

A crítica de Hegel ao irracionalismo e seu diálogo com Schelling sobre o problema do infinito

Hegel's Critique of Irrationalism and his Dialogue with Schelling About the Problem of Infinity

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
marciacfgoncalves@gmail.com

Resumo

O objetivo último deste artigo é demonstrar a atualidade da crítica de Hegel ao irracionalismo. A hipótese interpretativa a ser demonstrada é que o conceito moderno de irracional, cuja origem se encontra na linguagem matemática, está diretamente relacionado com o problema do infinito. Para melhor desenvolver essa questão, pretendo mostrar o diálogo de Hegel com Schelling, cujo diagnóstico sobre o problema da oposição entre finito e infinito nos sistemas filosóficos até sua época muito influenciou a própria concepção de filosofia e de razão do jovem Hegel.

Palavras-Chave: irracional, razão, idealismo, dogmatismo.

Abstract

The goal of this article is to show the timeliness of Hegel's critic of irrationalism. The interpretative hypothesis to be demonstrated is that the modern concept of irrational, whose origin is found in mathematical language, is causally related to the problem of infinity. To better develop this issue, I intend to show Hegel's dialogue with Schelling, whose diagnosis of the problem of opposition between finite and infinite in philosophical systems until his time greatly influenced the very conception of philosophy and reason of the young Hegel.

Keywords: irrational, reason, idealism, dogmatism.



Received: 08/12/2020. Final version: 24/11/2021

eISSN 0719-4242 – © 2021 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

1. Introdução

Em agosto de 2020 comemoramos os 250 anos de nascimento de um dos maiores personagens da história da filosofia: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Não é necessário ser especialista para saber que se trata de um dos primeiros filósofos a atribuir um especial valor e um particular desenvolvimento dialético a essa história. A maneira mais simples (talvez até simplória ou reducionista) de reconhecer o caráter dialético da história da filosofia é interpretando-a como dialógica, ou seja, como um constante diálogo entre pensadores de diferentes épocas e correntes filosóficas. Contudo, não se deve limitar esse diálogo apenas a pensamentos opostos entre si, os quais se resolveriam em um terceiro filósofo, simplificando a dialética ao clichê *tese-antítese-síntese*. Ao contrário! O diálogo filosófico, frequentemente crítico, existe também, e principalmente, entre pares e colaboradores. A tarefa de detectar na obra de Hegel seus interlocutores nem sempre é fácil, pois ele raramente os nomeia.

Nesse artigo, gostaria de analisar o diálogo de Hegel com seu colega Friedrich Wilhelm Josef Schelling (1775-1854) em relação aos problemas filosóficos do infinito e do irracional, tematizados já pela filosofia crítica de Immanuel Kant (1724-1804), cuja leitura e interpretação pode ser considerada um dos principais elos entre Hegel e Schelling, especialmente no que tange o conceito de razão e, conseqüentemente, o problema dialeticamente oposto, do irracionalismo.

Inicialmente, é importante observar que o termo irracionalismo, usado no título deste trabalho, não é diretamente empregado por Hegel. Como esclarece Silvie Rücker, no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, esse termo só aparece a partir do meio do século XIX, embora o adjetivo alemão *irracional* e sua forma substantivada *das Irrationale* já fossem empregados na filosofia desde pelo menos meio século antes, importados da linguagem matemática. Como iremos ver mais adiante, o uso do termo irracional com este sentido matemático já aparece na filosofia crítica de Kant para descrever a região do conhecimento que seria inacessível à razão ou ao entendimento humano (Rücker 2017).

Esse mesmo sentido matemático é claramente criticado por Hegel no § 231 de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que trata do “conhecer” (*Das Erkennen*). Nesse parágrafo da *Doutrina do Conceito* da “Lógica Menor”, Hegel refere-se aos termos “irracionalidades” (*Irrationalitäten*) e “incomensurabilidades” (*Inkommensurabilitäten*), utilizados pela matemática para descrever as regiões que ultrapassam os limites do chamado “conhecer finito” (*des endlichen Erkennens*), o qual, segundo ele, seria levado à sua máxima completude na geometria. Por outro lado, é exatamente nesse interdito ultrapassar do conhecimento finito que Hegel reconhece os indícios – ainda que obscuros – de seu próprio conceito racional e concreto de ideia, enquanto “unidade do conceito e da objetividade” (Hegel 1999, 226).

Assim, se por um lado, Hegel critica os supostos conceitos matemáticos, reduzindo-os a “determinações abstratas de intuições sensíveis”, radicalmente distintos de seus próprios conceitos de *conceito* e de *ideia*, descritos por ele como “concretos”, por outro lado, Hegel também diferencia radicalmente aquilo que denomina “um concreto da razão e da ideia” (*ein*

Konkretes der Vernunft und der Idee) daquilo que se costuma chamar de “concreto-sensível da intuição” (Idem). Nesse sentido, aquilo que, para o chamado *entendimento finito*, significa *irracional* ou incomensurável – ou mesmo incompreensível e inconcebível – aproxima-se do que Hegel compreende como efetivamente racional. No parágrafo 231 da *Enciclopédia*, Hegel afirma que aquilo que na geometria é chamado de “irracional”, seria muito mais “um começo e indício da racionalidade” (Hegel 1999, 226).

A questão perturbadora que surge aqui é exatamente sobre essa contradição dialética e mesmo a conversibilidade entre aquilo que os matemáticos – e com eles também Kant – nomeiam de irracional e o que Hegel compreende como a verdadeira racionalidade.

A hipótese interpretativa que gostaria de propor para continuar nossa investigação é que o problema do infinito, tal como posto pelo jovem Schelling, é a chave para a compreensão da crítica Hegeliana contra o chamado conhecimento ou entendimento finitos, bem como para a construção de seu próprio conceito de razão, como a capacidade de superar a finitude do entendimento, atingir a região do infinito, e ser, ela mesma, infinita.

Minha interpretação consiste, em outras palavras, em que a afirmação de Hegel sobre a possibilidade e mesmo a necessidade de se ultrapassar os limites da razão, impostos principalmente pela filosofia crítica de Kant, sem que com isso se adentre no terreno da irracionalidade, foi diretamente influenciada pelo diagnóstico do jovem Schelling sobre o problema filosófico do infinito. Ao mesmo tempo, pretendo mostrar que a prudência da filosofia crítica diante do infinito e do suposto irracional, podem converter-se dialeticamente em dogmatismo e irracionalismo, facilmente reconhecidos em nossa época.

Para melhor demonstrar minha hipótese interpretativa, apresentarei a seguir três momentos. No primeiro momento, pretendo mostrar, de forma breve, a relação entre o conceito matemático de infinito e o problema do irracional, tal como posto pelo criticismo kantiano.

No segundo momento, apresentarei o diagnóstico do jovem Schelling sobre o problema filosófico do infinito como base para sua crítica aos limites do entendimento finito, com a intenção de demonstrar sua influência sobre a crítica de Hegel à irracionalidade.

Por fim, concluirei analisando a crítica de Hegel contra uma razão finita a partir de sua contradição e conversão dialética.

2. O problema do irracional matemático e a crítica kantiana à finitude do conhecimento humano

No sentido matemático, o conceito de irracional corresponde àquilo que ultrapassa a possibilidade da medida, ou seja, corresponde ao infinito. O problema sobre a impossibilidade de o conhecimento humano alcançar tais supostos objetos “irracionais” implica, em Kant, necessariamente a questão da coisa em si. Como esclarece Kuno Fischer, esse conceito kantiano, que indicaria uma causa exterior à consciência se equipararia a uma raiz quadrada de grandeza

negativa, o que não deve ser confundida com uma raiz quadrada de uma grandeza imaginária, ou impossível, como por exemplo “ $\sqrt{-a}$ ”. A raiz quadrada de uma grandeza irracional, como por exemplo “ $\sqrt{2}$ ”, equivale, segundo Fischer, a um conhecimento incompleto, ou seja, a um conhecimento sobre algo que se dissolve em uma série infinita, ou como uma tarefa que nunca é completamente resolvida (Fischer 2017, 185).

Fischer pensa aqui claramente na crítica de Salomon Maimon (1753-1800), que, em seu *Ensaio sobre a filosofia transcendental*, de 1790, cita a “raiz [quadrada] irracional” como exemplo de uma aproximação infinita, por meio de uma série sem fim, cujo alcance não seria meramente “uma ideia”, mas sim uma “impossibilidade”, na medida em que, como lembra Maimon, “um número irracional nunca pode tornar-se racional” (Maimon 2004, 94).

Segundo o filósofo lituano, o problema kantiano da coisa em si é semelhante ao problema insolúvel da raiz irracional, exatamente por conta dessa incompletude, a qual, no caso do problema kantiano da impossibilidade do conhecimento da coisa em si, torna-se uma incompletude da própria consciência. Segundo Maimon, o problema da coisa em si ou do noumenon em Kant começa com a impossibilidade de conhecê-la e, conseqüentemente, de representá-la como uma causa exterior às representações da consciência, na medida em que se encontraria fora de toda a série das representações e, conseqüentemente, do esquema do tempo. Por outro lado, contudo, se a causa das representações em nós nos é desconhecida, temos sobre ela tão somente uma consciência incompleta. Neste sentido, apresenta-se à própria faculdade da representação uma ideia do limite da série de representações, algo equivalente a uma “raiz quadrada irracional”, de cuja grandeza “se aproxima, mas nunca se pode alcançar” (Maimon 2004, 224).

Como bem compreende Maimon, o conceito de irracional em Kant envolve não apenas um problema matemático, mas também o problema do limite do conhecimento humano e, conseqüentemente, o problema – maior ainda – sobre a possibilidade, ou melhor, sobre a impossibilidade de ultrapassar tal limite. Como observam Asmuth e Neuffer “Quem fala dos limites da razão (...) também fala do irracional, daquilo que começa além dos limites da razão” (Asmuth y Neuffer 2015, 3). Nesse sentido, a filosofia de Kant é vista como um exemplo singular, na qual a limitação da razão cria, ao mesmo tempo, um espaço para a fé (Asmuth y Neuffer 2015, 3).

Sabemos que essa questão dos limites da razão e do conhecimento humano é fundamental para a filosofia crítica kantiana. Por um lado, Kant reduziu teoricamente o conhecimento humano possível aos limites da própria experiência sensível, por outro lado, ele descreveu como ninguém o conflito da consciência moral, limitada e dividida entre sua lei ou vontade racional e a inclinação ou sensibilidade inerentes à natureza humana. Por causa dessas limitações impostas ao ser humano, tanto em uma perspectiva teórica, quanto em uma perspectiva prática, costuma-se julgar Kant como um “pensador da finitude” (Leeten 2015, 27). De fato, essa limitação kantiana da razão humana o levou a paradoxos aparentemente incontornáveis.

Um desses paradoxos é descrito por ele em uma passagem de sua *Crítica da Razão Pura* sobre o ideal transcendental, na qual ele descreve quase que poeticamente o “abismo” que se abre à razão humana diante das então recentes descobertas sobre o universo infinito:

As observações e os cálculos dos pesquisadores das estrelas nos ensinaram muitas coisas admiráveis, mas a mais importante é certamente que aqueles nos revelaram o abismo da ignorância que a razão humana, sem esse conhecimento, nunca teria podido imaginar de modo tão grande e sobre o qual a reflexão tem que produzir uma grande mudança na determinação dos objetivos últimos do uso de nossa razão. (Kant 1838, B 603)

A descrição kantiana do ser humano como um ser ao mesmo tempo racional e sensível o caracteriza não apenas como um ser finito, mas também como um ser que busca racionalmente e moralmente ultrapassar sua realidade imediata, limitada e finita, para alcançar o ilimitado, o incondicionado e o infinito.

Esse paradoxo se repetirá também em Fichte, com a representação de um esforço infinito (*unendliches Streben*), tanto no sentido teórico – como busca da intuição de si mesmo –, quanto no sentido prático – como busca de aperfeiçoamento moral. Não é nossa intenção aqui aprofundar esse problema na filosofia de Fichte. Mas podemos observar em Schelling, pela primeira vez, um interessante diagnóstico sobre o problema do infinito relacionado a essa limitação ou finitização da razão tanto em Kant quanto em Fichte. Nossa intenção na próxima sessão é mostrar como esse diagnóstico de Schelling é importante para a própria concepção de racionalidade e para a crítica ao irracionalismo de Hegel.

3. A crítica do jovem Schelling à incapacidade da filosofia de unificar finito e infinito

O diálogo de Hegel com Schelling se inicia no período em que ambos estudaram e moraram juntos no Tübinger Stift, entre 1790 e 1793, e continua até o fim da primeira década do século XIX, como atestam suas correspondências¹. Um objetivo comum a ambos os filósofos era não simplesmente corrigir ou complementar a filosofia crítica de Kant, mas sobretudo criticar e superar sua apropriação dogmática feita principalmente por seus professores ortodoxos de teologia, que inicialmente se colocaram contra o suposto ateísmo teórico de Kant, passando mais tarde a se apropriar de sua filosofia prática, buscando em seu postulado uma prova necessária para demonstrar sua própria crença na existência de Deus.

Em um de seus primeiros escritos, publicado em 1795 e intitulado *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, o jovem Schelling tem como alvo principal essa leitura dogmática sobre Kant, que acaba por aproximar, e mesmo por converter, criticismo e dogmatismo, como contendo os mesmos postulados. Um fato curioso é que, por causa dessa

¹ Entre 1794 e 1807, há o registro de 24 cartas trocadas entre Hegel e Schelling. De 1808 até o ano da morte de Hegel, 1831, não há registro de nenhuma correspondência entre ambos, o que revela sua ruptura (Hegel 1969).

crítica de Schelling à Ortodoxia de Tübingen – ainda que de forma implícita – a primeira parte dessas *Cartas Filosóficas* foi publicada anonimamente, posto que no outono de 1795 Schelling ainda não tinha concluído seus exames teológicos (Schmied-Kowarzik 2016, 46). A crítica aos teólogos ortodoxos de Tübingen já tinha sido compartilhada por Schelling a seu amigo Hegel, meses antes da publicação dessa obra, em uma carta datada de 6 de janeiro de 1795, em que Schelling afirma, ironicamente, que “todos os dogmas possíveis já foram carimbados como postulado da razão prática” e diz estar convencido de que “a velha superstição, não apenas da religião positiva, mas também da chamada religião natural, está novamente nas cabeças da maioria, combinada com a letra kantiana”. Para ele, a estratégia dos teólogos de Tübingen era atrelar a prova moral da existência de Deus a um conceito teológico de um “ser pessoal, individual, aquele, sentado lá em cima, no céu” (Hegel 1969, 13-14).

A resposta de Hegel à carta de Schelling não é menos irônica. Para criticar a apropriação da filosofia crítica de Kant pela ortodoxia de Tübingen, Hegel usa a metáfora de um “um templo gótico”, para a cuja fortificação os teólogos usariam “materiais de construção críticos” (*kritisches Bauzeug*), descrevendo esse cuidado deles como um “zelo de formiga” (*Ameisen-Eifer*). E aconselha: “Mas eu acho que seria interessante tanto quanto possível incomodar os teólogos (...) a fim de tornar tudo mais difícil para eles”. E como se não bastasse, ainda ordena “chicoteá-los de todos os ângulos de fuga, até que eles não possam mais encontrar nenhum”, deste modo, “eles teriam que mostrar sua nudez completamente à luz do dia”. Hegel volta e então à metáfora dos materiais de construção, dizendo que entre eles os teólogos teriam também sequestrado “a pira kantiana”. O termo original usado por Hegel é “*Scheiterhaufen*” que descreve o monte de madeira usado para atear fogo nos hereges. E ele explica que com esse “sequestro” da pira kantiana, os teólogos tentariam “evitar a conflagração da dogmática”. Mas logo, mais uma vez, ironiza, dizendo que “eles provavelmente sempre carregam carvão em brasas para casa”, e trariam com isso “a disseminação universal da ideia filosófica” (*[sie] aus jedem Ausfluchtwinkel herauszuspeitschen, bis sie keinen mehr finde[n] und sie ihre Blöße dem Tageslicht ganz zeigen müßten*) (Hegel 1969, 16-17).

Em seguida, Hegel passa a criticar Fichte, que por meio de seu *Ensaio de uma crítica a toda revelação*, de 1792, teria sido um dos responsáveis pela situação absurda descrita por Schelling, não qual não é mais possível frear “a lógica teológica”. O erro da Fichte, segundo o jovem Hegel teria sido “raciocinar” (*räsonieren*) “a partir da santidade de Deus” (*Heiligkeit Gottes*), em vez de se basear em “sua natureza puramente moral” (*seiner rein moralischen Natur*), reintroduzindo com isso “a velha maneira de demonstrar no interior do dogmatismo” (*die alte Manier, in der Dogmatik zu beweisen*). Hegel questiona então até que ponto a “crença moral” e, conseqüentemente, a chamada “ético-teologia” (*Ethikotheologie*), com sua “ideia legítima de Deus”, não seria capaz de conduzir de volta a uma “físico-teologia” (*Physikotheologie*). A suspeita de Hegel é de que esse teria sido o caminho que levou à “ideia da providência” (*Idee der Vorsehung*), defendida por Fichte, inclusive para explicar “milagres” como a “revelação” (Hegel 1969, 17).

Em sua resposta a Hegel, de 4 de fevereiro, Schelling reforça sua crítica à ortodoxia de Tübingen como uma apropriação indevida da filosofia de Kant, o qual ele claramente defende: “Com Kant surgiu a aurora - é um milagre que aqui e ali, em um vale pantanoso, ainda reste uma pequena neblina, enquanto as montanhas mais altas já estavam sob o brilho do sol” (Hegel 1969, 21). Schelling resume então a crítica ao dogmatismo que Hegel havia exposto em uma carta anterior:

Você mesmo escreve que, enquanto esse tipo de conclusão, usada novamente por Fichte na “Crítica de toda revelação” – talvez por acomodação, ou para alegrar-se com a superstição e para aos risos incitar os agradecimentos dos teólogos – ainda for considerada válida, a loucura filosófica não tem fim. (Hegel 1969, 21)

Em seguida, expressa sua própria vontade de crítica aos teólogos dogmáticos, por meio da ironia, mas, ao mesmo tempo, seu temor, ou mesmo sua certeza de não ser compreendido e de que tal ironia, semelhante àquela que supostamente teria sido usada por Fichte em seu ensaio sobre a revelação, fosse, ao contrário, levada a sério. E arremata, dirigindo-se a Hegel: “O tema tem que ser levado a sério, e eu quero esperar que isso comece a ser feito a partir de sua mão, amigo!” (Idem).

Mas a questão principal desse importante diálogo de Schelling com Hegel é sua resposta a uma pergunta fundamental. A suspeita levantada por Hegel sobre o retorno de uma teologia ortodoxa a partir da crença moral ou de uma ético-teologia (Hegel 1969, 18). Schelling diz ter se surpreendido com a questão, especialmente posta por alguém que chama de “confidente de Lessing” (*Vertrauter Lessings*), mas acha que Hegel pretendia apenas se certificar se para Schelling essa questão já estaria totalmente resolvida, já que para o próprio Hegel, não restaria qualquer dúvida. A resposta de Schelling é clara e certa. Nela surge a famosa frase sobre sua adesão a Spinoza: “Também para nós os conceitos ortodoxos de Deus não existem mais. – Minha resposta é: Nós alcançamos *mais longe* ainda do que um ser pessoal. Eu me tornei, entretanto, um spinozista! Não se surpreenda. Logo você ouvirá como” (Hegel 1969, 21-22).

A clara recusa ao conceito ortodoxo de Deus, como um ser pessoal, explica a adesão de Schelling ao Spinozismo. Porém, embora essa sua adesão declarada, Schelling antecipa, nesta mesma carta de fevereiro de 1795, a posição que explicitará meses depois em suas *Cartas filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*. Entre o sistema do dogmatismo, que conduziria de volta a Spinoza, e o sistema do criticismo que conduziria de volta a Kant, o jovem Schelling ainda prefere Fichte: “Enquanto para Spinoza o mundo (o objeto propriamente em oposição ao sujeito) era tudo, para mim, é o eu” (Hegel 1969, 22).

A exigência da filosofia transcendental de manter-se dentro dos limites do entendimento humano finito, que surge como crítica contra a transcendência da metafísica dogmática, tem para o jovem Schelling um sentido imanente, pois, ainda que a filosofia crítica não seja

capaz de realizar a passagem do infinito para o finito, ela promoveria sim, especialmente em Fichte, a passagem inversa, do finito para o infinito, mesmo que na forma de uma *tendência ao infinito*, localizada no interior da própria consciência finita.

A crítica do jovem Schelling aponta então para a proximidade entre o dogmatismo e o criticismo, a partir daquele mesmo paradoxo revelado por Kant de uma razão ou de um conhecimento finito, diante do abismo de sua ignorância sobre o infinito, o qual se encontraria para além de seus próprios limites. O jovem Schelling critica, portanto, a impossibilidade de ambos os sistemas de apresentarem o absoluto como objeto do saber, na medida em que permanecem ambos igualmente limitados pela dicotomia sujeito-objeto, restando então apenas à razão prática a possibilidade da realização de um absoluto.

Como esclarece Schelling, em suas *Cartas Filosóficas*, no criticismo, a ideia da divindade e, conseqüentemente, a ideia de nossa própria imortalidade só pode ser realizada por meio da infinidade de nosso progresso moral. Com isso, para ele, a ideia da divindade já seria, *imediatamente*, o que ele denomina de objeto de nossa realização. A realização da ideia de divindade, contudo, não se daria apenas no plano de uma crença teórica nesta ideia, mas acima de tudo, por meio de nosso progresso moral que é ele mesmo infinito, ou seja, que nunca se realiza por completo. Eis então a contradição deste conceito de razão:

Isso soa risível, mas é uma consequência verdadeira e evidente! Pois a crença na imortalidade só surge por meio de nosso progresso infinito (*empírico*). A própria crença é tão infinita quanto nosso progresso. Mas nossa crença em Deus teria que surgir dogmaticamente *a priori*, portanto, teria que ser sempre a mesma, se não fosse *objeto* próprio de nosso progresso, ou seja, se não fosse realizada por meio de nosso próprio progresso, cada vez mais, até o infinito (Schelling 1997b, 333).

Schelling justifica essa contradição presente na realização da ideia pura de Deus pelo simples fato de que a razão prática nos inspira mais certeza em nossa crença na imortalidade do que na existência propriamente dita de Deus, já que a primeira surge de nosso próprio progresso moral e, conseqüentemente, é tão infinita quanto esse progresso. A crença na existência da Deus, ao contrário, precisa surgir de modo dogmático ou *a priori*. Na medida, entretanto, em que a ideia de Deus da razão pura prática se torna também “objeto” (no sentido menos epistemológico, e mais teleológico) do nosso progresso moral infinito, ela se realizaria também progressivamente até o infinito (Schelling 1997b, 333).

Essa imagem, descrita pelo jovem Schelling, de uma aproximação infinita à realização de um objeto de fé, por meio de um infinito esforço para aperfeiçoar-se moralmente, sem, contudo, nunca alcançar a infinitude almejada, é certamente inspirada pela filosofia de Fichte, a qual ele analisa em vários de seus escritos de juventude, em especial nos *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (*Tratados para esclarecimentos do idealismo da Doutrina da Ciência*), escrito entre 1796 e publicado em 1797. Nestes tratados, Schelling corrige sua interpretação sobre a filosofia crítica apresentada nas *Cartas Filosóficas* de 1795, ao

afirmar que o espírito (*Geist*) não é nem *infinito*, nem finito, mas ambos ao mesmo tempo. Em 1796, Schelling também corrige sua interpretação sobre a ideia fichtiana de uma tendência infinita do eu, que ele criticara um ano antes como representando o postulado prático. A tendência infinita do eu é vista agora não apenas como uma busca irrealizada do espírito para se auto intuir, mas sobretudo como sua infinita produção e reprodução de si mesmo (Schelling 1997a, 380).

O limite posto por Fichte para a intuição do eu, ou para a produção infinita do espírito é reinterpretado também como demonstração da tese das atividades contrárias originárias do espírito (*Geist*). A primeira dessas atividades leva o espírito à sua busca contínua para realizar o *infinito*. A segunda, ao contrário, o leva a intuir a si mesmo nesta sua aspiração infinita. A conclusão de Schelling nos *Tratados* de 1796 é de que ambas as atividades do espírito visam igualmente “*apresentar o infinito no finito*”, o que significa o mesmo que alcançar a “*autoconsciência*” e que, portanto, o percurso do eu em sua busca seria também a “*história da autoconsciência*” (Schelling 1997a, 380).

Não é necessário muito esforço para reconhecer nessas palavras o projeto que Hegel irá implementar em sua primeira obra realmente autoral, redigida 10 anos depois dos *Tratados para elucidação sobre o idealismo da Doutrina da Ciência* de Schelling. A *Fenomenologia do Espírito* consistirá na descrição de Hegel do processo do espírito ao longo do desenvolvimento de sua autoconsciência. A questão que surge nesse momento é sobre a influência do conceito de infinito, tal como pensado por Fichte, mas, principalmente, tal como interpretado pelo jovem Schelling, sobre a construção do sistema filosófico de Hegel.

De fato, a crítica do jovem Schelling à contradição do sistema da filosofia transcendental, que se nivelaria e até mesmo se reverteria em filosofia dogmática, influenciará bastante a interpretação do jovem Hegel sobre a filosofia de Kant e de Fichte e, conseqüentemente, sobre sua própria concepção de razão, a partir de sua crítica aos supostos limites da razão, e sobre a constatação da contradição e mesmo conversão de um determinado conceito de razão em irracionalidade.

4. A crítica do jovem Hegel à irracionalidade como resultado da oposição entre finito e infinito

Em sua primeira obra publicada em 1801, popularmente conhecida como *Differenzschrift* (Hegel 1968a), o jovem Hegel distingue pela primeira vez razão (*Vernunft*) e entendimento (*Verstand*), a partir da compreensão de uma contradição fundamental presente nesta última forma de pensamento, também descrito por ele como reflexão. Essa contradição consiste no fato de que a reflexão tem como primeiro pressuposto aquilo que podemos interpretar como o “infinito”, ou, como denomina Hegel, como o “absoluto”, o qual, segundo ele, consiste naquilo mesmo que (paradoxalmente) o entendimento ou a reflexão busca alcançar. Para o jovem Hegel, entretanto, o absoluto só pode ser produzido pela razão, única capaz de

libertar a consciência de suas limitações e oposições. Outra contradição do entendimento, é pressupor que a consciência esteja fora da “totalidade”, projetando, assim, a chamada síntese absoluta para um “além abstrato” (Hegel 1968a, 5).

Hegel compara este absoluto projetado pela reflexão a uma noite escura, diante da qual a luz surge como absolutamente oposta. Esta mesma imagem será usada mais tarde no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, de 1806, para criticar indiretamente o conceito de absoluto de Schelling, iniciando então a ruptura entre ambos. O jovem Hegel, entretanto, seguindo ainda a crítica de Schelling, compreende que “a tarefa da filosofia consiste exatamente em unificar esses [ou aqueles] pressupostos, em pôr o ser no não-ser, enquanto devir; a cisão no absoluto, enquanto aparecimento deste; o finito no infinito, enquanto vida” (Hegel 1968a, 16). Nesse mesmo sentido, Hegel explicita a sua crítica ao entendimento em termos da questão da oposição entre finito e infinito, ou entre determinado e indeterminado. Uma oposição que fixa os opostos, de tal modo que a própria faculdade do entendimento acaba por se auto destruir, já que, na medida em que um dos opostos é posto o outro precisa ser suspenso (*aufgehoben*) e vice-versa, destruindo assim a fixação buscadas pelo entendimento (Hegel 1968a, 22).

Mas é exatamente por meio de sua crítica à reflexão como uma faculdade do finito (*Vermögen des Endlichen*), ou como redução do pensamento especulativo ao pensamento abstrato, que o jovem Hegel irá conceber um novo conceito de razão, não apenas como uma faculdade do infinito, mas, sobretudo, como a síntese entre a reflexão e o que denomina de propriamente infinito. Em outras palavras: a crítica do jovem Hegel contra a reflexão abstrata resulta na concepção da filosofia como um saber absoluto, ou seja, como um saber do próprio absoluto. Trata-se de uma nova concepção de filosofia, fundada em uma razão capaz de superar as dicotomias do entendimento, ou seja, capaz de unificar não apenas pensamento e intuição, necessidade e liberdade, mas principalmente finito e infinito. Essa unificação é descrita por Hegel também como uma unificação de dois “mundos”, do mundo sensível e do mundo intelectual, do mundo da necessidade e do mundo da liberdade. Mas essa unificação, na medida em que se dá no interior da própria consciência é um “saber”. Com isso, Hegel concebe a razão como a síntese entre a faculdade do finito que é a reflexão e o infinito propriamente dito. A razão, neste sentido hegeliano, não é, portanto, uma faculdade do infinito, em oposição à faculdade do finito que é o entendimento, mas, ao contrário, a infinitude da razão compreende em si mesma o finito (Hegel 1968a, 18).

A crítica do jovem Hegel a uma razão finita e abstrata, iniciada em 1801, será complementada um ano depois em sua obra intitulada *Glauben und Wissen* (Hegel 1968b), na qual ele explicita ainda mais o que denomina de “*Reflexionsphilosophie*” – termo presente no subtítulo desta obra, publicada pela primeira vez em 1802 no *Kritisches Journal der Philosophie*². Em

² Esse periódico, editado por Schelling e Hegel entre 1802 e 1803 no período de Jena expressa o momento de maior proximidade filosófica entre ambos os filósofos. Alguns artigos foram redigidos por ambos e assinados com “o editor”.

Fé e Saber, Hegel denomina o idealismo subjetivo característico da idade moderna desde Descartes até Fichte, passando por Kant e Jacobi, de “*Idealismus des Endlichen*” (idealismo do finito) (Hegel 1968b, 322). A crítica do jovem Hegel é bastante semelhante à crítica do jovem Schelling, em especial quando mostra a dificuldade dessas filosofias modernas em compreender ou conceber o absoluto ou o infinito. Segundo Hegel, a razão filosófica defendida pelas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte se rebaixaria e até mesmo se reverteria em uma faculdade dogmática, que projeta os objetos da fé para uma região inacessível do incomensurável. Hegel interpreta a gênese desse processo de finitização ou rebaixamento da razão para o nível do entendimento finito como resultado da incapacidade de reconhecer a religião e suas ideias de modo verdadeiramente idealista, ou seja, como um processo histórico do saber, fixando-as, ao contrário, apenas de modo positivo.

Em *Fé e Saber*, o jovem Hegel mais uma vez ironiza, dizendo que, após a histórica querela entre fé e saber ou entre religião e razão, esta última “não poderia fazer nada melhor a não ser olhar para si mesma após a luta, atingir seu autoconhecimento e reconhecer seu não-ser”. Essa inferiorização da razão teria assim se consolidado nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte, pelo fato deles acreditarem, que o que de melhor a razão poderia fazer era ser “apenas entendimento”, projetando e fixando, com isso, os objetos da “fé” para um “além”, “fora e acima” da razão. O resultado contraditório desse processo de separação radical entre finito e infinito foi, segundo Hegel, uma nova transformação da filosofia “em serva de uma fé”, tal como ocorrera nos tempos mais sombrios da metafísica dogmática (Hegel 1968b, 315-316).

O jovem Hegel aponta assim, tal como o jovem Schelling já o fizera, para a contradição de uma racionalidade que se finitiza e que facilmente pode se reverter em dogmática, exatamente por se eximir de conhecer racionalmente o infinito, em conceber filosoficamente o absoluto, ou mesmo em compreender historicamente os fenômenos da fé e da religião.

Para Hegel, o problema de Kant está em pensar algo suprassensível como incognoscível pela razão, privando assim, imediatamente, a ideia suprema de toda a realidade. O problema de Jacobi seria ainda mais grave, posto que, segundo ele, ao ser humano só resta a consciência de sua própria ignorância, distanciando-se assim da verdadeira razão, na medida em que esta se limitaria a um sentimento subjetivo, tal como um “instinto”. Já o problema do idealismo de Fichte seria, segundo o jovem Hegel, o mais grave de todos, pois, Fichte teria pensado o infinito, ou a ideia de Deus, como “algo inconcebível e impensável”, ou seja, como um “saber” que “nada sabe”, obrigando, com isso, o ser humano a “fugir para a fé”. Os três idealistas compartilhariam assim de um único e grave defeito: “Segundo todos eles, o absoluto, de acordo com a velha distinção, não pode ser contra a razão, tão pouco, para a razão, mas ele é acima da razão” (Hegel 1968b, 315-316).

O principal problema diagnosticado pelo jovem Hegel nesta forma abstrata e dicotômica de se fazer filosofia é exatamente a oposição entre infinitude e finitude e, simultaneamente, a absolutização de um destes polos opostos (Jaeschke y Arndt 2012, 355). Como solução contra a unilateralidade deste modo finito do pensamento, o Hegel maduro apresentará o

chamado idealismo especulativo, capaz de afirmar, dialeticamente, que: “A alma não é nem finita nem infinita, mas ao contrário, ela é essencialmente tanto uma quanto outra, e com isso, nem uma nem outra, i. e. tais determinações são inválidas em seu isolamento e valem apenas como suspensas” (Hegel 1999, 134).

A filosofia especulativa defendida por Hegel corresponde a uma filosofia da verdadeira razão, pois, assim como podemos ler no fim do adendo ao parágrafo 32 da *Enciclopédia*: “A luta da razão consiste em superar aquilo que o entendimento fixou”, ou seja, em suspender a oposição fixa entre finito e infinito. Essa oposição entre finito e infinito, entre fé e saber, entre filosofia e religião é, portanto, um processo que precisa ser compreendido como resultado da fixação e, conseqüentemente, da absolutização de cada um dos lados opostos, sem compreender racionalmente o processo dinâmico e dialético da relação entre ambos.

Segundo o jovem Hegel, o idealismo subjetivo de Kant, Jacobi e Fichte, pensam o conceito de modo apenas negativo, por isso reduzem a subjetividade a uma individualidade empírica, oposta, por sua vez, a outras individualidades. Com esta particularização e absolutização do finito, o conceito de absoluto é, segundo Hegel, deslocado, nessas filosofias, para a região da fé e da irracionalidade:

(...) acima dessa absoluta finitude e absoluta infinidade, permanece o absoluto como um vazio da razão, e da fixa inconcebibilidade (*Unbegreiflichkeit*) e da fé, que, por isso, racionalmente (*vernünftig*) significa em si sem-razão (*vernunftlos*), porque aquela razão limitada à sua absoluta oposição reconhece algo superior acima de si, do qual ela se exclui. (Hegel 1968b, 320)

5. Conclusões

O problema do irracionalismo diagnosticado pelo jovem Hegel em seu diálogo com o jovem Schelling não se limita a uma questão específica da história da filosofia. Guardado o grande esforço de Hegel (e ao menos inicialmente de Schelling) para compreender fenômenos naturais, culturais, históricos e políticos por meio de uma racionalidade dialética, capaz de conectar organicamente aquilo que aparentemente não poderia ser compreendido pela racionalidade abstrata do entendimento – ou porque se mostravam empiricamente contraditórios, ou porque não se conectavam entre si, como fenômenos efêmeros, singulares e finitos –, a filosofia e a ciência modernas, até nosso tempo, continuam a afastar esses mesmos fenômenos de sua racionalidade limitada e finitizada.

O resultado disso, que estamos enfrentando mais fortemente em nossa época – mais uma vez, na história do mundo – é uma grande onda de conservadorismo e irracionalismo absolutos.

Para reverter essa situação, a filosofia precisa de novo voltar-se para fora de si mesma, para os fenômenos sociais, políticos e religiosos do mundo, que não em muito se diferem dos já experimentados e enfrentados no passado.

Hegel nos ensinou que a filosofia precisa compreender racionalmente a totalidade dos fenômenos da história em todos os seus processos, sem temer as possíveis irracionalidades, contradições e paradoxos.

A verdadeira razão pode e deve enfrentar e conhecer essas supostas limitações, buscando, não ultrapassar seus limites de forma dogmática, mas sim, ampliar seus horizontes, iluminando sua própria história, que é também a história do mundo e da humanidade.

Enquanto os seres humanos continuarem cindindo o mundo e a si mesmos em dois polos opostos e irreconciliáveis, continuaremos destruindo a natureza como se ela fosse um outro absolutamente fora de nós, conseqüentemente, continuaremos destruindo a nós mesmos, em meio a ondas cada vez mais violentas de intolerância, guerras e irracionalidade, sempre contra uma suposta alteridade absoluta. Ou ainda – o que é igualmente catastrófico – continuaremos fugindo ou nos refugiando em mitos, crenças e dogmas irracionais e obscuros, projetados em um além infinito, inconcebível e inefável, como mais uma tola e ineficaz tentativa de negar nossa própria fragilidade e finitude.

Encarar, enfrentar e compreender racionalmente a vida, a existência e a história, em seus processos dialéticos, de progressão, evolução e reação conservadora, é muito mais do que uma tarefa da filosofia, é sua própria urgência e necessidade.

Referências bibliográficas

- Asmuth, Christoph, Neuffer, Simon Gabriel (2015). *Irrationalität*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fischer, Kuno (2017). *J.G. Fichte und seine Vorgänger*. Nikosia, Cyprus: Verone.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968a). Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. En H. Buchner, O. Pöggeler (Eds.), *Jenaer kritische Schriften*, pp. 1-92. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968b). Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. En H. Buchner, O. Pöggeler (Eds.), *Jenaer Kritische Schriften*, pp. 313-413. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969). *Briefe von und an Hegel*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Meiner.
- Jaeschke, Walter, Arndt, Andreas (2012). *Die klassische Deutsche Philosophie nach Kant. System der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*. München: Beck.

- Kant, Immanuel (1838). *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Leopold Voss.
- Leeten, Lars (2015). Vernunft am Abgrund. Motive der Endlichkeit bei Kant. En C. Asmuth, S. G. Neuffer (Eds.), *Irrationalität*, pp. 27-38. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Maimon, Salomon (2004). *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Hamburg: Meiner.
- Rücker, Silvie. (2017). Irrational, das Irrationale, Irrationalismus. En J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe. <https://dx.doi.org/10.24894/HWPh.1854>.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1997a). Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. En *Sämtliche Werke*, pp. 343-452. Berlin: Total Verlag.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1997b). Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. En *Sämtliche Werke*, pp. 281-342. Berlin: Total Verlag.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (2016). *Existenz denken: Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*. München / Freiburg: Karl Alber.

