*] [...] (HEGEL, 1986e, p. 104).

A estratégia de Hegel pode ser resumida: a primeira oposição era aquela de conteúdo, entre unidade e multiplicidade. Esta é a contradição que a consciência percebente pretende encerrar quando eleva a coisa ao paradigma de meio universal. Entretanto, aquela oposição de conteúdo renasce como uma oposição formal: o ser para si (em si, a unidade isolada) e o ser para outro (a multiplicidade, a relação, a diversidade). O problema: a consciência percebente sabe da unidade da coisa como paradigma (note-se que a unidade da coisa é almejada o tempo todo), então tem de unir isto que se apresenta para ela como contradição, oposição fixa. Assim, a consciência percebente põe em uma unidade aquilo que era o ser para si e o ser para outro da coisa; entretanto, nesta unidade nova, a oposição aparece como sobrelevada, isto é: desaparecem os artifícios da consciência percebente, os *também e enquanto*, a diferença essencial (para a consciência percebente) mas vazia ("para nós") entre unidade e multiplicidade, o inessencial necessário etc. Em outras palavras: a estratégia de Hegel é o conceito absoluto, apreensão do universal enquanto sujeito, como identidade da identidade e da não-identidade. Então, este enredo dialético da consciência percebente é apenas mais um passo do roteiro da PhG: um momento particular da dialética do conceito absoluto (HYPPOLITE, 1946, p. 115).

Note-se que é a *fixação* da diferença entre essencial e inessencial, unidade e multiplicidade, ser para si e ser para outro, que traduz *a "regra de leitura de mundo"*, o único paradigma sob o qual a consciência percebente lê seu objeto. Na sua experiência,

ela verifica que estas diferenças não são fixas. Ao cabo, os extremos estão unidos no ser-sobrelevado desta oposição entre essencial e inessencial. Isto faz com que a coisa, como a percepção tinha a *certeza* de captar, se revele outra do que deveria ser. Um novo objeto se desenha no horizonte e uma nova figura da consciência: a percepção está sobrelevada. Este novo objeto que é a unidade do ser para si e ser para o outro é *universal incondicionado* (pelo sensível[38]) e a nova figura da consciência é o *entendimento*.

Pode ser dito que a filosofia kantiana – ao menos naquilo que diz respeito àquilo que Hegel considerava ser seus impasses teoréticos – foi condensada na consciência percebente nesta seção A da PhG, entretanto, as críticas não são diversas daquelas dirigidas a ela em GuW (formalismo, dualismo e idealismo da finitude)[39]. A nível de PhG, formalismo é oposição ou diferença fixada: o paradigma da consciência percebente; dualismo, o fato de que a consciência percebente – por ter o paradigma geral na alteridade (o objeto é a verdade e é um outro) – partir da diferença entre sujeito e objeto (eu e coisa em si); idealismo da finitude, o fato de que a coisa em si permanece oposta a coisa para o outro e a unidade de ambos é um ser-além da consciência percebente (extrapola seus limites, sobreleva-a). Na medida em que anota a fixação da diferença e aponta que o kantismo captou o espírito principalmente a nível de percepção, Hegel *apresenta a coisa em si* como consequência do dualismo kantiano (entre sujeito e objeto, intuição e conceito, ser e pensar, fenômeno e coisa em si etc.) e da finitude ínsita no fundamento do discurso desta filosofia, que é a raiz – aos olhos de Hegel – de todos os seus problemas (BONACCINI, 2003, p. 138-139).

A coisa em si não é apenas marca da imediatez, traduzida como sintoma daquele *formalismo* que insiste em colocá-la fixamente *isolada* do outro, do fenômeno. Ela é também sintoma do *modus operandi* (dualismo central entre sujeito e objeto) da consciência percebente: o em si da coisa que a reflexão não consegue acessar, pois na tentativa de fazê-lo ela medeia o em si e ele já é, com isto, ser para outro[40]. A coisa em si está, assim, oposta ao sujeito, ao saber. Por fim a coisa em si é sintoma do idealismo da

---

[38] A dica é de Hyppolite, cf. HYPPOLITE, J. **Genèse et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel**. Paris: éditions Aubier-Montaigne, 1946, p. 115. Obviamente, « para nós » consciência como entendimento tem o conceito absoluto como objeto, que surgiu daquela união da diferença fixada da percepção. Entretanto, o entendimento ainda não se reconhece como sendo este conceito absoluto, ou o que é o mesmo: ele toma o conceito absoluto apenas em si, ainda como um outro, não como Si.

[39] Cf. primeiro capítulo desta dissertação.

[40] Se o conhecimento da percepção é apenas o em si da coisa totalmente diverso do ser para outro dela, tal conhecimento ou é meramente subjetivo (pois apenas a reflexão acessa o ser da coisa, e, nisto, acessa apenas o seu ser para outro) ou não é conhecimento (pois deveria conhecer o em si da coisa, mas não o conhece). A crítica de subjetivismo que sugira também em GuW.

finitude: ela é a unidade visada pela percepção que, "para nós", é o conceito absoluto em si (unidade do ser para si e ser para outro tomada como outro, como objeto, essência objetiva, pois a consciência não tem a si como seu objeto).

Isto é: a *recepção crítica* da coisa em si na PhG, isto é, seu *sentido especulativo*, é a unidade conceitual hegeliana – o absoluto, o verdadeiro infinito, o ideal da razão – *mas*, ainda tomado como *objeto do entendimento* e que permanece visado pela consciência enredada no discurso da finitude; pois, para ela, sujeito e objeto permanecem opostos (dualismo), assim como finito e infinito (formalismo). A coisa em si já não é aquele elemento oposto fixamente ao fenômeno e, alguém poderia dizer, nisto não é *coisa em si*, aquele conceito ao qual Kant aludia. Que uma *recepção crítica* (reinterpretação especulativa), ao mostrar a *verdade* de um conceito, muda-o naquilo que constituía sua *certeza*, isto é o próprio processo da PhG. A recepção crítica é resultado daquele conceito de coisa em si e sua compreensão crítica. Desde que se entenda que esta "mudança" é devir, atualização.

Pode-se perguntar se a *coisa em si* é ou não um problema no seio da experiência do entendimento na PhG, isto depende em que medida o objeto do entendimento tem uma diferença fixa, como é aquela – aos olhos de Hegel – entre coisa em si e fenômeno na filosofia kantiana. Naquilo que sugere o texto da PhG, a resposta parece ser negativa, ao menos no que diz respeito àquele conceito de coisa em si que é oposta fixamente ao fenômeno. Ao pontuar a *força* como primeiro momento do paradigma do objeto do entendimento, Hegel alude que a força é o movimento do ser-sobrelevado da oposição entre essencial e inessencial, a unidade e a multiplicidade das propriedades:

> Um dos momentos aparece como a essência posta de lado, como meio universal ou como o subsistir das matérias independentes. A *independência* dessas matérias não é outra coisa que o meio; ou esse *universal* é, por isso, a *multiplicidade* de universais diferentes. O universal é nele mesmo, porém, em unidade estreita com essa multiplicidade: cada uma dessas matérias estão onde a outra está; elas penetram-se mutuamente, mas sem tocar-se, porque inversamente o diferente múltiplo também é independente. Por isso é posta também sua pura porosidade ou seu ser sobrelevado [...]. Ou: a oposição independente passa imediatamente na sua unidade e sua unidade imediatamente ao seu desdobramento e esse [passa] novamente de volta à redução (HEGEL, 1986e, p. 109-110).

Nisto parece que a crítica à coisa em si não tem mais *locus*, entenda-se por coisa em si aquela imediatez, isolamento frente à razão que a caracteriza aos olhos de Hegel na sua *compreensão crítica*. O objeto do entendimento, como é possível notar desta citação, é mediado nele mesmo; não há, então, lugar para uma diferença entre a coisa em si e a

coisa para o outro. A diferença está inserida na própria coisa, "para nós", como movimento negativo. A consciência que é entendimento vai opor ao seu próprio modo este movimento como além vazio do mundo sensível (o suprassensível), depois como interior do mundo sensível (sistema de leis) etc. Mas esta oposição é entre o conceito absoluto em si, tomado como objeto, e a objetividade sensível; é entre o pensamento do mundo sensível e ele mesmo, mas um pensamento que não está fora dele, como um outro, mas como uma atualização que o constitui. O pensamento do mundo sensível é como aquele sistema de leis da experiência, não estão no fenomênico, mas são a sua armadura, estão por detrás dele (HYPPOLITE, 1946, p. 116).

Por mais que a coisa em si tenha de ser pensada, e Reinhold parece ter estabelecido com clareza em que medida, ela é pensada como constituinte do fenômeno e da representação *apenas* como fundamento da *mera matéria*. Contudo, diria Hegel, nisto de ser pensada, deixa de ser em si e é para o outro, pois o pensamento é marca da mediação. Se a coisa em si é avessa à atividade da razão, à mediação, seu *locus* é por excelência, enquanto *coisa* e *em si*, a consciência percebente, pois o objeto do entendimento é intrinsicamente mediado.

A PhG é contundente nas suas críticas à coisa em si; na verdade, como vimos, até mesmo seu *Bedürfnis*, sua meta e seu método o são. A coisa em si é *compreendida criticamente* neste texto hegeliano, em síntese, de três modos: 1) ela é a imediatez da verdade da consciência que é certeza sensível, na medida em que a verdade reside na ausência de mediação (aquilo que Hegel identifica como nota característica da coisa em si); 2) ela é a coisa que é *pura* e *fixa*, sem a reflexão da consciência percebente e sem relação com ela (sem relação com o saber do sujeito e com as outras coisas); 3) ela é o ser para si *oposto* ao ser para outro, fixando a diferença entre aquilo que a coisa é em si mesma (sua igualdade consigo) e a multiplicidade que a caracteriza para o outro (tanto as outras coisas, quanto a reflexão).

A coisa em si é sobrelevada quando ela é o universal incondicionado do entendimento, pois lá ela apenas teria lugar como *coisa em si mediada*, como *o númeno* (enquanto o que é pensável: as leis da experiência, o interior da coisa etc., que são os modos de opor do entendimento) *por detrás do fenômeno*. Entretanto nisto, ela já não é coisa em si fixada e desvanece. Aqui se encerra a *recepção crítica da coisa em si na PhG de Hegel*: ela a unidade daquele conceito de coisa em si kantiano, do modo crítico com que Hegel compreende e reinterpreta o *Bedürfnis*, da compreensão crítica (elencada nos pontos acima e no decorrer da experiência da percepção) e o seu resultado

fenomenológico imediato ou sobrelevação especulativa – o universal incondicionado como objeto do entendimento.

3.3 Epílogo: a problemática da coisa em si na PhG de Hegel frente à posição dos pós-kantianos

É no mínimo curioso o modo com o qual Hegel interpreta, analisa, critica e sobreleva a coisa em si. Ela é, se tomada como se apresenta no contexto kantiano, criticada como imediata, isolada da atividade da razão, como uma unidade abstrata da coisa. Ela é em um momento oposta ao eu (como aparece, em alguma medida, na *Differenzschrift* e em GuW); noutro, é oposta à multiplicidade das outras coisas, ao fenomênico, e à reflexão (como é o caso da PhG). Reinterpretada especulativamente, ela é ideal da razão: sobrelevação da oposição entre aquela identidade abstrata e o ser, ainda que *fenomenologicamente* isto signifique tomar esta sobrelevação como *outro (é o que o entendimento faz)*. Se isto soa como se Hegel estivesse criticando um conceito outro, mas não aquela coisa em si do contexto kantiano, não cabe aqui decidir. Entretanto, não se pode desmerecer o desenvolvimento da problemática da coisa em si – aquela que, no final das contas, quando a interpretava como puro ser sensível, não conseguia acessá-la, pois era necessário a mediação, a representação, a pensabilidade; quando a interpretava como númeno, mediava a com o pensamento, garantia que o que ela é em si era pensável e, nisto, era para outro. Não é a despeito de Jacobi ou de Fichte, nem mesmo de Reinhold, que Hegel constrói o que está exposto na PhG.

Contudo, quando se pergunta o que ele assume da crítica à coisa em si (seja positivamente ou negativamente) dos autores pós-kantianos (tratados no segundo capítulo desta dissertação), as coordenadas básicas foram oferecidas (com base nas obras e em comentadores). No decorrer deste texto, há uma indicação esparsa de como Hegel pôde se apropriar da crítica, por exemplo de Jacobi ou de Fichte. Nesta oportunidade, estas apropriações são condensadas e aprofundadas em face ao desenvolvimento da problemática da coisa em si na PhG.

Não há dúvida de que Hegel é devedor da crítica que Jacobi apresenta no *Beylage*. Na PhG, ao que parece seguindo um caminho inverso, Hegel condensa duas críticas de Jacobi. Jacobi começa por ressaltar que o plano da representação era o horizonte de tudo aquilo que pode ser para o sujeito. Nisto ele acusava Kant de solipsismo, egoísmo especulativo, pois era impossível sair em direção à objetividade (primeira crítica de Jacobi). Ora, se é assim, para Jacobi, na medida em que a dinâmica da *afecção* era

presumida como algo fora da representação, ela era incompatível com aquele horizonte da representação (a segunda crítica de Jacobi). Hegel também pensa a afecção, mas ela é vista sob o prisma do *dualismo* entre infinito e finito, objeto e sujeito. Hegel via que ao começar pela diferença absoluta entre infinito e finito, Kant considerava o sujeito e suas categorias como *finitas* e, por isto, incapaz de atingir a coisa em si. Quer dizer, o formalismo e a finitude ínsita no discurso são causa do problema da afecção e da coisa em si. O que Hegel faz é condensar todas as críticas: o formalismo, que sendo consequente desemboca no dualismo entre sujeito e objeto, entre pensar e ser. A consequência reflexa é o problema da afecção e da inacessibilidade da coisa em si[41]. Foi visto como na PhG a coisa em si é criticada sob o prisma do formalismo e do dualismo, que são estruturas do paradigma da consciência percebente. Obviamente, Hegel tem seus próprios percalços com a filosofia jacobiana, como está presente em GuW e na PhG, principalmente quando ataca a crença no imediato como padrão de verdade.

Do mesmo modo que Hegel critica Kant por formalismo, talvez dirigisse isto também contra o Reinhold do VmV. É que aquelas consequências, em especial o problema da coisa em si, estão presentes na obra de Reinhold de um modo tal que permitiria, em alguma medida, as mesmas críticas dirigidas Kant. Reinhold, pensando em Jacobi, tenta responder àquelas críticas de solipsismo e da afecção. Ao determinar que a afecção já ocorre no campo da representação, ele esvazia a crítica cética contra o objeto da afecção, pois este objeto é fenômeno. Mesmo derivando a incognoscibilidade da coisa em si da sua irrepresentabilidade, Reinhold, entretanto, não descartava a coisa em si. Mesmo sendo o *negativo da representação*, ela tinha que ser *pensada* como aquele algo fora da representação (como fundamento da mera matéria), sintoma do que Hegel pode chamar de formalismo e de dualismo. Diferente de Hegel, Reinhold não via nisto uma representação da coisa em si por intermédio da negação. Hegel, entretanto, parece aceitar, ao seu próprio modo, pelo menos dois elementos da posição de Reinhold frente à coisa em si. Interpretando a representação como "ser para outro", como mediação, Hegel aceita que este é o campo de significação da razão.

Hegel também aceita que a coisa em si é *a negação da representação*, mas isto o faz radicalmente. Entendendo a negação como determinação, Hegel não isolava a coisa em si como algo externo ao campo da consciência (aparição, representação, o ser para

[41] Sobre como Hegel se apropria da crítica de Jacobi a Kant, cf. BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 138-139.

outro em geral). Então, contra esta compreensão de uma coisa em si isolada – oposta fixamente ao fenômeno – Hegel levanta a tese de a coisa em si é apenas *o negativo do fenômeno*, da aparição, daquilo que a coisa é para um outro. Quer dizer, a coisa em si compreendida tal como o é no contexto reinholdiano (no que diz respeito ao VmV) é aos olhos de Hegel *abstração*: resultado do pensamento que retira da coisa tudo aquilo que a coisa é para o sujeito e se representa (pensa) uma identidade vazia, imediata.

A nível de PhG, a negação já é determinação e, como foi visto, no nível da percepção, o em si e o para outro estão relacionados em um movimento negativo, no qual um suscita o outro. A pergunta provocativa: se a negação do outro é entendida como relação com ele e determinação de si, seria possível referir-se a coisa em si sem sua oposição com o fenômeno? Não seria a relação mesma que condiciona a possibilidade de se referir aos extremos desta relação (oposição)? Talvez, pensando na coisa em si no horizonte destas perguntas é que alguns comentadores insistem no fato de nem Kant, nem Reinhold poderiam legitimamente se referir a tal conceito (KLEMMT, 1958, p. 442-443; BEISER, 1987, p. 263)[42] que de pronto estaria fora do campo de significação da razão. Hegel, usando algumas coordenadas de Reinhold contra ele, diz na *Enzyklopädie* – como foi visto – que a coisa em si é uma abstração; é possível referir-se a ela, mas ela já é um resultado do pensamento; uma identidade vazia que é a negação daquilo que a coisa é para um outro e não há nada mais fácil de *saber* do que isto.

Maimon é aquele que tem o mérito de introduzir uma tentativa de "superar" aquele dualismo que, aos seus olhos, era central para a KrV. Na determinação que Kant fazia acerca dos princípios do conhecimento, Maimon apontou uma dualidade de princípios: sensibilidade e entendimento, mera matéria e representação, impressões sensíveis e formas categoriais. Como foi visto, ele "supera" este dualismo por meio da estratégia de entender esta dualidade apenas como diferentes graus de determinação e assumir como princípio único do conhecimento a consciência. Isto já aponta que a impenetrabilidade do dado não é irredutível. Quer dizer: o fato de o dado ser impenetrável poderia ser traduzido *por uma ausência de relação entre ele e a consciência*, o que é vedado pelo horizonte imanente no qual a interpretação de Maimon tem seu campo de validade, como foi visto. Então, o dado tem uma relação com a consciência de modo tal que, na tentativa de

[42] Klemmt identifica o problema e afirma que Reinhold não poderia sequer referir-se ao conceito de coisa em si; em Beiser, o mesmo problema é identificado e se sugere que nem mesmo Kant poderia ter se referido a tal conceito.

demarcar um *locus* para ele, este é entendido como o menor grau de consciência possível, como o limite da consciência. A coisa em si é *uma ideia de limite*. Este limite é na consciência, sua passividade. Assim, sublinha-se que o dado não é absolutamente estrangeiro à consciência, sendo antes um modo da consciência na dinâmica da produção do objeto – a passividade da consciência.

Hegel, como pode ser averiguado, deve muito a Maimon. É dele o mérito de uma leitura imanente que negava com radicalidade o dualismo, colocando a coisa em si como um modo da consciência. Hegel, como foi visto, realiza um movimento análogo ao seu próprio modo. Não é difícil de relacionar esta ideia limite com aquela abstração com a qual Hegel caracteriza a coisa em si. A verdade da experiência da consciência, de toda seção A da PhG, é a consciência de si – o fato de que aquilo que é algo diferenciado é, ao mesmo tempo, não como diferente absoluto – e isto sublinha como o objeto não é de fato um outro, que a realidade exterior tem origem na consciência, na sua *relação com ela*. Ao tentar marcar o lugar daquela coisa em si, ela só poderia ser aquela coisa da relação imediata com aquela consciência *mais simples*.

Naquilo que Beck concorda Maimon, Hegel concorda com ele. Beck também tem uma leitura imanente e sua interpretação tem aquele aspecto interessante de resguardar a coisa em si como possibilidade de pensar o sujeito prático. Quanto às problemáticas que tocam a coisa em si, Beck se livra da afecção por admitir que o objeto que afeta o sujeito é fenômeno. Beck sustenta que, teoreticamente, o conceito de coisa em si permanece negativo e parece caracterizá-lo, na parte prática da filosofia, como um outro modo de se relacionar com os objetos: se a teoria se relaciona com aquilo que é, a prática o faz com aquilo que deve ser (NITZAN, 2014, p. 363 e ss). Isto impacta a coisa em si, de modo que ela pode ser apontada como uma tarefa (*Aufgabe*). Então, parece que a coisa em si seria um conceito prático-moral. Na PhG, a imediatez é o que traduz a ausência da atividade da razão, aquele aspecto meramente negativo da coisa em si. Isto indica que também para Hegel, o campo próprio para discutir a coisa em si é o prático, no sentido de que a especulação – que *medeia* e sobreleva a oposição – é *atividade* da razão. Contra Beck, Hegel não entende a coisa em si como um modo de se relacionar com o objeto e tece severas críticas na PhG contra a infinitude transcendental. Se a coisa em si pode ser entendida como tarefa, como ideal da razão, aos olhos de Hegel, no seio da filosofia crítica e dos seus intérpretes ela permanece infinita, sem efetividade.

A posição de Fichte é de uma importância especial. Ele é o primeiro que *demonstra* a coisa em si como produto do pensar, quer dizer, se a coisa é apenas o não-

eu para o eu em geral, um não-eu que não está fundamento no eu é um conceito quimérico. Não há, de modo algum, uma entidade verdadeiramente *exterior* ao eu, ao menos aos olhos de Fichte, pois tudo que é, é porque está posto pelo eu. Ele sublinha, ao analisar a oposição entre eu e não-eu, que, em algum momento da dinâmica, pode haver um pôr do eu como passivo (pois o Eu é sempre *poente*, mesmo quando põe a negação, quando não põe algo em si); e, com isso, mediante o princípio de oposição, um pôr do objeto como ativo. Assim, portanto, a realidade do não-eu teria como fundamento a atividade do eu. Acrescentava ainda acerca da coisa em si: do ponto de vista filosófico, por ser pensada como não-eu, é *númeno*. Isto é tão próximo da posição de Hegel na PhG que levou comentadores a indicar esta relação estreita, apontando que é Fichte quem primeiro sugere que a coisa em si é produto do pensamento e que o sistema hegeliano é uma reinterpretação do fichteano (BONACCINI, 2003, p. 140-143). Além disto, tendo em vista que a crítica à coisa em si conforme Hegel a desenvolveu tem estreita relação com o *Bedürfnis* (*Interesse*) *der Vernunft*, não é difícil imaginar como Hegel é partidário daquela interpretação de Fichte acerca do primado prático, da sua consequência radical sobre a teoria e as formas do conhecer: *a verdade da consciência é a consciência de si*. Há uma diferença, contudo, central dentro desta própria concordância entre ambos.

Fichte compreendia, ao mesmo tempo, o não-eu como *limitação* do *eu*, como choque (*Antoβ*). E Hegel entende o outro enquanto coisa, o não-eu, como um *desenvolvimento* do *princípio absoluto* na sua negação de si, como realização e atualização dele (SIEP, 2000, p. 67). Ademais, o panlogismo de Hegel – a ideia de que aquilo que é, é a unidade da dinâmica de opostos, na qual a rede conceitual e a realidade são o mesmo – não deixa ao objeto uma esfera de independência do sujeito: ele é dependete onto-epistemologicamente, como consequência radical da *unidade* dialético-especulativa entre ser em si e ser para outro. Assim também o eu, tanto frente a outro eu, quanto frente ao mundo.

CONCLUSÃO

A reinterpretação crítica da coisa em si na PhG *(objetivo central desta dissertação*) é, como foi visto, um movimento complexo, perpassando estudos hegelianos pretéritos ao período de Jena. Disto a importância de cada um dos passos desta dissertação.

No primeiro capítulo, por meio da ideia de um *Hegel leitor de Kant* buscou-se embargar aquela pressuposição de que apenas em Jena Hegel critica a filosofia teórica de Kant e, com isto, a coisa em si. Hegel tivera contato com Kant muito antes e, de um horizonte peculiar – a crítica à positividade –, criticara a filosofia prática de Kant (precipuamente a doutrina dos postulados práticos). Isto pois Hegel (com a ajuda de Schelling) identificara o contexto do *Bedürfnis der Vernunft* como aquilo que permitia a leitura dogmática de Kant, aos moldes daquilo que foi feito pelos teólogos de Tübingen. A compreensão geral é: a razão tem necessidades suas, de fato; mas para executar ou satisfazer tais necessidades, ela precisaria de algo além dela, algo que não fosse reconduzível a ela (ou à atividade dela). Ainda que Hegel possuísse um horizonte prático-moral-teológico, a coisa em si está implicada (ainda que indiretamente), pois também é algo que (em tese) não é reconduzível à razão e é criticada como um conceito positivo, heterônomo, marcado pela sua carga de exterioridade absoluta à razão.

Esta carga de exterioridade absoluta, com a qual o absoluto ele mesmo pode ser compreendido, leva Hegel a considerá-lo – no final do período em Frankfurt – tarefa da religião, campo no qual ele era *vivenciado*. À filosofia era impossível captá-lo, pois seu *método reflexivo* tinha um conceito deficitário, que implicava sempre em oposição (fixa). O horizonte da crítica é que a filosofia é *reflexiva*: sentença que acompanha a filosofia kantiana daqui em diante. Neste cenário, em uma forma de antecipação não filosófica do sistema, Hegel caracterizava a oposição como condição do discurso filosófico (reflexivo) e, portanto, o resultado era o absoluto como um *ser fora da reflexão* e da consciência (filosófica). A crítica ao *Bedürfnis* está latente, mas presente como horizonte da crítica. Nisto, a coisa em si novamente está implicada. O absoluto hegeliano é um embargo não só à coisa em si, mas também ao em si em geral, entendido como qualquer algo que reste além ou aquém da razão, ainda que Hegel explore isto com toda sua profundidade e complexidade apenas nas páginas da PhG.

Em Jena, aquilo que era tarefa da religião torna-se tarefa da filosofia, pois ela já não está aprisionada naquela forma reflexiva. Ela é filosofia da reflexão, aquela que toma a reflexão e seu processo, identificando a oposição tornada fixa nele, identificando a raiz

da incapacidade de captar o absoluto; a filosofia é *especulação*, atividade da razão que sobreleva os opostos tornados fixos na reflexão. Neste sobrelevar, eles estão em unidade dialético-especulativa que os contém como diferença; uma unidade orgânica tensionada por estes extremos que estão nela. Nisto, o absoluto não é um ser além da razão. A especulação engendra a oposição no movimento absoluto e a faz com que os conceitos resistentes à especulação possam ser caracterizados como dogmáticos, aos moldes daquela positividade do período bernense. À coisa em si cabe esta caracterização, sobretudo quando se tem em vista sua oposição ao fenômeno (e, portanto, à faculdade de conhecer) e sua independência radical frente à razão. A implicação entre oposição, finitude, filosofia reflexiva e coisa em si é exposta com toda a clareza por Hegel em GuW. Nesta obra, aquela pressuposição de que Hegel não faz uso dos estudos práticos na crítica à coisa em si é embargada pelo próprio Hegel, pois neste texto é possível entrever a relação entre a crítica à crença racional prática e a crítica à coisa em si. Em síntese, a coisa em si é sintoma de oposição fixada, de finitude, o que resultava que o absoluto apenas seria possível por meio de uma crença prática, a qual, contudo, aos olhos de Hegel, é um movimento vão na filosofia kantiana. Trata-se de um absoluto prometido, mas não realizável. A coisa em si tem sua validade na exclusão do direito do absoluto, da unidade que ele mantém no seu movimento de tornar-se seu-Outro; a coisa em si sobrepuja, eclipsa o ser sobrelevado da oposição.

No segundo capítulo, buscou-se aquele liame histórico que torna possível alocar Hegel como um interlocutor de Kant no que tange à coisa em si. Diante disto, traçou-se panoramicamente a problemática da coisa em si, perpassando Kant, Jacobi, Reinhold, Maimon, Beck e Fichte. A tratativa de Kant foi uma breve apresentação da *Dissertatio*, elucidando a correlação existente entre o modo de interpretação da doutrina do entendimento e o conceito de coisa em si. Na sequência, o que se apontou foi para o imbricamento que existe entre a coisa em si e a concepção do idealismo transcendental presente na KrV, explorando a coisa em si em algumas passagens centrais desta obra. Na KrV, a coisa em si parece ter um certo deslocamento (ou movimento) o que acaba por ser sugerido pelas várias interpretações que recebe na literatura kantiana. Então, a tentativa de apresentar uma *leitura dinâmica* da coisa em si é um ensaio de compreensão acerca destas interpretações, que apontam determinadas funções na coisa em si e geram, portanto, determinadas críticas a este conceito. Naquilo que é importante para a crítica hegeliana da coisa em si, a leitura dinâmica oferece a perspectiva do deslocamento de contextos que é análogo aquela passagem de figuras na PhG. Isto é: há uma crítica à coisa

em si no primeiro capítulo que a identifica à imediatez; mas há também outra, no capítulo da percepção, que a identifica com aquela verdade da coisa que não pode ser presente ao sujeito; isto é: uma passagem entre contextos. Fichte teria sugerido um deslocamento da coisa em si, quando diferenciou dois pontos de vista sob quais ela é analisada (o empírico e o transcendental/filosófico). Para Hegel, o ponto de vista do filósofo; e "nós" *sabemos* que a coisa em si é uma abstração. A leitura dinâmica da coisa em si é uma tentativa que não é sustentada por Kant na KrV; nem é proibida por ele; ela é permitida, na medida em que a coisa em si é comparável a outros conceitos, nos mais variados contextos.

As tratativas da crítica à coisa em si realizadas pelos filósofos pós-kantianos supracitados são de importância para Hegel em sua recepção crítica da coisa em si na medida em que se nota a reformulação (original) que Hegel empreende destas críticas. Em verdade, ele é devedor de muitas contribuições, ainda que as tenha usado ao seu próprio modo. Com Jacobi, Hegel crítica a crença na intuição sensível e, a partir disto, crítica a admissão de uma dinâmica da afecção e de uma coisa em si. Em Reinhold, Hegel parece identificar as primeiras trincheiras para embargar aquela independência absoluta da coisa em si, o que para Hegel significaria colocar o ideal da razão como radicalmente exterior a ela. É em Reinhold que a característica da coisa em si como *negativo da representação* aparece com toda clareza. Com Maimon e Beck, Hegel pôde compreender como a coisa em si, entendida como dado, tem sua explicação no seio da consciência, como seu momento, seu limite, sua passividade. Contudo, parece ser apenas com Fichte que Hegel encontra aquela radicalidade que ele propõe à coisa em si nas páginas da PhG: a coisa em si, se pode ser pensada, já está fundamentada na atividade da razão, pois o pensamento é sintoma de mediação. Há unidade do ser em si e do ser para outro e a coisa em si na sua independência absoluta soçobra, pois toda coisa é para o eu em geral.

Disto, no terceiro capítulo, apresentou-se a crítica hegeliana à coisa em si sob aquela perspectiva prática apontada no primeiro capítulo e que envolve a reformulação original de Hegel daquelas críticas apresentadas ao conceito de coisa em si no segundo capítulo. Esta crítica perpassa também por uma reinterpretação do *Bedürfnis*: o absoluto (que também é princípio de leitura da filosofia kantiana), como saber absoluto que é imanente e construído para a consciência na PhG.

De fato, a PhG é a tentativa de Hegel de apontar que, diante daquelas coordenadas da *Differenzschrift* – o absoluto é desde sempre presente e ainda assim tem de ser construído para a consciência –, é no seio do absoluto que a consciência tem seu horizonte. O absoluto é princípio de leitura, tanto quanto já havia sido desde o final do

período bernense. Na PhG, enquanto saber absoluto ele é aquilo que é inicialmente postulado prático-teoricamente – a unidade dialética, especulativa entre ser e pensar – e que se mostra como horizonte ao qual a própria consciência torna-se cônscia de pertencer. Sob esta lente é que se nota que na PhG – como sendo a primeira tentativa de apresentar sistematicamente a construção para consciência do absoluto –, Hegel critica o em si em geral como aquilo que poderia sobrepor o espírito enquanto aquela unidade entre o Si e o Outro. Nisto pode parecer que Hegel abandona o contexto do *Bedürfnis*, o que se mostra não ser o caso.

Disto decorre que, no terceiro capítulo desta dissertação, quando se almeja sublinhar a recepção crítica hegeliana da coisa em si na PhG, ela é sublinhada como aquela substância que ainda não se tornou sujeito – e apreender o absoluto como sujeito é o *Bedürfnis der Philosophie* na PhG –, refletindo a economia geral da obra de Hegel: é possível falar em coisa em si apenas quando o paradigma da verdade ainda está no Outro; a alteridade. Quer dizer: na seção destinada à consciência. Isto parece autorizar uma crítica à coisa em si que se vale da estrutura das três primeiras figuras e que tem sua totalidade no deslocamento destas figuras, enquanto se ressalta o problema do dualismo, daquela substância que ainda não foi reconduzida ao Si. Com isto, a crítica à imediatez pode ser lida como crítica à coisa em si, pois traduz o fato de que a verdade é o puro ser imediato, como aquele em si puro, como algo inexprimível, inefável. Nisto, Hegel parece desde já apontar para aquela unidade dialética entre os princípios de acesso à realidade e a realidade nela mesma, que sublinha que a realidade em si pensável não é absolutamente alheia ao sujeito. Na percepção, Hegel parece indicar aquele em si das coisas e que ainda assim seria independente do pensamento ou alheio a ele. Aqui, Hegel aponta com toda a radicalidade a crítica à coisa: ela é um construído de contradições. No capítulo da percepção, a passagem é da coisa à relação, da fixação ao dinamismo. Nisto a coisa em si, tendo como traço fundamental aquela sua exterioridade absoluta, alheia ao sujeito, é atacada por Hegel como abstração que: ou expressa o extremo de todo coisismo (uma coisa que não está oposta ao sujeito, que mantém a mediação fora de si), que põe o pensamento puro como um isto sensível, expressando a mera matéria, uma abstração; ou é reinterpretada na direção especulativa, sendo o objeto do entendimento *fenomenológico*, o conceito absoluto em si (isto significa ter a mediação em si mesmo, o que já subverte em alguma medida a independência da coisa em si).

O absoluto como princípio da PhG reflete em uma crítica à coisa em si em duas frentes: primeira, como Hegel faz questão de ressaltar, a PhG tem a tarefa de apresentar

o fundamento do saber. Isto coloca Hegel frente àquela crítica ao conhecimento formulada pelos filósofos pós-kantianos, em especial Fichte. Como o absoluto é a unidade dialética entre ser e pensar (e não uma unidade transcendental, sintética por limitação recíproca dos opostos), não é possível um campo válido à coisa em si fixada na oposição com o fenômeno. Em verdade, por ser apenas na sua oposição com o fenômeno, a coisa em si já está enredada naquela dialética que a sua sobrelevação.

A segunda é uma linha prática, imanente e que também é atribuível à estrutura do absoluto. O fazer especulativo (o fazer de algo que já estava pronto no início, mas que precisou ser feito de novo, para que pudesse aparecer como pronto) da PhG embarga a coisa em si: a atividade da especulação põe no ser aquilo que para a consciência natural era impossível, a unidade entre o Si e o Outro; nisto, a coisa em si aparece como sobrelevada, mediada e como objeto do entendimento fenomenológico, pois sua oposição fixa frente ao fenômeno é *negada*.

A reinterpretação ou recepção crítica da coisa em si na PhG, o objetivo central desta dissertação, se encontra, com isto, esgotado: ela é um movimento que perpassou a compreensão do *Bedürfnis der Vernunft* no jovem Hegel, para que com isto se entendesse o plano prático que desde o início a coisa em si é julgada; perpassou a compreensão de Kant e a recepção dos pós-kantianos acerca da problemática da coisa em si, para que se possa compreender os caminhos e descaminhos desta problemática; passou pela reinterpretação especulativa do *Bedürfnis* – exprimir o absoluto como sujeito; pela compreensão crítica deste conceito de coisa em si no seio da consciência percebente, segunda figura da PhG, criticada como abstração e como a coisa fixada que não pode compreendida por relação; passou na compreensão do fim da coisa em si (literalmente, sua finalidade e desvanecer), como sua sobrelevação especulativa. Quando a coisa em si é interamente recepcionada nas páginas da PhG, quando ela está mergulhada na especulação da razão, ela já não é coisa em si, mas o conceito absoluto em si.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICKES, E. **Kant und das Ding an sich**, 1924, Berlin: Pan Verlag.

ALLISON, H. Kant's concept of the transcendental object. In: **Kant-Studien**, v. 59, 1968.

_____ . The Nonspatiality of Things in themselves for Kant. In: **Journal of the History of Philosophy**, 14/3, 1976.

_____ . **Kant's transcendental idealism**, revised and enlarged edition. New Haven: Yale University Press, 2004.

ATLAS, Samuel. Solomon Maimon's Doctrine of Infinite Reason and Its Historical Relations. In: **Journal of the History of Ideas**, vol. 13, no. 2, University of Pennsylvania Press, 1952, pp. 168–187.

AUDY, M.-H. **Jacobi contre Kant** : L'Appendice sur l'idéalisme transcendantal *de 1787*. Acervo particular.

BECKENKAMP, Joãosinho. **Introdução à filosofia crítica de Kant**, VERIFICAR A EDITORA, 2017.

_____. **O jovem Hegel:** surgimento de um sistema pós-kantiano. São Paulo: Loyola, 2006.

BEISER, F. C. **The fate of reason:** german philosophy from Kant to Fichte. Harvard University Press: Massachusetts, 1987.

BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão:** sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

BOURGEOIS, B. 1986. A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G.W.F. 1995. ***Enciclopédia das Ciências Filosóficas***. São Paulo: Loyola.

_____. **Hegel à Francfort** : Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme. Paris: Vrin, 1970.

_____. **La pensée politique de Hegel.** Paris : Presses Universitaires de France, 1969.

_____. Savoir et foi : La Réconciliation Hégélienne Contre La Conciliation Kantienne. In*:* **Revue Internationale De Philosophie** 53, no. 210 (4) (1999).

BREAZEALE, D. Wishful Thinking. Concernig Fichte's Interpretation of the postulates of Reason in his Versuch einer Kritik aller Offenbarung. In: **Thinking through the Wissenchaftslehre**: themes from Fichte's early philosophy, Oxford university press: 2014.

BREAZEALE, D. Reason's changing needs: to Kant from Reinhold. In: **Karl Leonhard Reinhold and the Enlightment.** Workshop by George di Giovanni. Canada: Montréal International, 2007, p. 88-111.

BUTON, C. **Temps et esprit dans la philosophie de Hegel**: de Francfort à Iéna. Paris: Vrin, 2000.

CAIMI, M. About the argumentative structure of the transcendental aesthetic. In: **Studi Kantiani,** nº 9,1996: pp. 27-46. Disponível em: www.jstor.org/stable/24346009.

CARRÉ, Louis. Hegel Lecteur De La Troisième "Critique" Dans "Foi Et Savoir": L'idée Suprême D'un Entendement Intuitif." *In* : **Revue Philosophique De Louvain,** 111, no. 3, 2013, p. 513-538. Disponível em : http://www.jstor.org/stable/26480602.

CRISSIUMA, R. **A formação do jovem Hegel (1770-1800)**: do esclarecimento do homem comum ao carecimento da filosofia. (Tese de doutorado, desenvolvida na Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Professor Marco Severino Nobre, São Paulo, 2017).

D' ALFONSO, Matteo Vincenzo. Metamorphose des Primats des Praktischen: Kant, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche. In: **Revista de Estud(i)os sobre Fichte.** URL: http://journals.openedition.org/ref/1426.

DELEUZE, G. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2012.

DIEZ, Immanuel Carl. **Briefwechsel und Kantische Schriften:** Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790-1792), Hrsg. Dieter Henrich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1997).

DILTHEY, W. **Hegel y el idealism**, tradução e epílogo de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

EIDAM, H. 'Das Einzige Faktum Der Reinen Vernunft': Zum Verhältnis von Freiheit Und Sittengesetz in Kants Praktischer Philosophie. In: **Revista Portuguesa de Filosofia 61**, no. 2, 501–532, 2005.

F, ANDREA. O conceito de objeto transcendental na dedução A: revolução ou queda pré-crítica? In: **Transformação**, 2008, p. 143-152.

FERRAGUTO, F. Fichte, Kant e l'orientarsi nel pensare. In: **Revista de Filosofia**, c.s., volume 41, nº 2, 2016, p. 267-285.

FERRAZ, C. A. **Do uso regulativo das ideias da razão pura**. *In:* Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura / Joel Thiago Klein (Organizador) - Florianópolis: NEFIPO, 2012, p. 627-657.

FICHTE, J. G. *Grundlage der gesammten Wissenchaftslehre*. In: **Sämmtliche Werke**, hrsg. I. H. Fichte, Ed. Veit und Co., Berlim, 1845.

_____. Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar -philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik. 1792. (Jenaer Allgemeine Literaturzeitung 1794, n. 47 -49.). In: **GA II /2: Werke** *1793-1795*. Auflage Reinhard Lauth und Hans Jacob, Zusammenarbeit Manfred Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1965.

_____. Segunda Introdução à doutrina-da-ciência, p. 357. *In:* GIL, F. **Recepção da crítica da razão pura:** antologia de escritos sobre Kant 1786 -1844. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação, 1992.

_____. Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Herausgegeben von Hansjürgen Verweyen Philosophische Bibliothek 354. Mit Einleitung, Bibliographie, Anmerkungen und Register herausgegeben von Hansjürgen Verweyen. 1998.

_____. Über den Begriff der Wissenschaftslehre, in: FICHTE, J. G. **Sämtliche Werke**, vol. I (SW I), Berlim, Veit & Comp., 1845.

FRANGIOTTI, M. A. The Ideality of Time. In: **Manuscrito**, a.XII, v.2, 1994.

GIRNDT, H. La critique de Fichte par Hegel dans la differenzschrift de 1801. *In:* **Archives De Philosophie 28**, no. 1, 1965. www.jstor.org/stable/43031784.

GRABAU, Richard F. Kant's Concept of the Thing in Itself: An Interpretation. **The Review of Metaphysics** 16, no. 4, 1963: 770-779. Disponível em: www.jstor.org/stable/20123973.

GUEROULT, M. La dissertation kantienne de 1770 : deux conférences. In: **Archives De Philosophie** 41, no. 1 (1978).

_____. Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure. *In :* **Revue De Métaphysique Et De Morale** 38, no. 3 (1931): 413-439. Disponível em: www.jstor.org/stable/40897598.

GUYER, P. **Kant and the claims of knowledge.** New York: Cambridge University Press, 1987.

HARRIS, H. **Hegel's Development:** Night thoughts (Jena 1801-1806). Clarendon Press: Oxford, 1983.

_____. **Hegel's development toward the Sunlight 1770-1801**. Clarendon Press: Oxford, 1972.

HEGEL, G. W. F. **Briefe von und an Hegel,** volume I: 1785-1812. Editado por Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1969.

_____. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, In: **Jenaer Schriften 1801-1807,** Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. *Die Positivität der christlichen Religion, In:* _____. **Frühe Schriften I**, Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Nohl S. 152-213).

_____. Enzyklopädie der Philosophischen Wissenchaft im Grundrisse: dritte teil (Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen). In: **Hegels Werke.** Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, In: **Jenaer Schriften 1801-1807.** Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. Phänomenologie des Geistes., *In:*_____. **Hegels Werke.** Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. *Systemfragment von 1800, In:*_____. **Frühe Schriften I,** Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. *Zusätze, In:*_____. **Frühe Schriften I,** p. 190-217. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (Nohl S. 233-39).

_____. Wissenschaft der Logik: 1. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch: Die Lehre vom Sein. In: **Hegels Werke.** Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

HENRICH, D. *Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*, In: **Konstellationen,** Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795), Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

HERRERA, H. Salomon Maimon's commentary on the subject of the given in Immanuel Kant's critique of pure reason. In: **The Review of Metaphysics** 63, no. 3 (2010): 593–613.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.radução de José Oscar Almeida Marques, *et. al*. São Paulo: Iluminuras, 2012.

HYPPOLITE, J. **Genèse et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel**. Paris: éditions Aubier-Montaigne, 1946.

JACOBI, F. H. **David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch**. Ed. 1787. Disponível em Google Books.

KANT, I. **Kants Werke**, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1912.

_____. **Kants Werke.** Beck a Kant, carta de 20 de junho 1797, Ak. XII.

_____. Kants Gesammelte Schriften. **Logik**, ein Handbuch zu Vorlesungen, Band IX – S. 11-150, 1923.

_____. Carta ao amigo Herz, de 1772. *In***: O que nos faz pensar**. Cadernos de Filosofia da PUC-Rio, Especial sobre Kant, 2012.

_____. **Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft** (AA 06)**.** Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth, Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2003.

KLEMMT, A. K. L. **Reinholds Elementarphilosophie.** Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1958.

KNITTERMEYER, H. **Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant**. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg. Marburg: Buchdruckerei von Joh. Hamel, 1920.

LABARRIÈRE, P. –J. **Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit**. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.

LÉON, X. **Fichte et son Temps I**, Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté. Librairie Armand Colin: Paris, 1922.

LEBRUN, G. O aprofundamento da Dissertação de 1770 na Crítica da razão pura. In: **Sobre Kant**. Tradução de José Oscar Almeida Marques, *et. al*. São Paulo: Iluminuras, 2012.

_____. **Kant e o fim da metafísica**, tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed., 2002.

_____. **A paciência do conceito**: ensaio sobre o discurso hegeliano/Gérard Lebrun; tradução de Silvio Rosa Filho. - São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

_____. A antinomia e seu conteúdo. *In*: **discurso**, 2005, nº35, pp. 239-275.

LICHT, P. *Conceito de mundo e conceito na Dissertação de 1770*. In: **ANALYTICA**, Rio de Janeiro, vol 11 nº 2, 2007.

LIMA, E. Rompendo com o fascínio pelo conceito abstrato: alguns motivos práticos e teóricos na elaboração da dialética especulativa. *In:* **Síntese – Rev. de Filosofia, v. 41 n. 129,** pp. 5-33, 2014.

LINHARES, B. Ciência e metafísica na Dissertação de 1770. In*:* **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 2, n. 2, p. 143-163, jul.-dez., 2007.

MAIMON, Salomon B. S. **Versuch über die Transcendentalphilosophie.** Mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen. Berlin: C. F. Voss und Sohn, 1790.

MARTÍN, Maria del Carmen. Saber y creer en la primeira metafísica de Hegel. *In*: **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, Ano 4, nº7, dezembro, 2007.

MENESES, Paulo. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**: roteiro. São Paulo: Loyola, 2011.

MÜLLER, M. L. A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 43, n. 4, p. 928-929, 30 dez. 1998.

NITZAN, L. **Jacob Sigismund Beck's Standpunctslehre and the Kantian Thing-in-itself Debate:** The Relation Between a Representation and its Object. New York: Springer, 2014.

ORSINI, F. The problem of circularity between the Phenomenology of Spirit and the Science of Logic. In: **Studia Hegeliana**, v. 7, p. 37-57, 2021.

PATON, H. J. **Kant's Metaphysic of Experience:** a commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft. London: Unwin Brothers, 1936, vol. II.

POZZO, R. **Hegel**: 'Introductio in philosophiam'. Dagli studio ginnasiali ala prima logica (1782-1801). Firenze: Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studio di Milano, 1989.

REINHOLD, K. L. **Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.** Prag e. Jena: C. Widtmann e J. M. Mauke, 1789.

_____. **Briefe über die Kantische Philosophie**, Bd. I, Mannheim, Bender, 1789.

REYNA, R. Kant frente a la dialéctica hegeliana de la certeza sensible. In: **Studia Hegeliana** , v. 7, p. 59-72, 2021.

ROCKMORE. T. Através do espelho kantiano: observações sobre Fichte e o idealismo (alemão).In: **Revista de Estud(i)os sobre Fichte**: journals.openedition.org/ref/410.

ROCKMORE, T. Fichte, german idealism and the thing in itself. In: **Fichte, german idealism and early romanticism.** Amsterdam: Editions Rodopi, 2010.

ROCKMORE, T. Fichte, Kant, the Cognitive Subject, and Epistemic Constructivism. In: **Revista de Estud(i)os sobre Fichte**. URL: http://journals.openedition.org/ref/675.

SCHELLING, F. W. J. von. Sämmtliche Werke, **Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus**, I. Berlin: Verlag, 1997.

_____ , Sämmtliche Werke, **Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen**, I. Berlin: Verlag, 1997.

SIEP, L. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes.** Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes". Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

SMITH, N. K. **A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason**, Second edition. London: MacMalliam, 1918.

TADEU, M. Dissertação de 1770: novidade ou pré-crítica? In*:* **Kant e-Prints**, Campinas, Série 2, v. 12, n. 2 (especial), pp. 218-235, maio-ago., 2017.

TAVOILLOT, Pierre-Henri. **Le Crépuscule des Lumières** : Les documents de la querelle du panthéisme (1780-1789), Paris : Cerf, 1995.

TORRETI, Roberto. **Manuel Kant** (Ediciones UDP) (Spanish Edition). Ediciones UDP. Edição do Kindle.

VACCARI, U. A crítica do jovem Schelling à teologia de Tübingen no contexto da querela do panteísmo. **Cadernos Espinosanos**, n. 24, p. 167-192, 15 dez. 2010.

VIEIRA, Leonardo Alves. **Interpretações da fenomenologia do espírito de Hegel.** Leonardo Alves Vieira; Manuel Moreira da Silva, organizadores. São Paulo: Loyola, 2014.

VINCI, Paolo. "**Conscienza infelice" e "anima bela"**: Commentario dela Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Napoli: Guerini e associati, 1999.

VERRA, Valerio. La circolarità del metodo assoluto in hegel. In***: Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*** 91, no. 1, p. 3–17, 1999.

VERWEYEN, H. **Fichte's philosophy of religion.** *In:* The Cambridge Companion to Fichte. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 273-306.

WEIL, E. Pensar e conhecer, a Fé e a Coisa-em-Si. In: **Problemas Kantianos**. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.

ZAC, Sylvain. L'Idée de chose en soi dans la philosophie de Salomon Maïmon. In : **Archives de Philosophie**, vol. 51, no. 2, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, 1988, pp. 213–229.