

HEGEL VERSUS KANT: IMAGEM, CONCEITO E TEMPO NA IDEIA DE UMA HISTÓRIA FILOSÓFICA DA FILOSOFIA

HEGEL VERSUS KANT: IMAGE, CONCEPT AND TIME ON THE IDEA OF A PHILOSOPHICAL HISTORY OF PHILOSOPHY

Rodrigo Andia Araújo*

Resumo: Kant e Hegel não parecem ter sido indiferentes ou até mesmo insensíveis ao tema da história da filosofia. Ambos procuraram inseri-la, por meio do uso das metáforas da razão, no sistema racional do conhecimento, de modo que pudessem recuperar, por assim dizer, a sua dignidade filosófica. Mesmo se tratando de épocas bem distintas uma da outra, cujo método filosófico kantiano da *Crítica* muito se opõe com a dialética hegeliana da razão, ambos não parecem entrar em desacordo com a idéia de uma história racional da filosofia, de que ela parte de um ideal filosófico ou tenha um propósito teleológico, arraigada inteiramente numa concepção orgânica da razão. Ambos farão uso, no entanto, dos mesmos esquemas ou imagens relacionados à linguagem da vida, da mesma idéia assaz aceita de uma história não erudita ou rapsódica da filosofia, mas não na determinação filosófica que cada um deles fazem na relação entre *tempo* e *conceito*, mesmo que esta integração, no fim, seja concebida ou integrada no sistema do conhecimento como ciência filosófica.

Palavras-chave: Organismo. Sistema. Filosofia. História filosófica. Germes

Abstract: Kant and Hegel not seems has ben indifferent or even insensitives about theme of the philosophy`s history. Both to look for insert it, across of use for the metafores of reason, in the rational system of the Knowledge, of way so can to recover, so to speak, the your philosophical dignity. Even to treat of epochs very differents another, whose philosophical method kantian of *Critic* very if opposed with a hegelian dialectic of reason, both not seems to entry in disagreement with a concept of the a history rational of philosophy, of that it arise from of a philosophical ideal or has a purpose teleologic deep-rooted entirely in a organic conception of reason. Both will make use, however, of the sames schemes or images relacioned the life`s language, of the same concept enough accept of a history not learned or rapisodic of the philosophy, but not in the philosophical determination that each one them make in the ralation between *time* and *concept*, even that this integration, in the end, to be conceived or intergrated in the konowledge of system how philosophical science.

Key-words: Organism. System. Philosophy. Philosophical history. Germs

Como compreenderíamos a história se ela mesma não tivesse um ideal mais racional ou até mesmo ideológico? Será que ela, não só no sentido cosmopolita ou até

* Mestre formado pela Unesp – Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília. E-mail: rod.andia@yahoo.com.br.

mesmo da própria filosofia, não teria um propósito maior do que simplesmente relatar alguma coisa que ficou e permaneceu no passado? Kant e Hegel, neste sentido, talvez sejam os primeiros pensadores a introduzirem esta noção numa concepção inteiramente iluminista e ideológica da razão, pois já é uma noção comum e geralmente aceita na filosofia de que a história humana se forma ou se ergue dos fatos construídos sucessivamente no tempo, de que ela, segundo Hegel, não passa de uma enorme “galeria de ideias”, amontoadas uma em cima da outra, ou constituída dos escombros de uma filosofia antecedente. De certa forma, muitos autores que fazem ou trabalham com história da filosofia compartilham dessa mesma opinião, não enxergando nesta disciplina, mais do que meras erudições ou sistemas alheios. Entretanto, é a partir de Kant ou mais sucessivamente com Hegel, que este tema torna-se eminentemente um problema filosófico, isto é, de integrar a filosofia no tempo e na história, não como coisas disparatadas ou distintas uma da outra, mas como parte mesma no sistema arquitetônico, dialético ou ideológico da razão. Kant não foi e nem quis ser um historiador da filosofia, mas afirmou na letra que (1995, p. 129) “uma representação histórica da filosofia conta, pois, como e em que ordem se filosofou até agora”. Hegel, ao propor uma identificação entre tempo e conceito na relação dialética entre ser e pensar, nos dirá que “a história que nos propomos fazer é a história do pensamento que a si próprio se encontra”. (HEGEL, 1980, p. 323). A dimensão conceitual ou filosófica que cada um dos filósofos nos apresenta na determinação de uma história (universal ou pertencente a filosofia), que ora podem se complementar na estrutura metafórica da razão, ou ora se separam, dada a amplitude estrutural e conceitual dos respectivos autores, eis o propósito que procuraremos investigar neste artigo, seja ela pertencente na estrutura conceitual em detrimento de uma crítica da razão, isto é, segundo os pressupostos da filosofia kantiana, ou de um propósito fenomenológico imposto pela dialética hegeliana da razão.

Todavia, é digno de nota que muito se discutiu entre os filósofos sobre a natureza ou origem da história da filosofia, se ela não passa de pura cronologia cumulativa ou acontecimentos acidentais, ou se ela integra um sistema racional e até ideológico da própria filosofia. Mas, ao tratarmos de dois filósofos ilustres, ainda que nos apresentem dois sistemas inteiramente diversos, tocam num tema duplamente ancorado entre si, cuja história da filosofia parece ter o mesmo sentido e significado para ambos. Saber a relevância ou o valor significativo dessa história, que ora se mostra de maneira factual, ou às vezes como produto do próprio ato filosófico, constitui desde

já o ponto culminante dessa problemática. Pois, se a verdade é uma ou imutável, então como pode haver uma história da filosofia se cada filósofo nos apresenta uma ideia diversa ou até mesmo diferente da verdade, ou como pode ela mesma persistir idêntica a si mesma se ela só pode subsistir num determinado momento do tempo? Como, ou de que maneira essa história, que é a do homem real e universal, pode se afastar da filosofia? Foi com o intuito de resolver este problema, isto é, o da multiplicidade inserido na unidade, que Kant e Hegel não se colocam indiferente ou insensível ao tema da história da filosofia, querendo antes inseri-la no sistema da razão ou compreendê-la propriamente como ciência do conhecimento. É sobre tal pressuposto que procuraremos elucidar a questão, seja ela no sistema da filosofia kantiana, onde conceito e tempo se relacionam entre si, ou na da dialética imanente do sistema hegeliano, que não só concebe a história integrada na ciência objetiva do conhecimento, mas como parte mesma da própria filosofia.

Mas, uma história da filosofia que apenas nos mostrasse o desencadeamento e a sucessão de fatos isolados, que nos desse um conteúdo mais ou menos particular ou individual da narrativa, não teria um impacto mais significativo no sistema do conhecimento. Ela tanto pode, neste sentido, ser concebida do ponto de vista transcendental, ou seja, segundo os critérios da filosofia crítica de Kant, cuja história, para alcançar o seu eterno amadurecimento racional, necessita antes passar pelos estágios do *dogmatismo* e do *ceticismo*, já que tal propósito está fundado essencialmente na natureza da razão pura, ou estar arraigada na dialética imanente da filosofia hegeliana. Contudo, do ponto de vista do discurso, ou seja, das palavras imagéticas muitas das ideias ou analogias apresentadas por esses filósofos, das imagens ou esquemas que se prescrevem na razão, não entram em desacordo com a noção que ambos faziam da história da filosofia, sempre nos apresentando como teleoforiedade do conhecimento ou moldada segundo os princípios da linguagem da vida, isto é, em *germes*, compreendido aqui como princípio constitutivo da geração, ou, essencialmente como *disposições*, que geram, neste caso, o impulso para o seu devido desenvolvimento. Em Kant, esta ideia se apresenta inicialmente na *Crítica da razão pura* (1781), sempre sob a égide de uma *arquitetônica* do conhecimento, ou, se quisermos, da noção que nos é dada de uma história filosofante da filosofia¹ (*philosophirende Geschichte der Philosophie*) anunciada posteriormente nos *Progressos da metafísica* (1793). Não

¹ Cf. KANT, I. *Os progressos da metafísica*. Esta idéia é apresentada por Kant mas sempre sob a forma interrogativa situada nas *Lose Blatter* F3 e F5.

querendo muito se distanciar desta concepção, Hegel parecerá fazer o mesmo caminho na sua *Introdução à história da filosofia* (1816), mas se desviará necessariamente do propósito crítico da razão, impondo à história uma nova maneira de compreendê-la, isto é, de integrá-la na teleoforiedade racional e dialética do real, ou seja, de uma realidade engendrada pela luta e pela ação dos homens na história², de uma verdade que não subsiste em si mesma, mas somente como discurso revelado pelo homem³.

Nesse sentido, veremos logo de início que a evocação das metáforas biológicas sempre é muito corrente nas obras desses filósofos, não apenas no sentido da faculdade imaginativa da alma – (como se elas fossem meramente representações parciais) – mas dos esquemas ou imagens que fazem parte da própria constituição estrutural e teórica do conceito, em suma, de uma razão antes de tudo *orgânica*, que tanto pode desenvolver-se no sistema arquitetônico da crítica kantiana, ou de maneira gradativa e fenomenológica, antes ideológica, na filosofia imanente e dialética de Hegel. Mas o que mais irá nos interessar aqui será verificar, nos respectivos sistemas kantiano ou hegeliano, a atribuição de uma validade essencialmente objetiva da metáfora, ou seja, se ela corresponde a íntima ligação do pensamento com a univocidade da verdade, que estabelece não só a ligação da ideia com o conceito, como significa também ter agudeza filosófica. Pois, se há algum valor significativo nessas metáforas, se elas próprias desempenham um papel eficaz nos sistemas kantiano ou hegeliano, veremos então que elas não são, como nos afirma Leonel (1994, p.366), “[...] blocos erráticos perdidos no

² Em detrimento desta concepção, cujo teor discursivo da dialética hegeliana só pode ser compreendido diante de uma realidade essencialmente histórica, ou seja, de uma consciência temporal que se desdobra, se nega ou se aliena, Hegel (1980, p. 355) ainda dirá que a filosofia, que é o devir do Espírito por excelência, é também ela “[...] a flor excelsa, o conceito do espírito na sua totalidade, a consciência e essência espiritual de todo o conjunto, o espírito do tempo como espírito presente e que se pensa a si próprio”. Este devir, que é o ser que se nega e se revela no tempo, só pode ser compreendido dialéticamente na estrutura hegeliana do discurso, cujo resultado outra coisa não é do que a própria história. Se assim é, segundo Kojève, “o Ser real concreto (revelado) é ao mesmo tempo identidade e negatividade. Logo, ele não é apenas Ser-estático-dado (*Sein*), espaço e natureza, mas também devir (*Werden*), tempo e história. Noutros termos, ele é não apenas existência-empírica (*Dasein*) e necessidade (*Notwendigkeit*), mas também ação (*Tat, Tun, Handeln*) e liberdade (*Freiheit*)”. Portanto, é sob este pressuposto, dialético antropogênico e fenomenológico do Espírito, que conduziremos as nossas investigações acerca da filosofia hegeliana da história.

³ Na apreciação kantiana e hegeliana acerca das teses ou da ideia que ambos fazem da história da filosofia, algumas semelhanças não podem ser deixadas de lado, muito menos ignoradas no interior de suas respectivas argumentações. Ambos, por exemplo, concordam em parte que esta história não passa de “um campo de batalha”, isto é, de uma guerra, seja a princípio porque ela não tenha conseguido, no combate simulado, conquistar para si uma posse duradoura (Cf. Kant, CRP, Prefácio à segunda edição, XV, 1983), ou pelo fato dela ser, conforme Hegel já dizia (1980, p. 333), “[...] um reino não só de indivíduos mortos, fisicamente finados, mas também de sistemas refutados, e por conseguinte espiritualmente finados, - pois, nesta ordem - cada um dos quais matou e sepultou o precedente”. No entanto, o fim proposto para cada sistema filosófico desvia da intenção que cada um deles faziam da história da filosofia, mesmo empregando uma linguagem metafórica, como veremos, semelhante entre si.

turbilhão das idéias ou do pensamento, de que estes deitam mão ocasionalmente, a título de instrumentos, mas são elas mesmas corpos orgânicos, com autonomia e plasticidade próprias, articulando entre si e tecendo as fibras complexas de um todo plurissignificativo”.

Conciliar esta idéia no interior e na estrutura filosófica de Hegel é uma tarefa ainda mais difícil, já que é o *conceito* para ele quem desempenha um papel dominante e fundamental tanto na filosofia como na história. É uma relação, contudo, puramente dialética onde o conceito, muito longe de ser uma entidade eterna ou a-temporal (conceito-categoria) como afirmava Kant, será, para Hegel, o próprio tempo, que se realiza ou se revela na história. Hegel nos parece bastante objetivo quando afirma na introdução da *Fenomenologia* o seguinte: “*was die Zeit betrifft [...], so ist sie der daseinde Begriff selbst*”. No destrinchamento desta frase, o conceito não é meramente uma entidade estática que se relaciona de forma paralela com o tempo, mas, no sentido mais usual e filosófico, podemos dizer que é o próprio tempo, ou seja, de uma história que é a do discurso humano que se desdobra dialéticamente no mundo. Entretanto, de qual história estamos aqui nos referindo? Numa só expressão, na do homem histórico e universal, que transforma o mundo e a si mesmo por meio da ação e do desejo, de uma consciência que ainda não está satisfeita consigo mesma, mas que procura se revelar no próprio tempo. Esta afirmação nos leva a crer – e nisso ao menos nos parece ser assim – na mesma idéia já expressa ou aceita por Kojève, ou seja, de que a história universal do homem, ou da erudição humana em geral é, sem rodeios, a própria história da filosofia⁴.

Mesmo que esta hipótese não seja ainda conclusiva, a centelha mediadora que envolve toda essa discussão, estará inteiramente apoiada na ideia ou na noção que os filósofos fazem da palavra *sistema*, pois, sendo ela a que mais nos auxilia na compreensão de uma história filosófica, só é e será efetivamente expressa – se assim podemos dizer – na metáfora do organismo, nos elementos e na linguagem biológica da vida, podendo nos fornecer inclusive os elementos mais essenciais na atribuição de uma

⁴ Para Kojève (2002, p. 346), esta idéia, embora ainda não muito elucidativa, se coloca da seguinte maneira: “[...] identificar o tempo com o conceito equivale a compreender a história como história do discurso humano que revela o Ser. Sabemos que de fato, para Hegel, o tempo real, isto é, a história universal, é no fim de contas a história da filosofia”. Ao considerar esta análise, o destrinchamento desta afirmação parte unicamente da maneira ou do modo como se coloca o discurso hegeliano sobre o próprio tema, pois como ainda nos diz o nosso comentador, “Na *Fenomenologia*, Hegel é muito radical: afirma que a natureza é o espaço, e que o tempo é a história. Ou seja: não há tempo natural, cósmico; só há tempo na medida em que há história, isto é, existência humana, existência que fala. O homem que, no decurso da história, revela o Ser por seu discurso é o ‘conceito existente-empiricamente’ (*der daseiende Begriff*), e o tempo nada mais é que esse conceito. Sem o homem, a natureza seria espaço, e somente espaço”.

história *a priori* da filosofia, ou seja, de uma razão que é antes de tudo histórica ou filosófica. Mas o uso das metáforas em questão, principalmente aquelas das quais Kant e Hegel se utilizam, talvez sejam as imagens que mais representam a concepção orgânica da razão. Cada uma delas contém as suas respectivas peculiaridades no sistema da filosofia, que ora nos apresenta uma arquitetônica metafórica na moradia segura da razão, nos proporcionando conforto e segurança, ou da imagem unicamente aceitável do organismo, ou seja, do *analogon* da vida⁵, o esquema mais representativo da lógica do vivo. Na acepção de Antônio Marques⁶ (1986, p. 31), por exemplo, todo e qualquer aspecto da filosofia kantiana pode se apoiar unicamente nesta imagem, pois, conforme ele, “é o organismo que se oferece à razão como um *símbolo natural* onde a própria razão projeta o seu procedimento (Verfahren) arquitetônico e que ela descobre como a exemplificação material e objetiva desse mesmo procedimento”. Mas, no dizer de Hegel (1980, p.336), ao nos explicitar o conceito de desenvolvimento, nos dirá que, “o germe quer apenas produzir-se a si próprio e extrinsecar o que contém, para depois voltar a si mesmo e recolher-se de novo na unidade donde saíra”. A função estrutural e sistemática dessas metáforas⁷, dentre elas principalmente a do organismo, exercerá uma influência considerável na viragem filosófica nos sistemas kantiano e hegeliano, propondo-nos, neste caso, não só um sistema de fins determinados na filosofia e na história, mas do valor significativo que ambas possuem na elaboração sistemática do conhecimento, ou seja, de uma razão não cumulativa e *rapsódica*, mas que possa ser integrada numa ciência histórica e filosófica⁸.

⁵ Cf. Kant, *KU B 293*.

⁶ Cf. Marques, A. *Organismo e sistema na terceira crítica de Kant*. Lisboa, p. 19-33, 1986.

⁷ Será no entanto muito curioso observar o fato de que, segundo Leonel Ribeiro dos Santos (1994, p. 37), “[...] a atitude de Hegel em relação à metáfora e, em especial, no tocante à presença da metáfora no discurso filosófico, é negativa. A metáfora é abordada, juntamente com outras manifestações com elas aparentadas – a imagem (*Bild*), a comparação (*Gleichnis*), a alegoria -, no âmbito da teoria da arte simbólica. E esta localização sistemática, à qual, de resto, corresponde uma perspectiva histórica, leva-o a considerá-la como uma forma imperfeita de expressão, que não consegue realizar a unidade entre o espiritual e o sensível, entre o ideal e o real, o interior e o exterior, devendo, por isso, ser superada”. Contudo, mesmo o autor nos dando uma apreciação negativa da metáfora, da sua total inadequação no discurso sóbrio da filosofia, explicita ainda Leonel (1994, p. 38) que, apesar de tudo, “[...] a filosofia hegeliana, como aliás a de muitos dos seus contemporâneos, é profundamente modelada pela metafórica orgânica e pela linguagem da vida, o que mostra até que ponto o pensar do absoluto é construído, porventura sem que o filósofo disso se aperceba completamente, sobre as bases de uma linguagem epocal, sobre a linguagem da sensibilidade e da finitude”.

⁸ O interesse de Hegel pelo estudo da natureza, ou mesmo da observação propriamente dita dos elementos que compõem ou formam a vida, encontram-se já na época da sua juventude, muito antes dele estruturar o sistema da sua filosofia. Para justificar esse interesse, assaz importante para o nosso tema, podemos citar parte de um texto perdido escrito por Hegel no ano de 1800, quando ele ainda nem havia publicado a *Fenomenologia do espírito*, mas cujo conteúdo já nos expressa uma relação persistente entre natureza e espírito. Este texto intitula-se, segundo Nohl, *Fragmento de sistema*, e lá encontra-se muitas passagens

Em Hegel, constatamos que a determinação de uma história da filosofia não pode ser dada ou estabelecida como ciência filosófica sem a pura efetivação do conceito. Entretanto, para o filósofo, este conceito não será meramente estático, como se fosse um produto de caráter kantiano ou de um juízo determinante na ação do entendimento sobre o múltiplo das intuições, mas segundo o devir que nele está essencialmente correspondido. Diz então o filósofo que é o conceito quem propriamente se efetiva, ou seja, que se desenvolve na mesma medida que se produz. Como se diz, este conceito “[...] não é estátua de pedra, mas é viva, e continuamente se vai enriquecendo com novas contribuições, à maneira de rio que engrossa o caudal à medida que se afasta da nascente” (HEGEL, 1980, p. 322). Contudo, noutras palavras, o que necessariamente representa ou significa este *devir*? Talvez, a própria efetivação do Espírito (*Geist*) no alcance da consciência de si (*Selbstbewusstsein*), ou seja, da profunda transformação do Espírito em ciência absoluta. Esta acepção, cujo elemento mediador e determinante encontra-se no discurso humano sobre o real, que projeta na ação um futuro esperado, faz com que o tempo seja essencialmente *tempo histórico*, isto é, de uma razão que no decurso do caminho dialético, se desdobra, se aliena e se efetiva essencialmente na história. Portanto, não poderíamos falar em devir se não houvesse história, isto é, se não houvesse existência humana, pois, para Kojève (2002, p. 369), “o devir do Espírito que é a história ou o devir histórico da humanidade nada mais é que o devir da ciência que é o Espírito absoluto ou o Espírito *que se tornou*, isto é, concluído e perfeito e revelado a si mesmo por si mesmo”.

Esse caminho, dialético e ao mesmo tempo histórico da razão, nos conduz a uma reflexão por si só curiosa se consideramos o proceder dinâmico da existência humana sobre a história. Ela não é apenas uma característica da razão especulativa, ou seja, de uma razão que procede de maneira conceitual que determina a natureza e sistematiza o conhecimento, mas de uma história que implica também uma ação moral e ética do homem sobre o mundo. De um sujeito que se determina através da vontade e do desejo de transformar a realidade, isto é, de uma racionalidade que é, segundo Hegel, um processo dialético que determina o real, mas de uma razão que não é somente a

que assemelham o “espírito” com os produtos organizados da natureza. Nesses termos e de acordo com a apreciação de Hegel (2004, p. 278), “o espírito é lei vivificante em união com o múltiplo, o qual é então um vivificado” – mas esta relação só é assim expressa – “[...] pois espírito é a unidade viva do múltiplo em oposição ao mesmo como sua forma, a qual constitui a multiplicidade encontrada no conceito da vida [...]”. Talvez seja por essa determinada influência, percebida desde cedo no interesse de Hegel pela linguagem da vida e do seu *analogon* com os produtos da natureza, que faz o filósofo tanto se aproximar de Kant quando estabelece uma história filosófica da filosofia, ou de uma razão que nasce em germes, muito semelhante ao desenvolvimento de um corpo organizado, ou simplesmente como substância viva.

experiência de uma consciência que se desdobra dialeticamente na história e no tempo, contudo, de um espírito que totaliza a existência humana e social do homem. De uma consciência que se identifica com o tempo, pois a sua completude, concebida ainda de maneira unilateral, é alcançar o absoluto. Em suma, se podemos falar de uma razão essencialmente histórica, para Hegel (1980, p.46), “[...] a consciência é o seu conceito para si mesma e é, pois, imediatamente o ato de passar além do limitado e, uma vez que esse limitado lhe pertence, é o ato de passar além de si mesma”. Portanto, o que aqui se mostra, não é a concepção de uma racionalidade bipartida entre duas realidades diferentes entre fenômeno e *noumeno*, ou seja, entre aquilo que essencialmente nos aparece e aquilo que situa-se além dos limites de toda a consciência, como outrora Kant nos advertira, mas de uma razão que procura conhecer a totalidade do real através do processo histórico e dialético da razão.

Mas mesmo que a história da filosofia tenha o mesmo escopo na determinação das partes e do todo, o mesmo ideal filosófico ou metafórico arraigado numa concepção biológica da razão, ou seja, de uma atividade organicamente compreendida no sistema da filosofia e da história, mas cujo fruto encontra-se no conceito, logo nos aperceberemos de que esta tese, isto é, a hegeliana, não pode ser confundida ou estabelecida da mesma forma posta por Kant, na qual nesta se estabelece não só uma concepção orgânica mas também arquetônica da razão. Porém, o aspecto mais eminente dessa diferença não estará apenas apoiado na maneira ou no modo como o tempo se relaciona com o real, mas também estará apoiado na ideia ou na amplitude que ambos faziam do conceito de filosofia, isto é, no real valor empreendido pelas metáforas ou linguagem da vida, que ora se apresentam como meras imagens ou símbolos, ou como algo inteiramente constitutivo na elaboração sistemática da razão⁹.

Porém, não se descarta a ideia, assaz aceita pela maioria dos filósofos, sobre a sucessão cronológica ou narrativa que é atribuída necessariamente na história da filosofia, cada uma delas apresentando-nos um critério multiforme da verdade. Para

⁹ Este problema é mais visível na filosofia hegeliana, cuja gênese fenomenológica da consciência parece excluir qualquer imagem metafórica na apreensão da verdade, ou seja, na apreensão da *ideia* propriamente dita, manifestação esta que só é alcançada no estabelecimento do conceito. Na *Estética*, por exemplo, em *a ideia e o ideal*, Hegel nos declara (1980, p. 165): “A missão do filósofo consiste em considerar a verdade à luz deste conceito. Ora, se a filosofia tudo considera à luz dos conceitos, o que qualifica como o único modo compreensivo e verdadeiro de pensar, uma coisa, no entanto, é o conceito, a verdade em si e outra, a existência que lhe corresponde ou não”. Este problema nos parece constituir um imenso paradoxo, pois como poderá Hegel nos falar do conceito e ao mesmo tempo não dispensar, na atribuição do mesmo, o uso metafórico da razão?

Hegel, esta é a questão na qual se constitui toda a problemática¹⁰, seja ela na filosofia – sempre querendo nos dizer a respeito da unidade do pensamento – ou da história em geral, que não faz outra coisa a não ser nos dar a multiplicidade. Pois, para ele, ainda “[...] poder-se-ia perguntar por que motivo a filosofia, que é doutrina da verdade absoluta, aparece limitada a um número relativamente exíguo de personalidades e só em determinados povos e em particulares períodos do tempo”. (HEGEL, 1980, p. 328). Kant aceita naturalmente essa mesma contradição, aliás, muito evidente e fatídica que persiste entre a filosofia e a história, ou de que ela é empírica ou exponha a narração dos acontecimentos, mas ele também admite que algo de fundamental existe nela, ou de que ela necessariamente não deve ter continuado na via empírica.

Esta hipótese parece ser evidente entre os dois filósofos, mas ao considerar o ponto no qual entram em comum acordo, ao mesmo tempo parece se distanciarem do propósito e do fim que cada um destina a filosofia. Em Kant, trata-se de descobrir ou ao menos fundamentar uma história *a priori* da filosofia, que não apenas exponha os fatos da razão, mas que ela seja vista como arqueologia filosófica. Neste caso, de uma história que mostre como deve ter sido “[...] imperioso ter nascido o dogmatismo, a partir deste o ceticismo, e de ambos o criticismo”.¹¹ (KANT, 1995, p. 131). Este princípio, que desde sempre existiu em germes na razão, integra a história no sistema e oferece a Kant o escopo de que mais precisava, o da síntese, unindo a especulação filosófica com a interpretação assaz diversa da filosofia. Esta interpretação pode decorrer de um propósito significativo e inevitável da razão, mas essencial na completude sistemática da história, que é propor, de maneira bem pretenciosa, o fim da filosofia. Esta ideia, segundo Yovel (1981, p. 30), “[...] rappelle la fameuse sentence hégélienne selon laquelle il est temps pour la philosophie de renoncer à son nom d’amour de la connaissance (*philo-sophia*) et de devenir connaissance actuelle ou sagesse (*sophia*)”. Embora esta ideia seja mais elucidativa na filosofia hegeliana, ela também não escapa do escopo crítico da filosofia kantiana, pois ainda conforme o nosso

¹⁰ Cf. HEGEL, *Conceito da história da filosofia*. In: *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, p. 328.

¹¹ Há pois, como se diz nos *Progressos*, três estágios dos quais a metafísica busca no alcance da razão, mas a *Crítica*, sendo ela uma propedêutica do conhecimento, que torna o juízo amadurecido depois da realização de uma *analítica dos princípios*, não teria a sua supremacia devida se antes ela não tivesse percorrido os respectivos estágios do dogmatismo e do ceticismo. Se é uma necessidade da razão completar esta tarefa, ou seja, este caminho, então algo de fundamental nos poderá ser oferecido para a ideia de uma história filosófica da filosofia, pois se a *Crítica* contém de fato este valor, diz Kant, “[...] colocar-se-ia ela num estado consistente, não só no exterior, mas também internamente, não precisando, além disso, ou mesmo já nem sequer sendo capaz, de uma extensão ou de uma restrição”.

comentador, “[...] tout comme Kant a anticipé Hegel em historicisant le concept platonicien d’amour de la sagesse, il a aussi devancé Hegel (et Marx) em proposant l’idée hardie de *fin de la philosophie*”. (YOVEL, 1981, p. 30).

Contudo, a ideia centralizadora da qual parte os ilustres filósofos é unir o conceito - que desde já subsiste na eternidade ou se relaciona com o que é eterno - com a realidade temporal e fenomênica do mundo empírico. Saber a relação que há entre ambos ou de que maneira o conhecimento evolui na história de forma racional ou teleológica, depende exclusivamente desta determinação. Segundo Kojève (2002, p. 341), em Kant devemos saber apenas o seguinte, ou seja, de que o “[...] nosso saber está não só no tempo, mas, o que é mais grave, é temporal: precisamos de tempo para pensar”. Mas esta relação, embora seja atribuída no âmbito da *dedução transcendental*, ou seja, do conceito determinante e da síntese que ele realiza no múltiplo (realidade temporal), nos cabe também colocá-la num sistema de uma filosofia que tenha necessariamente validade ou rigor filosófico, pois a questão que procuramos exclusivamente pensar na determinação que há entre conceito, tempo e verdade, ainda continua sendo essencialmente a mesma problemática determinante: como é possível a história da filosofia ser ela própria, uma história filosofante? Mas esta idéia, ou problema, não é o único que resolveria a completude sistemática deste tema, isto é, de consiliar o processo sistemático da filosofia como se ela, historicamente, tivesse ou não um fim determinado. Mas tanto na variante criticista do pensamento kantiano, cuja história nada mais é do que a efetivação de uma arqueologia filosófica que se movimenta entre dogmatismo, ceticismo e criticismo, como na variante hegeliana que incute na razão todo um processo dialético do pensar, parece claro ou evidente de que a história possua um fim determinado, seja ela – se considerarmos do ponto de vista crítico – mediante os esquemas da razão ou em virtude de um princípio teleológico reflexivo, ou, do ponto de vista puramente dialético hegeliano da razão que busca o absoluto. Mesmo assim, essa não é exatamente a ideia que o nosso comentador, já citado neste artigo, procura defender pois, “[...] em todo caso – diz Kojève – se na variante kantiana ou ‘criticista’ pode-se falar a rigor de uma evolução histórica infinita, é impossível chegar a um saber absoluto referente à história e, portanto, ao homem histórico”.

Contudo, em Hegel, as imagens representativas de germes ou sistema, não são termos que se excluem concomitantemente, ambos necessários ou presentes na natureza da razão. Pois aqui, a história da qual ele nos propõe fazer não é aquela de tipo erudito,

mas a do pensamento, que a si próprio se encontra. O espírito efetiva-se neste ideal, e como se fosse a representação de um círculo, se desenvolve na mesma medida que ele se produz. Esta determinação é essencial para o filósofo, já que nos mostrará em particular que “[...] a história da filosofia é, também ela, científica, e converte-se, pelo que lhe é essencial, em ciência da filosofia”. (HEGEL, 1980, p. 324). Se ambos pretendem estabelecer um ponto em comum entre a história e o pensamento, isto é, se a determinam como ciência ou como parte integrante da própria filosofia, então o que a faz diferenciar da crítica da razão se os filósofos compartilham do mesmo vocabulário na determinação de uma história filosófica da filosofia? Como pode Hegel se afastar tanto do ideal kantiano, da validade crítica da razão, se neste ponto da investigação ele pareça se aproximar muito de Kant? Como já dissemos, o discurso imagético ou metafórico, seja ele kantiano ou hegeliano, pode até parecer o mesmo na amplitude significativa de uma razão orgânica ou biológica, mas é na dimensão estrutural e sistemática de suas respectivas teorias que os filósofos se distanciam completamente, onde “tempo” e “conceito” não possuem a mesma relevância representativa que cada um deles destinam na determinação histórica ou temporal da razão. Portanto, quando tratamos do projeto crítico em geral, da propedêutica da razão e de todo o esboço arquitetônico e sistemático que Kant essencialmente nos fala na *Crítica da razão pura*, “tempo” e “conceito” só podem se relacionar entre duas faculdades antagônicas entre si, quais sejam, entendimento e sensibilidade, até mesmo quando queremos nos referir a um outro tipo de tempo, ou seja, a do tempo histórico, que curiosamente, segundo o filósofo, também necessita de uma determinada síntese (embate entre *intelectualistas* e *sensualistas*) para progredir e se desenvolver historicamente. Para Hegel, contudo, a síntese kantiana não é necessariamente a característica fundamental que explicaria este procedimento, mesmo porque não é dessa maneira que a dialética se realiza na história, pois o que ela faz e procura realizar, é conhecer a si mesma. Para Angelica Nuzzo, se é esta a *metodologia* que podemos introduzir para compreender a história no sentido hegeliano, cuja historicidade na busca pela eternidade não exclui necessariamente o tempo como forma essencial, então, o que se diz é que:

Sotto questo profilo la filosofia risulterebbe dunque sottratta al piano dell'accadere fenomenico, e potrebbe, tutt'al più, presentare soltanto una storia “sterna” ed esteriore che riguarderebbe gli individui e le vicissitudine contingenti della loro attività razionale, non l'essenza stessa del pensiero nella sua verità universale. La storia della filosofia

sarebbe in tal modo non *Geschichte*, ma mera *Historie*. (NUZZO, 1997, p. 12).

Essas questões são essenciais no julgamento que ambos faziam da história da filosofia, isto é, da tentativa ou da possibilidade de se recuperar a dignidade filosófica dos acontecimentos que sucederam na história. Se esta hipótese não constituísse desde já um problema filosófico, como ideia válida ou essencial no sistema da história, qual seria então a utilidade da filosofia no tempo? Qual seria a sua verdadeira identidade se apenas tivéssemos aquilo que nos é contingente ou particular? No entanto, os autores sabem que a filosofia não está excluída da história, de que ela existe no tempo e nos pretende dizer a verdade. Mas, se o propósito dela tem como finalidade a apreensão do conhecimento, ou seja, daquilo que é uno e verdadeiro, então a sua história não pode e nem deve estar separada deste ideal, mesmo que ela nos apresente uma gama diversa de sistemas filosóficos.

Muito natural ou cômodo seria afirmar de que esta história, a da razão, não passa de uma galeria de opiniões, isto é, de um cemitério de idéias, onde os vivos sepultam os mortos e assim sucessivamente, como Hegel outrora nos advertiu. Mas ele nos dirá, sem prerrogativas, que o espírito nada têm de estático, de que ele é dinâmico e nunca se encontra em repouso. A princípio é assim que ocorre na *Fenomenologia*, isto é, como se fosse momentos de uma consciência que, quando se põe-a-si-mesma, se torna ela própria pura efetividade no estabelecimento do concreto. Pois, neste mesmo movimento, se muda a consciência, também muda o real. “Por isso – diz Kojève – toda filosofia que é ‘verdadeira’ é também essencialmente ‘falsa’: é falsa na medida em que se apresenta não como o reflexo ou a descrição de um elemento constitutivo ou de um movimento dialético do real, mas como a revelação do real em sua totalidade”. (KOJEVE, 2002, p. 433). Porém, se o espírito tende realizar esta odisséia, inicialmente em germes na razão, mas agora como puro desenvolvimento, então, parte do problema estaria resolvido, e nos restaria saber como a história, sendo ela filosófica, estaria arraigada no sistema da razão. É justamente aí que reside a dificuldade proeminente, pois não se saberia ainda sobre qual filosofia, por mais sóbria que ela fosse, estaria apta a ser a detentora da verdade.

É ainda mais irresolúvel saber qual dos filósofos – mesmo considerando o fato de que ambos, em última instância, propõem um fim para história – estaria com a razão. Contudo, não se trata de estabelecer um vencedor, pois isto nada responderia a relação

que há da filosofia com a sua história, nem mesmo nos diria como ela sucede no tempo ou permanece vívida em diversos lugares. Na polêmica Kant *versus* Hegel, a mesma problemática permanece, pois se trata definitivamente da amplitude conceitual e até mesmo filosófica que cada um deles incutem na compreensão de uma realidade que é essencialmente histórica. Ambas assumem serem a detentora da verdade, de que a história também encontra a sua idealidade filosófica, mesmo que na estrutura de seus respectivos sistemas “tempo” e “conceito” não tenham a mesma amplitude significativa na efetivação de uma realidade histórica ou filosófica, muito embora eles se utilizem ou abusam, como de fato é nos textos, dos mesmos termos ou metáforas, que se colocam todavia como elementos detentores ou dinâmicos na tentativa de esclarecer a possibilidade dessa mesma história.

Para Hegel, a filosofia é um ser vivente que se produz, que se determina ou se automovimenta na pura efetivação do espírito, como vários momentos de uma ideia que abrange o todo, isto é, como totalidade orgânica, na ciência objetiva do conhecimento. Assim é, segundo o filósofo, “[...] verdadeiramente efetivo somente na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesma, ou é a mediação consigo mesma do tornar-se outra”. (HEGEL, 1980, p.13). Mas em Kant, cujo propósito é antes a realização de uma crítica, não se pode dizer o mesmo, pois não é por meio desta efetivação que a razão se desenvolve, porém, de um edifício constituído arquitetonicamente diante do conflito sempre ocorrido na história entre intelectualistas e sensualistas. Diz ele então que, “a idéia originária de uma filosofia da razão pura prescreve ela mesma esta divisão. Esta última é, pois, *arquitetônica* em conformidade com os fins essenciais da razão, e não meramente *técnica* [...]”. (KANT, 1983, p. 411, grifo do autor). Nos parecerá num primeiro momento que a diferença substancial entre os dois filósofos não será apenas o contraste existente entre a crítica e a fenomenologia, mas também no uso que ambos faziam das metáforas filosóficas, pois mesmo se utilizando dos mesmos conceitos, possuíam significados diversos, bem diferente do propósito filosófico que cada um deles pretendiam destinar para a história da filosofia.

Veremos então que é a partir daí que surge a diferença substancial – ao menos no âmbito da linguagem metafórica – ao resgatar os pressupostos de uma abordagem inteiramente filosófica da história da filosofia, ou seja, dificuldades que partem das imagens semelhantes ou idênticas entre si, mas com significados ou perspectivas bem diferentes. Em Kant, por exemplo, o sistema de sua filosofia não parte da ideia hegeliana do círculo, mas da imagem arquitetônica da razão, mas que também nasce em

germes e se desenvolve epigenicamente. A ideia do círculo nos parece então, na filosofia transcendental, como algo negativo ou redundante, talvez como puro devaneio da razão, cuja determinação do todo (*des ganze*) ainda não estaria apreendida na filosofia. Assim escreve Kant numa carta à Garve em 1783, mas reproduzida aqui por Micheli, “le fatiche degli uomini si muovono costantemente in circolo e ritornano in un punto in cui sono già state; per questo materiali che ora giacciono nella polvere potranno forse essere rilavorati per uno splendido edificio”. (KANT apud MICHELI, 1980, 239). Se assim considerarmos a história em geral ou o processo filosófico que nela está incutido, antes da *Crítica*, não poderíamos falar de uma evolução histórica essencialmente válida na filosofia, pois ela ainda estaria girando, segundo Kant, em círculo, e não alcançaria o seu escopo mais essencial, ou seja, o ideal propriamente dito de uma crítica propedêutica da razão.

Mas, para Hegel, a metáfora do círculo adquire um significado maior e substancial na representação de uma ciência filosófica, até mesmo para uma história que constantemente tenta resgatar, na dialética imanente da razão, a sua dignidade filosófica. É assim que o espírito se efetiva, pois “[...] o círculo que pressupõe seu fim como seu alvo, tem esse fim como princípio e é efetivo somente por meio da sua realização e do seu fim”. (HEGEL, 1980, p. 13). Reside aí uma diferença substancial e inegável entre o idealismo crítico de Kant com a fenomenologia dialética de Hegel, cujas metáforas não parecem coincidir entre si, mas cujo propósito não escapa daquele “todo orgânico” que ambos procuram abordar nos seus respectivos sistemas, isto é, como substância viva, mas que também se estabelece na filosofia ou na história, sobretudo se esta estiver integrada no sistema da razão. Se tudo gira entorno do fim, isto é, da teleoformidade imanente da razão, poderíamos até acreditar que Hegel, no final das contas, não passasse de um kantiano às avessas, pois ou essas imagens são para o filósofo meras metáforas, ou elas são os elementos que constituem ou compõem a própria estrutura da razão. Saber qual a função dessas imagens, isto é, da real funcionalidade dos esquemas ou idéias da filosofia hegeliana, serão determinantes na consecução deste tema, ainda mais quando temos por consideração duas épocas bem diversas uma da outra.

Para Hegel, na história da filosofia não existem opiniões, mas apenas idéias, universais e necessárias, e das quais em definitivo partem unicamente da reflexão. Mas, da mesma forma antes advertida por Kant, o filósofo também não aceita que esta história seja apenas uma coleção romanesca ou rapsódica dos fatos ou opiniões, mas a da razão, que busca ou trilha o caminho da compreensão filosófica. Este caminho, do

qual percorre a ciência, é o trabalho que o próprio Espírito realiza sobre si, uma tarefa que só o homem consciente pode realizar. Contudo, este ideal, cujo propósito só a filosofia consegue compreender, só alcança a sua efetivação no tempo ou na história, pois mesmo que esta seja construída por homens não filósofos, ou seja, por indivíduos não conscientes da realidade que o cerca, somente a filosofia pode tornar o mundo real em realidade compreendida. Nesta instância, se assim nos permite afirmar, diz Kojève (2002, p. 376): “[...] a filosofia pressupõe o próprio tempo (Zeit), isto é, o homem-do-desejo-e-da-ação. Logo, não há filosofia sem natureza e sem ação histórica no sentido forte do termo, efetuada dentro dessa natureza”. É por meio desta idealidade, deste princípio inteiramente racional, que o problema da multiplicidade parece se resolver. Assim escreve Hegel (1980, p. 334):

Nesta nossa consideração partimos, antes de mais nada, do conceito que a filosofia tem a tarefa de captar, pensando e compreendendo, a verdade, e não de verificar que nada se pode conhecer, ou pelo menos que não é cognoscível a verdade verdadeira, mas apenas uma verdade passageira, uma verdade finita (ou seja, uma verdade que ao mesmo tempo não é verdadeira) [...]

Mas, segundo o filósofo, onde se encontraria a diversidade dos sistemas filosóficos se não fosse pelo desdobramento da experiência (*Erfahrung*)¹² que a consciência realiza sobre si? Da sua negação advém a superação e o estabelecimento de uma outra verdade, da mesma forma que, na metáfora utilizada por Hegel, “o botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta.” (HEGEL, 2001, p. 22). Estamos falando, portanto, do desenvolvimento de um espírito que parte dos seus germes originários, isto é, dos momentos simultâneos da consciência-de-si, que ao desdobrar na história, aliena-se, mas apenas para voltar a si mesma e adquirir a sua máxima liberdade.

Do ponto de vista da estrutura imagética ou linguística, até parece estarmos diante de uma perturbante semelhança entre Kant e Hegel, onde ambos se utilizam das metáforas biológicas na explicação do conceito de filosofia. Mas embora eles comecem

¹² Cf. Hegel, *Fenomenologia do espírito*. Termo técnico e fundamental da estrutura filosófica de Hegel, cujo sentido, na sua essencialidade, diz ser o caminho que a consciência realiza na busca efetiva sobre si mesma, portanto, de uma experiência na qual a própria consciência nos dá, na medida que se desenvolve. No entanto, este conceito não deve ser confundido ou ter o mesmo significado posto por Kant na *Crítica*, cuja intuição, o único meio no qual nos referimos a objetos, nada nos acrescentaria se não fosse as categorias do entendimento, cf. *KrV* B 33. Para Hegel, contudo, há somente uma experiência, a do espírito, que tanto compreende e efetiva o conceito (*Begriff*) na sua totalidade.

do mesmo ponto de partida, cuja razão parece surgir dos germes nela implantada, o resultado final muito se distancia do propósito filosófico que cada um deles procurava estabelecer, pois ou o caráter sistemático da filosofia se esgota no *juízo amadurecido* da crítica, ou ela pode conter um significado ainda maior, talvez fenomenológico ou dialético no interior da filosofia hegeliana, que procura estabelecer uma compreensão efetiva do espírito absoluto, ou seja, de um ideal não arraigado no dualismo desmedido e abstrato da filosofia kantiana, que procura estabelecer uma diferença substancial entre o ser e o pensar.

Mas Kant, quando nos expõe a ideia de uma história *a priori* da filosofia e a coloca sob o ponto de vista de uma natureza racional como “arqueologia filosófica” (conciliando numa mesma ordem o sistema da razão com o sistema da história) nos afirma que, “apesar disto, todos possuíam, como um germe originário, o seu esquema na razão, a qual simplesmente se desenvolve. Consequentemente, não só cada sistema está por si articulado segundo uma ideia, mas também todos estão por sua vez unidos finalisticamente entre si, como membros de um todo”. (KANT, 1983, p. 406). É por meio desses germes, ocultos dentro de nós, que a filosofia, segundo Kant, se origina na natureza da razão, pois o impulso formativo do seu desenvolvimento, que caracteriza-se no sistema da *epigênese*, não se recolhe a si mesma na unidade donde partira, mas sempre no embate antinômico dos problemas que sempre atormentaram a razão no conflito ideológico entre intelectualistas e sensualistas.

Neste aspecto, parece mesmo haver uma semelhança incomensurável nas teses ou metáforas pronunciadas, nas idéias ou esquemas que explicitam o conceito de filosofia, pois Hegel também não nos descarta a possibilidade dela estar inserida numa composição orgânica e sistemática, na qual o todo não se exclui da multiplicidade, mas cujo movimento parte dos germes implantados na razão, que se desenvolve na busca da sua determinação. Em detrimento desta mesma comparação, esquemática e metafórica dos quais os nossos autores fazem uso, Hegel assim afirma, “só o ser vivo e espiritual se move em si mesmo, se desenvolve. Assim, a ideia, como concreta em si mesma e desenvolvendo-se, é um sistema orgânico, uma totalidade que compreende em si multidão de graus e de momentos”. (HEGEL, 1980, p. 339). Não é difícil observar que o aspecto metafórico se faz presente em algumas passagens do texto hegeliano, embora esta característica seja apenas um invólucro que permeia a superfície de toda uma concepção histórica da filosofia, isto é, o da exteriorização da idéia no tempo, do seu desvelamento, ou da autodeterminação do espírito na busca da consciência de si

(*Selbstbewusstsein*), que só alcança a sua liberdade por meio da sua necessidade, e não uma antinomia conceitual no sentido kantiano do termo, cujo confronto procura estabelecer, por meio da síntese, uma paz duradoura na república da razão.

Mas se ambos partem da ideia de “organismo” ou da noção sistemática que caracteriza a historicidade da razão no seu desenvolvimento imanente, como os autores então, no decurso de suas experiências filosóficas, se distanciam um do outro? Trata-se apenas de um problema metodológico de ordem histórico-filosófica ou apenas uma diferença conceitual entre ambos? Como a ideia de sistema pode se diferenciar se os respectivos filósofos partem dos mesmos elementos que a caracteriza? Fato é que, mesmo partindo de concepções diferentes, ou de ideias diversas, das quais uma representa a idealidade da filosofia crítica como exercício propedêutico, e a outra, de uma efetivação fenomenológica do espírito hegeliano, logo perceberemos que esta diferença será fundamental na distinção entre os dois filósofos. Tratar-se-á muito mais da dimensão conceitual abordada por cada uma das doutrinas do que meramente um pano de fundo histórico que cada uma delas expõe na filosofia. Exaltar essas particularidades ou características, sejam elas no decurso do criticismo kantiano ou da dialética hegeliana, mas cujo fundamento apóia-se na ideia do “tempo” e de como o “conceito” se relaciona ou se identifica com ele na determinação de uma história filosófica, será a marca substancial do nosso trabalho, ou seja, da pesquisa da que nos propomos fazer.

Nesses termos, a dimensão que primeiramente diferencia a *Crítica* de Kant com a *Fenomenologia* de Hegel, encontrar-se-á no aspecto irreconciliável entre dois universos diferentes. O primeiro situa-se no âmbito transcendental da razão, na distinção irrevogável entre fenômeno (*Erscheinung*) e coisa-em-si (*noumenon*), ou seja, entre o objeto que nos aparece e aquele situado fora da intuição, tal como ele é. A separação desses dois mundos, isto é, do fenômeno, e daquilo que jamais se poderia apresentar ao entendimento como algo cognoscível, é o ponto culminante do projeto crítico de Kant, que determina os limites e as possibilidades do conhecimento, daquilo que o homem pode ou não conhecer, pois, segundo ele, “sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado”¹³. (KANT, 1983, p.

¹³ Cf. *KrV* B 295. Torna-se ainda mais interessante conciliar este aspecto, isto é, o da distinção irrevogável entre *phaenomena* e *noumena*, na metáfora geográfica da razão, também utilizada por Kant na finalidade de estabelecer os limites do conhecimento. A consecução deste terreno é, segundo ele, “[...] a terra da verdade – portanto - (um nome sedutor), circundada por um vasto e tempestuoso oceano que é a verdadeira sede da ilusão, onde nevoeiro espesso e muito gelo, em ponto de liquefazer-se dão a falsa

57). O segundo situa-se no fundamento dialético do espírito absoluto, cujo pensamento tudo conhece acerca do objeto na manifestação da consciência, tornando-se, ela própria, experiência de si mesma. Não há aqui diferença entre o mundo real com a doutrina da lógica, pois ambas, na filosofia hegeliana, encontram-se unidas na dialética da razão, como dois aspectos de uma mesma coisa. Como afirma Hartmam (2001, p.17) na longa introdução que precede *A razão na história* de Hegel, diz que “o processo dialético é assim, ao mesmo tempo, lógico, ontológico e cronológico. Tudo o que acontece no mundo tem não apenas um significado temporal, mas também lógico e ontológico”. Estamos diante de dois aspectos diferentes que determinam sistematicamente a doutrina de cada um dos filósofos, mas que nos podem ajudar de alguma maneira, pensar a ideia que cada um deles faziam da história da filosofia, ou da sua relação com as doutrinas filosóficas do passado.

Sabemos na letra que não é da atitude dos filósofos fazer da história da filosofia uma galeria de idéias, mas antes o resultado de um processo que nasce em germes na razão, como se fosse o desencadeamento de uma metafísica imanente que se desenvolve progressivamente na razão. Porém, estamos lidando com aspectos diferentes de uma mesma teoria, presentes num único objeto de investigação, pois, em Kant (1995, p. 132), pode “a idéia de uma metafísica se apresentar inevitavelmente à razão humana e de esta sentir uma necessidade de a desenvolver”. Mas a metafísica que Hegel resolveu estabelecer não é a do mesmo tipo que Kant anteriormente determinara, mas a do espírito do mundo, isto é, de uma estátua viva que nunca se encontra em repouso, pois, como se diz, “[...] o curso da história mostra, não o devir de coisas a nós estranhas, mas sim o nosso devir, o devir do nosso saber”. (HEGEL, 1980, p. 322). Temos então, dois modos diversos de compreender a metafísica, mas sobre qual fundamento ela necessariamente pertence? Qual é o seu interesse com a história da filosofia? Sabemos, no entanto, que ela não está excluída do tema que nos cerca, contudo, seria uma tarefa muito mais árdua saber o seu verdadeiro significado no sistema filosófico de ambos, ou seja, sobre qual fundamento ela verdadeiramente repousaria. Este tema, pelo menos neste momento, não é alvo de nossas discussões.

Mas, se é este o propósito desses filósofos, isto é, de determinar a validade ou o alcance de uma história filosofante da filosofia, então a finalidade da qual ambos

impressão de novas terras e, enquanto enganam com vãs esperanças o navegador errante a procura de novas descobertas, envolvem-no em aventuras, das quais não poderá jamais desistir e tampouco levá-las a termo”.

pretendiam inserir nesta mesma história, já não é vista simplesmente como algo estático, mas como se fosse alguma coisa pertencente a natureza própria da razão. De uma história que não é mais a representação de uma série de acontecimentos acidentais, nem como pura erudição dos sistemas filosóficos que se produziram, mas do alcance ou determinação da própria ideia de filosofia, da sua validade ou do propósito mesmo do qual ela procura atingir. Por isso ser ela para Kant o *arquétipo* de todas as tentativas de se filosofar, ou seja, “[...] uma simples idéia de uma ciência possível que não é dada em parte alguma”. (KANT, 1983, p. 407). Mas mesmo como arquétipo ou como idéia de uma razão filosófica, das peculiaridades que cada um dos autores nos disseram sobre a história da filosofia, do seu desígnio ou da sua própria natureza, ela sempre estará arraigada, para todos os fins, neste ideal racional, seja ela na perspectiva de uma crítica da razão ou dos limites intransponíveis da dialética hegeliana.

Referências

- BECKENKAMP, J. (Org.). *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. 288 p.
- BRAUN, L. L'histoire de la philosophie a l'heure du criticisme. In: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Editions Ophrys, 1973, p. 205-60.
- GERRA, A. *Introduzione a Kant*. Roma: Laterza, 1999.
- GUEROULT, M. L'histoire de la philosophie comme système abstrait et a priori de l'histoire de la raison. In: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier, 1988, p. 373-98.
- HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo, Abril cultural, 1980.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo, Abril cultural, 1980.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.
- _____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Os progressos da metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- _____. *Primeira introdução à crítica do juízo*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura*. São Paulo: Hemus, 1975.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Porto Alegre: Forense Universitária, 1995.
- KOJÈVE, A. *Introdução a leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto EDUERJ, 2002.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993
- _____. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- MICHELI, G. *Kant storico della filosofia*. Padova: Antenore, 1980
- _____. *Kant e la storia della filosofia*, in "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century". (Norwich), 1980, 191, pp. 587-595. _____. *La svolta kantiana*. In: *Storia delle storie generali della filosofia*. Padova: Antenore, 1988, pp. 879-957.
- MARKET, O. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

- MARQUES, A. Organismo e sistema na terceira Crítica de Kant. *Filosofia*. Lisboa, n.3, p. 19-33, 1986.
- NUZZO, A. Per una metodologia della storia della storia della filosofia secondo Hegel. In: *Il cannocchiale*. Napoli: La Buona Stampa, 1997, pp. 5-32.
- RIBEIRO, L dos SANTOS. Kant e a ideia de uma história filosófica da filosofia. In: ENCONTRO DE PROFESSORES E PESQUISADORES DE FILOSOFIA BRASILEIRA, I., 2005, Rio de Janeiro.
- _____. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- YOVEL, Y. *Kant et l'histoire de la philosophie*. Jerusalém: Archives de Philosophie, 1981, 44, pp. 19-41.

Artigo recebido em: 06/01/10
Aceito em: 01/04/10