

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

EDUARDO GARCIA LARA

I. KANT E G. W. F. HEGEL E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO UM SISTEMA
DE RAZÃO

Porto Alegre
Março de 2016

EDUARDO GARCIA LARA

I. KANT E G. W. F. HEGEL E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO UM SISTEMA
DE RAZÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Co-orientador: Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado

Porto Alegre
Março de 2016

EDUARDO GARCIA LARA

I. KANT E G. W. F. HEGEL E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO UM SISTEMA
DE RAZÃO

Dissertação apresentada como requisito
parcial à obtenção do grau de mestre em
Filosofia pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Escola de
Humanidades da Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em ____ de _____ de 2016.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (Orientador)

Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado (Co-orientador)

Prof. Dr. Federico Orsini

Prof. Dr. José Pertille

AGRADECIMENTOS

Na redação da presente dissertação, sou grato ao professor Agemir Bavaresco, pela orientação, pela paciência, pelas conversas e pelo incentivo. Agradeço também a todos os professores e funcionários da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (agora, Escola de Humanidades), sobretudo aos professores Christian Iber, Michela Bordignon e, mais recentemente, Federico Orsini— que forneceu preciosos comentários e valiosas indicações bibliográficas—, como o professor Agemir, leitores brilhantes de Hegel com quem aprendi o pouco que sei – obviamente, sou o único culpado por todo resto que deixei de aprender. Agradeço também ao professor Danilo Vaz-Curado pela prestimosa co-orientação, pelos comentários e pelo fornecimento de bibliografia. Sou grato ainda aos amigos discentes que fiz – ou que mantive! – na PUCRS, especialmente àqueles que fiz no Centro Acadêmico Santo Tomás de Aquino. Por fim, registro minha gratidão aos meus pais e demais familiares pelo constante apoio na elaboração deste trabalho.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo analisar a relação entre “Ciência” (“*Wissenschaft*”) e “História da Filosofia” (“*Geschichte der Philosophie*”) em Immanuel Kant (1724-1804) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) a partir da leitura, respectivamente, dos capítulos “A História da Razão Pura” (A852-856/B880-884) e “Arquitetônica da Razão Pura” (A832-B860/A851-B879), da primeira Crítica, e da Introdução de 1823-1827/1828 aos “Cursos sobre a História da Filosofia”. As perguntas que norteiam o trabalho são: “como os sistemas de Kant e Hegel, ainda que orientados a uma concepção sistemática de ciência, permitem a intervenção extrínseca da condição histórica da Filosofia?” e “como essa condição histórica afeta a constituição da cientificidade das teorias científicas?”. Embora Kant confira-lhe uma função regulativa e Hegel, em vez disso, um caráter constitutivo, procurar-se-á mostrar que, apesar das diferenças fundamentais, os dois autores concordam que o estudo da História da Filosofia deve exibir uma orientação sistemática que considere seu objeto de estudo a partir do seu desenvolvimento em direção a uma compreensão científica da disciplina. Nesta perspectiva, os sistemas filosóficos expõem o autodesenvolvimento da razão através do qual apreendem o seu esquema organizativo e a História da Filosofia é uma totalidade latente governada pela tensão entre a arquitetônica inerente à razão e o seu estágio particular de manifestação. Argumenta-se também que as respostas que esses dois autores forneceram ao problema da fundamentação científica do estudo da História da Filosofia quando elaboram seus esforços de propedêutica à disciplina apresentam funções específicas ao próprio modo como caracterizam a constituição do empreendimento científico. Colocando-se de outro modo, trata-se de compreender como uma teoria sistemática da racionalidade pode tornar possível uma visão articulada da história como dimensão intrínseca da própria razão à luz da aparente externalidade do processo histórico empírico. A partir da aparente relação de exclusão mútua da invariância, ou eternidade, da verdade e a mutabilidade constitutiva do tempo, ter-se-á, no Idealismo Alemão, a construção de um arcabouço teórico-conceitual que permite analisar o próprio modo como os dois filósofos pensam a racionalidade e os fundamentos do filosofar.

Palavras-Chave: Ciência. História da Filosofia. Historiografia Filosófica no séc. XIX. Idealismo Alemão. Sistema e História.

ABSTRACT

The present dissertation aims to analyze the relationship between “Science” and the “History of Philosophy” in Immanuel Kant and Georg Wilhelm Friedrich Hegel from the reading, respectively, of the chapters on the “History of Pure Reason” (A852-856/B880-884) and on the “Architectonic of Pure Reason” (A832-B860/A851-B879) in the first Critique, and the Introduction of 1823-1827/1828 to the “Lectures on the History of Philosophy”. The questions guiding the dissertation are “how Kant's and Hegel's systems, although oriented towards a systematic conception of science, allow an extrinsic intervention of the historical condition of Philosophy?” and “how such historical condition affects the constitution of scientific theories?”. Although Kant provides it with a regulative function and Hegel gives it, instead, a constitutive character, it will be attempted to show that, despite fundamental differences, both authors agree that the study of the History of Philosophy must display a systematic orientation that considers it as a development towards a scientific understanding of the discipline. According to such perspective, philosophical systems exhibit the development of reason through which it grasps its organizational scheme and the History of Philosophy is, therefore, a latent totality governed by the tension between the architectonics inherent to reason and its particular stage of manifestation. It is also argued that the answers these two authors provided to the problem of the scientific foundation of the study of the history of philosophy when developing their propaedeutic efforts to this discipline feature specific functions regarding the way they characterize the scientific enterprise. To put it another way, it is about understanding how a systematic theory of rationality can make possible an articulated vision of history as an intrinsic dimension of reason itself in the light of the externality of the empirical historical process. From the issue of the apparent relationship of mutual exclusion between the invariance, or eternity, of logical truth and the constitutive mutability of time, it will be possible to find a theoretical and conceptual framework during German idealism that allows analyzing the mode those two philosophers understand rationality and the foundations of philosophy.

Keywords: Systematicity. History of Philosophy. Philosophical Historiography in the XIXth Century. German Idealism. System and History

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. KANT (1724-1804) E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO PROGRESSÃO A UM SISTEMA DE RAZÃO.....	14
2.1. O FUNDAMENTO SISTEMÁTICO DA FILOSOFIA NO CAPÍTULO SOBRE A “ARQUITETÔNICA DA RAZÃO PURA”	16
2.2. A RELAÇÃO ENTRE HISTÓRIA DA FILOSOFIA E FILOSOFIA SISTEMÁTICA	19
2.3. O ESTUDO DO DESENVOLVIMENTO INTERNO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA E SUA PERIODIZAÇÃO	28
2.4. ENCERRAMENTO DO CAPÍTULO	34
3. G. W. F. HEGEL (1770-1831) E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO PROGRESSÃO A UM SISTEMA DE RAZÃO	38
3.1. O FUNDAMENTO SISTEMÁTICO DA FILOSOFIA NA “INTRODUÇÃO’ (1823-1827/1828)” AOS “CURSOS SOBRE HISTÓRIA DA FILOSOFIA”	40
3.2. A RELAÇÃO ENTRE HISTÓRIA DA FILOSOFIA E FILOSOFIA SISTEMÁTICA	44
3.3. O ESTUDO DO DESENVOLVIMENTO INTERNO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA E SUA PERIODIZAÇÃO	48
3.4. ENCERRAMENTO DO CAPÍTULO	62
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	65
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	71

1 INTRODUÇÃO

O estudo das configurações metodológicas da historiografia filosófica tem uma história própria na medida em que é possível identificar a sua emergência como disciplina acadêmica ao longo dos séculos XVIII e XIX, tal qual traçar o desenvolvimento de determinados métodos empregados pelos historiadores da Filosofia nos dois séculos subsequentes (e.g., PASSMORE, 1965; BECK, 1969; GUEROULT, 1969; RÉE; AYERS, 1978; PRA *et al.*, 1982; RORTY *et al.*, 1984; POPKIN, 1985; HOLLAND, 1985; GARCIA, 1992; INGLIS, 1997; ANGEHRN; BAERTSCHI, 2002; ANTILA, 2003; SCHNEEWIND, 2004; SCHUBACK, 2004; LAERKE; SMITH; SCHLIESSER, 2013). Durante esse período, apoiado sobre uma preocupação mais ampla com a história, especialmente com a história da cultura, e por um desenvolvimento geral dos métodos historiográficos e interpretativos, ainda que quase tão antigo quanto a Filosofia, o estudo da sua história, antes propedêutico à Filosofia e à Lógica, passa, então, por uma evidente transformação teórico-metodológica e consolida-se tanto como um gênero de valor intrínseco quanto como um tópico independente no currículo universitário alemão (ver ARNOLDT, 1881; KUEHN, 2001, pp. 24, 47, 99).

Historiografia filosófica àquela época é um assunto acadêmico, mesmo que, em grande medida, eclético (HARTUNG, 2015; ver, sobre historiografia da Filosofia no séc. XVIII, PIAIA, 2001, 2015; para inventários das principais fontes da historiografia da Filosofia no séc. XVIII, ver BRAUN, 1973; SCHNEIDER, 1990)¹ e, mesmo no início do séc. XIX, historiografia

¹ Ainda que a filosofia sobre a História da Filosofia do séc. XVIII não tivesse conceitos de uma historiografia filosófica geral que compreendesse a história da disciplina como o desdobramento histórico de posições filosóficas, o terreno em que das diversas inovações teórico-metodológicas do séc. XIX foi preparado por historiadores da Filosofia do século XVIII inspirados pela tradição Leibniz-Wolffiana de filosofia racionalista, como J. Brucker (1696-1770) e D. Tiedemann (1748-1803). Assim, mesmo que o século XVIII não apresentasse conceitos referentes a uma historiografia filosófica geral que compreendesse a História da Filosofia como o desdobramento de posições filosóficas no tempo, como fenômeno do Iluminismo no século XVIII, entretanto, uma história universal permeada teologicamente foi substituída por uma história da humanidade entendida como o processo da história da civilização (HOLZHEY; MUDROCH, 2005). “*The old was no longer merely being subjected to the judgment of newer views, but old or older philosophy was critically directed against the newer in the field. As a consequence, what was to be considered as true philosophy was no longer determined by convention. This loss of convention through progress and Enlightenment becomes visible in the lively discussions about philosophical historiography and also in dictionaries at the end of the 18th century [...]. Through its rationalistic optimism the Enlightenment—as historical Enlightenment—could provide a huge amount of historical knowledge, and thus also a history of philosophy. [...] The Enlightenment, however, also needed history to legitimize its own, new point of view. To settle the issue of whether or not progress had been made not only in the natural sciences and technology but also in metaphysics, required knowledge of the history of philosophy. The Enlightenment, then, sparked philosophical historiography as a countermovement, to compensate for its own one-sidedness and deficiencies. Something was missing. And thus, because of the decisive effect of Kant’s criticism, Spinoza and Plato’s metaphysical thinking received a previously unimagined topicality*” (SCHOLTZ, 2015). A filosofia da história no século XVIII lançou bases à formação das concepções de História da Filosofia do séc. XIX. Essa ênfase, mais tarde, foi considerada o primórdio do

filosófica ainda significava, na maioria das vezes, a representação de uma pessoa ou de uma obra à luz de seu contexto (ver seção “D” dos “Cursos” de Hegel; sobre historiografia da Filosofia no séc. XIX, ver FREYER, 1911; GOLDSETZER, 1968, esp. part. I; GUERROULT, 1968; BRAUN, 1973, esp. caps. 5 e 6; SCHROPFER 1987; CATANA, 2008; MICHALSKI, 2010; FORSTER, 2012). Ainda que os filósofos compusessem sistemas filosóficos e escrevessem História da Filosofia, é a partir, sobretudo, da década de 1790, entretanto, que, sob o signo da nova consciência histórica, a própria filosofia de um autor passa a ser confrontada com a História da Filosofia e o projeto de uma história racional da Filosofia que se constituiria por um caminho progressivo a um sistema que pode ser remetido aos primórdios da filosofia grega torna-se dominante na Filosofia alemã (para uma análise das principais modalidades de história da filosofia na segunda metade do séc. XIX, ver HÖSLE, 1984, 2003; HARTUNG, 2015; para um inventário das principais fontes à Filosofia Antiga e Moderna no período, ver HARTUNG, 2015).

Os dois filósofos mais ilustres do período, I. Kant (1724-1804) e G. W. F. Hegel (1770-1831), também contribuíram à escrita da história da disciplina e, conforme expõe Michel Forster (2012), foram os mais importantes àquilo que esse considerara um “mito elaborativo” e um “núcleo oficial” da historiografia filosófica – durante o período e além –, de acordo com a qual a História da Filosofia constituir-se-ia de um todo progressivo norteado pelo desenvolvimento de um entendimento mítico a um entendimento científico da Filosofia como metafísica, e, embora discordem sobre a validade e a capacidade passível de ser atribuída à Razão na sua relação com a experiência, ambos, Kant e Hegel, concordam que a razão na história exibiu uma orientação sistemática e que a História da Filosofia deve ser lida à luz do progresso da Razão a uma filosofia que existe na forma de um sistema (ver, para as linhas de continuidade entre as concepções de História da Filosofia dos dois autores, DELBOS, 1917, p. 140; KOJÈVE, 1973, pp. 59-60; YOVEL, 1980; KAEHLER, 1982; PHILONENKO, 1986, p. 214-215; GUERROULT, 1988, pp. 388-390; NUZZO, 2006; BONDELI, 2015; HARTUNG, 2015; MICHELI, 2015).

historicismo. Para a nova “filosofia da história” – a expressão é de Voltaire –, a tarefa historiográfica consiste em descobrir, a partir da multiplicidade dos fatos históricos, os princípios universais que orientam o desenvolvimento histórico. Nesse período, um novo interesse filosófico na História da Filosofia significava que a atenção ao passado influenciou a filosofia do presente sob a forma de legitimação e crítica (SCHOLTZ, 2015). Neste sentido, ademais, o pensamento que primeiro leva a um programa de historiografia reflexiva é que a historiografia exige o seu próprio método independente porque o conceito e a História da Filosofia não estão em um relacionamento estável, mas devem criar a sua própria relação e coesão (Cf. BRAUN, 1990).

A partir da compreensão da importância desse “mito elaborativo”, que guia o fazer historiográfico no período, a presente dissertação tem como objetivo analisar a relação entre “Ciência” (“*Wissenschaft*”) e “História da Filosofia” (“*Geschichte der Philosophie*”) no pensamento desses dois autores. Para isso, deve-se partir da análise sobre como Kant e Hegel compreendem a estrutura geral do argumento de acordo com o qual o pensamento e a realidade, objeto e produto do nosso pensamento, são inerentemente históricos. As perguntas que norteiam o trabalho, então, são: “como os sistemas de Kant e Hegel, ainda que orientados a uma concepção sistemática de ciência, permitem a intervenção extrínseca da condição histórica da Filosofia?” e “como essa condição histórica afeta a constituição da cientificidade das teorias científicas?”. Trata-se de compreender como uma teoria sistemática da racionalidade, que encontra o seu fundamento na lógica, pode tornar possível uma visão articulada da história como dimensão intrínseca da própria razão, da sua atividade e realidade objetiva, à luz da externalidade do processo histórico empírico (NUZZO, 2006).

Tanto em I. Kant quanto em G. W. F. Hegel, “*Wissenschaft*” é identificada fundamentalmente através de sua fonte racional – que determina tanto a metodologia científica quanto os seus problemas e procedimentos, bem como a extensão e a legitimidade de suas práticas. O que vem a ser considerado experiência científica e o modo como essa experiência científica é produzida a partir dessa fonte constitui problemas que tanto Kant e Hegel relacionam à determinação da natureza e às estruturas de racionalidade². Apesar das diferenças fundamentais, tanto para Kant quanto para Hegel, a abordagem filosófica das estruturas de racionalidade deve assumir a forma de um sistema completo de formas e funções fundamentais que, como categorias de entendimento em lógica transcendental e como formas puras do pensar na lógica especulativa, permeiam normativamente todo o esforço bem-sucedido de se

² Na língua grega, o vocábulo “sistema” já representava a imagem de um todo articulado, composto por numerosas partes. A diferença dos modernos, porém, os filósofos da antiguidade não pareciam aplicar o termo ao pensamento ou ao conhecimento: os filósofos gregos provavelmente não teriam considerado a atividade da Filosofia como “sistemática”, porque viam a si mesmos como descrevendo uma realidade que era por si um sistema (MAGEE, 2015). Foi no início do período moderno que o termo veio a ser amplamente empregado em títulos como “Sistema de Lógica”, “Sistema de Retórica”, “Sistema de gramática”, “Sistema de Teologia”, “Sistema de Física”, etc. (MAGEE, 2015). Kant foi, todavia, o filósofo que, analisando o empreendimento sistemático em termos mais orgânicos, associou-o estreitamente à *Wissenschaft* (e.g., KANT, 2001, A832/B860; sobre o modelo biológico da concepção kantiana de sistema, ver LEHMANN, 1969). Na língua alemã, *Wissenschaft* tem um significado mais amplo do que a concepção contemporânea de ciência empírica, mas se refere a uma tentativa de compreender alguns aspectos da existência de maneira racional, sistemática e metódica. O termo *Wissenschaft* deriva de *Wissen*, entendido, de maneira geral, como “conhecimento”. A partir dos séculos XVI e XVII, entretanto, o termo foi utilizado como equivalente ao latim *scientia*, denotando uma ciência *qua* um corpo organizado e coeso de conhecimentos e a atividade de aquisição de tais conhecimentos, fazendo especial referência às ciências naturais (INWOOD, 2005). Sobre o problema da autojustificação da razão, ver HORSTMANN, 1991; BAUR; DAHLSTROM, 1999; BEISER, 2009.

fazer ciência. Para Kant, a Razão ainda é concebida como uma “faculdade” subjetiva ou uma “capacidade”, cujo exercício correto e justificado ou “utilização” é responsável pela instituição da cognição científica. Hegel identifica razão à realização efetiva da atividade racional: a racionalidade não é apenas uma forma de cognição (teórica ou prática), mas uma dimensão imanente e objetiva da própria realidade. A Razão não é um conjunto de pré-condições para o conhecimento, mas a dimensão da realidade em sua processualidade real. Neste sentido, para Hegel, a Razão é, de fato, absoluta de toda a dependência de um sujeito humano finito e torna-se a dimensão do “método absoluto” que constitui a “*Wissenschaft*” como tal.

Assim, acredita-se que, na medida em que consideram a relação entre história e sistematicidade como constitutiva e necessária à própria racionalidade³, esses dois autores constituem também um ponto de inflexão na história e na historiografia da Filosofia. Da questão da aparente relação de exclusão mútua da invariância ou da eternidade da verdade lógica e da mutabilidade constitutiva do tempo da nossa experiência do que é a verdade, ter-se-ia a construção de um arcabouço teórico-conceitual no idealismo alemão que permitiria analisar, de modo incipiente no primeiro e mais desenvolvido no segundo, essa instituição da racionalidade e as fundamentações da própria Filosofia. Isso é, nesta perspectiva, a relação entre a história e a sistematicidade tornar-se-ia constitutiva e necessária, estando encarregada do processo que institui a própria racionalidade, e, assim, até mesmo fundamenta a possibilidade de fazer filosofia. Em outras palavras, o problema central diz respeito à ideia de “história” que resulta, respectivamente, a partir de noções de ciência e filosofia como produtos da própria atividade da razão de Kant e Hegel.

Ainda que Immanuel Kant (1724-1804) não tenha legado com uma grande quantidade de material sobre História da Filosofia *per se*, muito menos com um tratamento sistemático do

³ “The question of science's historicity must be articulated in two distinct claims. At stake is the 'genetic' definition of the idea of science, not the conditions for doing a 'history of science.' For, both Kant and Hegel are not primarily concerned with science as an historically given set of practices and theories. To the extent that science is, for them, the foremost activity of rationality itself, that is, that in which rationality manifests its power and the full range of its capabilities, science poses to philosophy the problem of the justification of its procedures” (NUZZO, 2006, p. 81). Hegel dedica longas reflexões à necessidade de se distinguir conceitual e terminologicamente as diversas acepções do termo “História”. A distinção bem conhecida entre a história “original”, “refletida” e “filosófica”, por exemplo, abre os seus cursos sobre Filosofia da História: “[o]n the one hand, history refers to the process of the totality of beings as Spirit; as such it is the unity in process of 'living immediacy' and of becoming what is 'reflected-into-self.' Nature is drawn into history and becomes historicized from within. On the other hand, history signifies only the becoming of self-consciousness that is 'reflected-into-self,' and in this case nature is always the given for a self-consciousness which in the course of its movement distinguishes itself from it. This double meaning of history, which on the one hand refers only to one process of movement alongside the other, and on the other, to two processes as whole, is the true problem of historicity as it develops after Hegel, namely, how to present history as one of the two modes of becoming which at the same time encompasses both modes” (MARCUSE, 1987, p. 314). Ver BAUER 1963; RENTHE-FINK, 1964; NUZZO, 1989/90. Sobre “historicidade”, ver MARGOLIS, 1993.

tema, e que, ao primeiro olhar, a “razão pura”, conforme ele a entende, não seja uma forma de pensar com caráter temporal e histórico, essa ainda é uma forma de pensar que se manifesta no decurso da História da Filosofia em diferentes fases, a importância à historiografia filosófica aparecendo de maneira frequente na literatura (e.g., ADICKES, 1897; MENZER, 1911; LÜBBE, 1962; SANTINELLO, 1965; EHRHARDT 1967; GARIN, 1971; CHIEREGHIN, 1975; GIANNETTO, 1978; MUGLIONI, 1980; GIANNETTO, 1981; MARKIS, 1982; ALBRECHT, 1982; BOURGEOIS, 1983; BENCIVENGA, 1994; KOLMER, 1998; GIORDANETTI, 1999; SEIDENGART, 2007; BELLA, 2008; GRANDJEAN, 2008, sobre Kant como historiador da Filosofia, SAMSON, 1927; FELDMANN, 1936; GIVONE, 1972; MICHELI, 1980; SANTOZKI, 2006; SGARBI, 2011; sobre a filosofia da história de Kant, WEYAND, 1964; GALSTON, 1975; YOVEL, 1989; PHILONENKO, 1986; RORTY; SCHMIDT, 2009)⁴. O *locus classicus* – e sobre o qual a presente dissertação debruça-se – da análise da História da Filosofia como o processo através do qual a razão humana efetiva o seu potencial teórico e torna-se explícita para si mesma é o final da seção intitulada “A História da Razão Pura” (A852– 856/B880– 884), no final da “Crítica à Razão Pura”, onde o filósofo de Königsberg introduz o conceito de uma história transcendental da filosofia como uma história da razão pura. Utilizar-se-á também o capítulo anterior, sobre a “Arquitetônica da Razão Pura” (A832-B860/A851-B879), que aborda a sistematização em geral como fim essencial ou intrínseco à razão humana.

G. W. F. Hegel (1770-1831) ofereceu os seus primeiros cursos sobre a História da Filosofia em 1806 e, em seguida, regularmente a partir de 1817, até a sua morte em 1831. Nesses cursos, depois de dissertar sobre a filosofia oriental (chinesa e indiana), Hegel analisa a filosofia grega, de Tales a Proclo, mais da metade das aulas, e, em seguida, um breve relato da filosofia medieval e renascentista faz seguir-se pela filosofia moderna, de Bacon a Schelling. E, embora não figure nominalmente, na seção final, “Resultados”, examina a História da Filosofia como um todo, apresentando o idealismo alemão como ponto culminante desse processo. Nas introduções, Hegel discute a natureza da filosofia, a sua história, bem como apresenta os princípios metodológicos de sua investigação⁵. Apenas Lógica e Metafísica receberam mais

⁴ O presente levantamento baseia-se em grande medida no inventário desenvolvido na “nota bibliográfica” em MICHELI, 2015.

⁵ Por motivos de disponibilidade, na redação do presente trabalho, utilizou-se a “Introdução” de 1823-1827/1828) da problemática edição crítica das “Introduções” compilada por Hoffmeister em um volume, de 1940, única disponível em português, traduzida por Heloísa da Graça Burati. Uma vez que essa tradução não possui, entretanto, a legenda relativa às notações do editor nos originais, optou-se por suprimi-las nas citações e fazer uso

atenção que a História da Filosofia na vida docente de Hegel – nenhum outro tópico de suas aulas teve maior número de transcrições dos ouvintes ou compreende um número tão extenso de páginas da primeira edição dos *Werke* preparada pela “Associação dos Amigos do Filósofo”. Ainda que não exista consenso sobre o papel da história da disciplina em seu sistema, a sua importância ao empreendimento filosófico hegeliano é patente e constante na literatura sobre o autor (e.g., WALSH, 1965; CAPONIGRI, 1974; DÜSING, 1983; LAUER, 1983; BODEI, 1984; HOULGATE, 1991; BEISER, 1993; DUQUE, 1997; BOUTON, 2000; DUQUETTE, 2003; HÖSLE, 2003; WOHLFART, 2008; O’MALLEY; ALGOZIN; WEISS, 2012).

Quanto à estrutura, além da “Introdução” e das “Considerações Finais”, optou-se por dividir o presente trabalho em dois capítulos, cada um debruçando-se sobre um dos autores. Cada capítulo, por sua vez, foi subdividido em quatro seções – “O Fundamento Sistemático da Filosofia”, sobre a fundamentação sistemática da disciplina, a partir, sobretudo, da sua relação com o estudo da sua história, *i.e.*, sobre como a História da Filosofia deve caracterizar o que temos de reunir a partir do material infinitamente variado e dos muitos aspectos da “formação espiritual dos povos” (a expressão é hegeliana) a fim de extrair-lhes um significado; “A Relação entre História da Filosofia e Filosofia Sistemática”, sobre a relação do filosofar com a História da Filosofia e como o sistema de filosofia depende da sua história; “O Estudo do Desenvolvimento Interno da História da Filosofia e sua Periodização”, sobre a tensão entre história interna e história externa da filosofia, sobre a afamada representação do fim da História da Filosofia e sobre a relação entre filosofia e História da Filosofia em um sentido material; por fim, cada capítulo termina com uma tentativa de balanço do argumento do respectivo filósofo sobre a relação entre “Ciência” e “História da Filosofia”.

da paginação de acordo com essa versão. Considera-se que a melhor edição dos “Cursos” é aquela organizada por Pierre Garniron e Walter Jaeschke, disponível em alemão, francês e inglês (traduzida por Robert Brown), lamentavelmente, indisponível em língua portuguesa. Para uma história editorial dos “Cursos sobre História da Filosofia”, ver HEGEL, 1994, esp. prefácio; HEGEL, 1994, esp. Introdução; KÖHLER, 1998.

2 KANT (1724-1804) E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO PROGRESSÃO A UM SISTEMA DE RAZÃO

O programa de I. Kant na “Crítica da Razão Pura” consiste em fornecer um novo começo à Metafísica ao estabelecê-la como ciência (NUZZO, 2006) e mostrar que os conceitos puros do entendimento não estão compilados rapsodicamente, mas foram, em vez disso, derivados de acordo com um princípio. Uma vez que esses conceitos puros poderiam garantir apenas uma unidade formal que não se estende para além da forma da cognição, Kant procurou sistematizar as cognições (empíricas) obtidas pelo entendimento a partir das categorias e dos princípios do entendimento. Para ele, a unidade da razão pressupõe a ideia da forma do conjunto da cognição - ela postula a unidade completa das cognições do entendimento e, graças a essa unidade, tais cognições não são meros agregados, mas um sistema de acordo com leis necessárias. Para Kant, o objetivo final da Filosofia consiste em erigir um sistema de Razão Pura (ver KANT, 2001, A8411/B869) e é, neste sentido, que a sua “Crítica da Razão Pura”, tal qual os seus “Prolegômenos”, consistiria em uma tentativa de propedêutica ao esforço sistemático (KANT, 1982, 2001) – de modo que a “Crítica” seja uma resposta a uma crise tanto especulativa quanto histórica (e.g., KANT, 2001, A viii) e vise a uma virada crítica que, a partir do plano do pensamento, terá efeitos no plano da história (YOVEL, 1980). Com a emergência da crítica, a sua teoria da racionalidade é trazida à consciência e possibilita olhar para trás, à história - não somente da Filosofia, mas também da Religião e da Política - e encontrar o seu paradigma latente.

O presente capítulo, visando à análise da articulação entre “Ciência” (“*Wissenschaft*”) e “História da Filosofia” (“*Geschichte der Philosophie*”) na “Crítica da Razão Pura” (1781, 1787), de como esta disciplina deve constituir-se na compreensão do processo através do qual a razão humana torna-se explícita a si mesma e de como tal articulação pode indicar o modo como um sistema filosófico, ainda que orientado a uma concepção sistemática de ciência, pode permitir a intervenção extrínseca da História da Filosofia, debruça-se sobre aquele que se considera o *locus classicus* dessa questão em Immanuel Kant (1724-1804), o capítulo final da “Crítica da Razão Pura”, “A História da Razão Pura” (A852- 856/B880- 884). Neles, o filósofo de Königsberg introduz o conceito de uma história transcendental da filosofia, precisamente, como uma história da razão pura. Utilizar-se-á também a seção anterior ao capítulo sobre a “História da Razão Pura”, o capítulo sobre “Arquitetônica da Razão Pura” (A832-851/ B860-879), que aborda a sistematização como fim essencial à razão humana, com o objetivo de descrever como,

na primeira “Crítica”, todos os sistemas filosóficos genuínos estão unificados como elementos de uma totalidade arquitetônica organicamente ordenada⁶.

No que concerne à estrutura, ainda que repetindo aquela do argumento à “História Razão Pura”, delineado por Kant nos dois últimos dos capítulos da “Crítica”, optou-se, na presente dissertação, por apresentá-lo em quatro partes. A primeira seção, “O Fundamento Sistemático da Filosofia no Capítulo sobre a ‘Arquitetônica da Razão Pura’”, procura analisar a arquitetônica como doutrina do que é científico em nosso conhecimento, a unidade sistemática como o que converte conhecimento vulgar em ciência – inclusive na História da Filosofia ; o segundo subcapítulo, “A Relação entre História da Filosofia e Filosofia Sistemática”, busca descrever os fundamentos da História da Filosofia em sua relação com o próprio filosofar – como esse todo orgânico não pode emergir abruptamente, mas deve passar pelo processo da “historização”, como isso fundamenta a própria possibilidade de aprender-se a filosofar e a função regulativa do sistema de História da Filosofia; no terceiro, “O Estudo do Desenvolvimento Interno da História da Filosofia e sua Periodização”, passa-se ao modo como o sistema de filosofia depende da sua história em um sentido material e à relação entre história interna e história externa da filosofia, através de sua periodização, metodologia, de uma teoria incipiente da revolução científica e do modo como Kant analisa a resolução de todas as tensões inerentes à filosofia sistemática em seu próprio sistema. Por fim, o presente capítulo encerra-se

⁶ Um estudo futuro, que se debruce com mais fôlego sobre o papel da história da filosofia no sistema de Kant, mais amplo e exaustivo em sua abordagem dos seus textos, poderia debruçar-se sobre as seguintes fontes: os supracitados capítulos sobre a “História da Razão Pura” e sobre “A Arquitetônica da Razão Pura”, bem como os capítulos sobre a “Disciplina da Razão Pura” (sobre o método filosófico) e o “O Interesse da Razão nesse Conflito” (para a estrutura, interesse e motivações da Razão), na Primeira “Crítica”; a Introdução aos seus Cursos sobre Lógica (de 1800, especialmente as seções I-V, para a análise da “Arquitetônica”), tal qual seus dois prefácios (1781 e 1787) e as seções paralelas dos Prolegômenos. Ver também o “Ensaio sobre Progresso na Metafísica desde Leibniz e Wolff” mencionado acima, sobretudo a tradução de Henry Allison em “*Immanuel Kant: Theoretical Philosophy After 1781*”, editada pelo próprio Allison e por Peter Heath, em que o primeiro fornece uma história editorial do texto. O primeiro texto publicado do Filósofo de Königsberg é uma revisão crítica de um litígio sobre a força possuída por corpos: o texto examina as posições de Leibniz e de grupos opostos e busca decidir entre elas (ver KANT, 2012, cap. 1). Em textos posteriores, sobretudo, conforme ver-se-á, na Crítica, as posições opostas na Filosofia são tornadas manifestações anônimas do conflito da razão consigo mesma e a Filosofia Crítica aparece como instância objetiva, não como participante, nesse debate. No último capítulo da primeira crítica, embora nomeie filósofos individuais, esses são sobretudo representantes de um drama da razão em que outros jogadores podem ser deixados “sem nome” e que culmina na Filosofia Crítica (A856/B884). Micheli destaca também o papel de trabalhos não publicados de Kant – os *Druckschriften*, os trabalhos impressos, aos *Nachlaß* (especialmente os *Lose Blätter*), os *Briefwechsel* (correspondências), e as *Vorlesungen* (cursos e preleções): “When Adickes, in “Kant-Studien”, reviewed the collection of Kant’s unpublished writings edited by Reicke, he observed as far as the notes on the history of philosophy were concerned: ‘Some of the statements in the second quire are also of great interest [...]. They show that Kant [...] also turned his attention to a subject that up to that moment – unfortunately! – had remained somewhat outside his scope of interest: the history of philosophy’” (MICHELI, 2015, nota de rodapé na página 753).

com uma tentativa de balanço do argumento desse filósofo sobre a relação entre “Ciência” e “História da Filosofia”.

2.1 O FUNDAMENTO SISTEMÁTICO DA FILOSOFIA NO CAPÍTULO SOBRE A “ARQUITETÔNICA DA RAZÃO PURA”⁷

A presente seção analisa o fundamento sistemático do estudo da História da Filosofia e como essa caracteriza o que temos de reunir a partir da multiplicidade infinitamente variada do material empírico e visa a expor como, na leitura de Immanuel Kant, os sistemas filosóficos expõem o autodesenvolvimento da razão e a História da Filosofia constituir-se-ia de uma totalidade latente governada pela tensão entre a arquitetura inerente à razão e ao seu estágio particular de manifestação. Para isso, debruçar-se-á sobre o penúltimo capítulo da “Crítica da Razão Pura”, “Arquitetônica da Razão Pura” (A832/B860-A851/B879), sobretudo, sobre o modo como ele enxergou a relação entre sistema e ciência (*Wissenschaft*). Kant define arquitetura como a doutrina do que é científico em nosso conhecimento e unidade sistemática como o que converte conhecimento vulgar em ciência. A preocupação de I. Kant com o problema da construção de um sistema filosófico pode ser remetida ao projeto de Christian Wolff de uma *filosofia encyclopaedia* ou *philosophia generalis*. Kant combina a definição de arquitetura de Baumgarten no §4º de sua “*Metaphysica*” (1739), onde designa a estrutura do conhecimento metafísico, com a abordagem de âmbito metodológico de Lambert em sua “*Architectonik*” (escrita em 1764, mas publicada em 1771), que a vê como a arte de estabelecer tal estrutura (sobre o conceito de “Arquitetônica” nos sécs. XVIII-XIX, ver WOLTERS, 1980; sobre sua recepção em Kant, ver WILSON, 1993; TONELLI, 1994; MANCHESTER, 2003). O ordenamento ou a organização das cognições, de acordo com um princípio que os anteceda e ordene como condição da possibilidade ao conhecimento genuíno, eram uma noção crucial a Kant (ver A645l/B673). A preocupação com a sistematicidade permeia os trabalhos de Kant, sobretudo as três Críticas, arquitetonicamente organizadas, tanto quando analisadas individualmente como quanto analisadas conjuntamente. Para o Filósofo de Königsberg, o sistema caracteriza-se por uma “unidade organizada” e constitui o fim para o qual as partes da ciência referem-se e no qual se relacionam umas com as outras. A filosofia, propriamente

⁷ Deve limitar-se, aqui, a uma apresentação geral desse capítulo em relação à fundamentação da História da Filosofia como ciência e de seu papel no projeto crítico. Uma análise mais completa dessa questão, *i.e.*, que desenvolva o problema do fundamento sistemático da filosofia apresentado no penúltimo capítulo da Primeira Crítica à luz do projeto da primeira Crítica ou das críticas como um todo, foge por demais ao escopo do presente trabalho (ver WERKMEISTER, 1980; PALMQUIST, 1993, para uma análise da ênfase no fundamento sistemático da Filosofia no Idealismo Alemão, ver FRANKS 2005).

considerada, não pode ser um mero agregado de descobertas e conceitos particulares articulados apenas localmente, mas tanto um sistema de todo o conhecimento filosófico quanto o que lhe confere completude lógica (ver KANT, 2001, A838/B866; GUYER, 1990).

Por arquetônica entendo a arte dos sistemas. Como a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema, a arquetônica é, pois, a doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral e pertence, assim, necessariamente, à metodologia [...] (KANT, 2001, A832/B860).

Kant coloca, então, duas condições que distinguem a filosofia genuína. Para ele, um sistema filosófico deve ser unificado por um propósito focal, uma unidade da finalidade às quais todas as partes relacionam-se (i); e pela a ideia da qual elas permanecem em relação entre si (ii).

Sob o domínio da razão não devem os nossos conhecimentos em geral formar uma rapsódia, mas um sistema [...] e [...] deste modo podem apoiar e fomentar os fins essenciais da razão. Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam a priori, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes (KANT, 2001, A833/B861).

Expondo-se de outro modo, a filosofia deve referir-se a esses “fins” e não pode satisfazer-se com a descoberta das fundações das diversas disciplinas, filosóficas ou não, sem relacioná-las aos seus fins últimos, tampouco fazê-lo através de fontes extrínsecas, mas da própria natureza da racionalidade (KANT, 2001, A839/B867). Essa questão é justamente o ponto crucial da arquetônica e a forma sistemática apropriada à filosofia é teleológica.

O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa | faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição accidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados a priori. O todo é, portanto, um sistema organizado (articulado) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins (KANT, 2001, A833-4/B861-2).

O cerne da primeira condição, então, é a unidade da finalidade através da qual um sistema filosófico deve ser unificado (i). Kant fala-nos, então, dos vários objetivos que podem governar o trabalho intelectual – a sua utilidade pragmática ou tecnológica, o seu valor puramente intelectual, o seu papel em reforçar o dogma religioso ou a autoridade do governo e, em geral, o seu papel na manutenção de crenças pré-existentes – e distingue entre uma unidade técnica e uma unidade arquetônica, a última caracterizada através do recurso à imagem de um todo orgânico, necessário porque expressa o ideal mais elevado de racionalidade. Para

caracterizar a segunda condição, Kant distingue entre dois tipos de fins unificadores (ii). Um sistema pode ser organizado tanto em termos dos fins essenciais da razão, caso em que é arquetônico, ou por todos os tipos de fins opcionais apenas empiricamente ocasionados (KANT, 2001, A833/B861). Isso é, instâncias do que poder-se-ia chamar heteronomia da razão que, ainda que possam estar organizadas em torno de um propósito focal, permanecem *pseudofilosofias*, com utilidade meramente técnica e com fins acidentais do ponto de vista da razão – ou até contra-rationais. Assim, a filosofia genuína, por contrapartida, deve ser unificada por um princípio que expresse um fim essencial à razão, embora, quando sujeito às limitações históricas, possa fazê-lo de modo subjacente (cf. GAVA, 2014).

Para se realizar, a ideia tem necessidade de um esquema, isto é, de uma pluralidade e de uma ordenação das partes que sejam essenciais e determinadas a priori segundo o princípio definido pelo seu fim. O esquema, que não for esboçado segundo uma ideia, isto é, a partir de um fim capital da razão, mas empiricamente segundo fins que se apresentam acidentalmente (cujo número não se pode saber de antemão), dá uma unidade técnica. Mas aquele que surge apenas em consequência de uma ideia (onde a razão fornece os fins a priori e não os aguarda empiricamente) funda uma unidade arquetônica. O que designamos por ciência não pode surgir tecnicamente, devido à analogia dos elementos diversos ou ao emprego acidental do conhecimento *in concreto* a toda a espécie de fins exteriores e arbitrários, mas sim arquetonicamente, devido à afinidade das partes e à sua derivação de um único fim supremo e interno, que é o que primeiro torna possível o todo; e o seu esquema deve conter, em conformidade com a ideia, isto é, a priori, o esboço (*monogramma*) do todo e a divisão deste nos | seus membros e distingui-lo de todos os outros com segurança e segundo princípios (KANT, 2001, A833-4/B861-2).

Os verdadeiros elementos integrantes da História da Filosofia, assim, são os pensadores que operam através dos interesses essenciais à razão e que fornecem uma articulação intrínseca desses interesses. Uma vez que todos os sistemas filosóficos genuínos estão relacionados através de princípios unificadores a um sistema de finalidades da razão, segue-se que não apenas cada sistema está, *em-si*, arquetonicamente organizado, mas os sistemas estão unificados como elementos de uma totalidade arquetônica e organicamente ordenada. Desse modo, Kant faz um movimento capital à sua teoria da História da Filosofia – e ao argumento do presente trabalho: já na análise de Kant – como, posteriormente, dar-se-á em Hegel, guardadas, por claro, as diferenças –, todos os sistemas filosóficos expõem, às suas maneiras, o autodesenvolvimento da razão através do qual apreendem o seu esquema organizativo e a História da Filosofia é uma totalidade latente, governada pela tensão entre a arquetônica inerente à razão e o seu estágio particular de manifestação (ver YOVEL, 1980, p. 229).

2.2 A RELAÇÃO ENTRE HISTÓRIA DA FILOSOFIA E FILOSOFIA SISTEMÁTICA

Na seção anterior, argumentou-se que a arquitetura, como doutrina do que é científico em nosso conhecimento, e a unidade sistemática, como o que converte conhecimento vulgar em ciência, concernem também à História da Filosofia e ao seu estudo e procurou-se mostrar como ela aparece em um sentido regulativo. É necessário apresentar os fundamentos históricos da Filosofia, como esse todo orgânico não pode emergir abruptamente, mas deve passar pelo processo da *historização* e como isso fundamenta o próprio filosofar – especialmente a possibilidade de aprender-se a filosofar. Kant sugere a historicidade da Filosofia, tanto diretamente, através de uma teoria explícita, quanto indiretamente, na medida em que lhe atribui diversas funções meta-filosóficas concernentes ao método, ao programa e à composição final do seu sistema. Historicamente, a Primeira Crítica não teria tido um terreno para emergir a menos que o tipo de experiência da qual ela é a conceituação pura já existisse – o que não diminui o seu caráter *a priori*, tampouco impede que seja justificada, conforme Kant procura fazer, através do recurso a uma dedução transcendental progressiva —: os conceitos e os problemas da tradição filosófica que lhe antecede desempenham um papel importante e são geneticamente justificados na filosofia de I. Kant e indicam um *ordo cognoscendi* histórico através do qual descobrimos as formas puras da nossa mente.

Conforme Kant revela no prefácio à “Primeira Crítica” e defende, posteriormente, no que diz respeito às idades da razão humana, então, essa necessidade é igualmente histórica. Isso não significa que a empresa crítica de Kant represente uma crítica da tradição *per se*, tampouco uma crítica aos sistemas na história, mas uma crítica à faculdade da razão. Em diversas ocasiões, Kant avisa aos seus leitores que o empreendimento crítico se dá, pois, no plano transcendental. Ainda assim, deve-se ter em mente que a própria ideia de uma crítica da razão pura, advinda da convicção de que à filosofia cabe apenas o caminho crítico, é uma percepção histórica da crise da cultura filosófica à sua época (KANT, 2001, AVIII, BXIV-XV, A852/B880) e, em todas as páginas da dialética transcendental, onde a crítica da razão toma o sentido específico de uma crítica da ilusão dialética, a contradição mútua na multiplicidade dos sistemas do passado, a história da metafísica torna-se o lugar privilegiado ao desdobramento concreto da capacidade crítica da razão (MICHELI, 2015). Para analisar isso mais pormenorizadamente, cabe começar pela distinção entre *cognitio ex datis* e *cognitio ex principiis*, típica do racionalismo na Alemanha (NUZZO, 2006).

Para Kant, conhecimento histórico é o conhecimento empírico *a posteriori*, i.e., conhecimento de determinados fatos - *cognitio ex datis* -, que se apresenta tomado na perspectiva “subjativa” no que concerne à relação entre o indivíduo e o corpo de conhecimento que é “dado” a ele, e, assim, “apreendido”, sem dizer respeito objetivamente ao conteúdo da cognição (NUZZO, 2006).

Limitamo-nos aqui a completar a nossa obra, ou seja, a esboçar simplesmente a arquitetônica de todo o conhecimento proveniente da razão pura, e começaremos, a partir do ponto em que se divide a raiz comum da nossa faculdade de conhecer, para formar dois ramos, um dos quais é a razão. Entendo neste caso por razão a faculdade superior do conhecimento e oponho, por consequência, o racional ao empírico. Se abstrair de todo o conteúdo do conhecimento, objetivamente considerado, todo o conhecimento é então, subjativamente, | ou histórico ou racional. O conhecimento histórico é *cognitio ex datis* e o racional, *cognitio ex principiis*. Qualquer conhecimento dado originariamente, seja qual for a sua origem, é histórico naquele que o possui, quando esse não sabe nada mais do que aquilo que lhe é dado de fora, seja por experiência imediata, ou por uma narração, ou mesmo por instrução (de conhecimentos gerais) (KANT, 2001, A836/B864).

Para exemplificar essa distinção, Kant discute o caso do conhecimento histórico da filosofia woffiana e assinala que, quando o conhecimento é histórico, a razão opera como faculdade “imitativa”, não como faculdade “produtiva” (ver NUZZO, 2006):

[...] aquele que aprendeu especialmente um sistema de filosofia, por exemplo o de Wolff, mesmo que tivesse na cabeça todos os princípios, explicações e demonstrações, assim como a divisão de toda a doutrina e pudesse, de certa maneira, contar todas as partes desse sistema pelos dedos, não tem senão um conhecimento histórico completo da filosofia woffiana. Sabe e ajuiza apenas segundo o que lhe foi dado. Contestais-lhe uma definição e ele não sabe onde buscar outra (KANT, 2001, A836/B864).

Desse modo, na mera imitação, o conhecimento extrínseco à razão como verdadeira fonte e princípio e, portanto, não é, de fato, conhecimento racional. A fonte do conhecimento, neste caso, não é a própria razão, mas a dadibilidade independente de fatos históricos (NUZZO, 2006)⁸.

Os conhecimentos da razão, que o são objetivamente (isto é, que originariamente podem apenas resultar da própria razão do homem), só podem também usar este nome, subjativamente, quando forem hauridos nas fontes | gerais da razão, donde pode também resultar a crítica e mesmo a rejeição do que se aprendeu, isto é, quando forem extraídos de princípios (KANT, 2001, A836-7/B864-865).

⁸ Os conceitos de conhecimento *ex datis* e *ex principiis* têm implícitos alguns significados: “*knowledge ex datis means both (1) learning from particulars that lack universal principles, and (2) learning without understanding, by recording and imitating something as given. The first connotation refers to the objective methodological features of the subject matter at hand, the second to the learner’s subjective attitude and state of mind. Both connotations are related, since a person can have subjective rational understanding only of a topic that is rationally intelligible. On the other hand, the imitative attitude is not confined to topics that are empirical per se, but may apply to rational subject matter as well. Learning ex principiis also has two meanings. It means knowledge by rational principles, and also creative or reproductive knowledge, gained by the exercise of one’s own thinking. If the learner does so with a philosophical intention, Kant believes that his comprehension involves a critical rethinking of the system*” (YOVEL, 1980, p. 245).

A próxima distinção é entre dois tipos de conhecimento racional – conhecimento racional derivado de conceitos e conhecimento racional derivado da construção de conceitos. O primeiro é filosófico, o último é matemático.

[...] todo o conhecimento racional é um conhecimento por conceitos ou por construção de conceitos; o primeiro chama-se filosófico e o segundo, matemático. [...]. Um conhecimento pode assim ser objetivamente filosófico e, contudo, subjetivamente histórico, como é o que acontece com a maior parte dos discípulos e com todos aqueles que não veem nunca mais longe do que a escola e ficam toda a vida discípulos. Mas é estranho que o conhecimento matemático, seja qual for a maneira como tenha sido aprendido, possa valer também, subjetivamente, como conhecimento racional, e nele não se possa fazer a mesma distinção como no conhecimento filosófico. A causa reside em que as fontes de conhecimento, que só o mestre pode alcançar, apenas se encontram nos princípios essenciais e verdadeiros da razão, e, portanto, não podem ser extraídos de outra fonte pelos discípulos, nem podem ser de qualquer modo contestados e isto porque o uso da razão não se faz aqui a não ser in concreto, embora a priori, a saber, numa intuição pura e por isso mesmo infalível, excluindo toda a ilusão e todo o erro. Entre todas as ciências racionais (*a priori*) só é possível, por conseguinte, aprender a matemática, mas nunca a filosofia (a não ser historicamente): quanto ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo, aprender a filosofar (KANT, 2001, A 837/B 865).

No caso da matemática, o caminho da ciência foi assegurado desde o início. Nesse caminho, a existência empírica, histórica, coincide com a sua realidade objetiva racional. Enquanto para a matemática o erro é um acidente meramente subjetivo que não afeta o avanço seguro do desenvolvimento da ciência (isto é, a própria ideia de ciência), para a filosofia (metafísica), a possibilidade de erro é responsável por fazer o início de sua história como uma ciência possível somente após a crítica. No caso da matemática, a distinção entre cognição histórica e racional, que foi desenhada no caso de filosofia, não se sustenta. Kant observa que o conhecimento matemático, em seu caráter subjetivo, e tal como foi aprendido, também pode ser considerado como o conhecimento resultante da razão. Colocando-se de outro modo, no caso da matemática, então, imitação e criação – *i.e.*, o ato de aprender, por exemplo, um teorema e o ato criativo do matemático que o formula pela primeira vez –, pelo menos no que diz respeito à forma, são um e o mesmo ato. Aqui, o fato meramente histórico e o princípio *a priori* coincidem. No caso da filosofia, ao contrário, aprender filosofia e filosofar não são atividades idênticas. Isso porque, no conhecimento matemático, o uso da razão é apenas *in concreto* (embora igualmente *a priori*), ou seja, na intuição pura, e que precisamente por essa razão é infalível, excluindo toda a ilusão e o erro. No caso do conhecimento filosófico, entretanto, que não pode contar com a intuição pura para construir os seus conceitos, o erro deriva do destino natural da razão, a sua sujeição à ilusão dialética – *i.e.*, por causa da constituição da razão humana, o ato de ir à fonte (cognição a partir da razão) pode ser desviado

em direção a um princípio ilusório e falso. Essa possibilidade de um erro é o fundamento à necessidade de uma crítica que estabeleça a filosofia de maneira científica e garanta à filosofia o caminho da Ciência (ver KANT, 2001, A713-738/B740-766).

À diferença de, por exemplo, Descartes, Kant rejeita a prescrição de um modelo metodológico único para todos os ramos do conhecimento. Para ele, cada disciplina deve tornar-se científica através do método adequado às suas origens epistemológicas e ao seu objeto. Geometria e outros sistemas formais requerem dedução linear; física e outras ciências naturais são baseadas em síntese empírica; já a filosofia pressupõe auto-explicação da razão, onde as descobertas e as definições preliminares são gradualmente corrigidas e transformadas. Isto exclui a *ordo geometrico* clássica, que começa a partir de conceitos totalmente definidos e de proposições absolutamente verdadeiras (axiomas) e transmite os mesmos valores de clareza e conclusibilidade para todas as outras etapas de um processo linear (KANT, 2001, A712-738/B740-766). A filosofia começa a partir de um contexto indistinto de conceitos e relações, que tem que voltar sobre si mesmo e ser explicado gradualmente - *i.e.*, sem axiomas e definições pré-estabelecidas, alcançando total clareza e validade apenas no final. Assim, como auto-explicação da razão, a filosofia não tem nada em que se basear - sejam dados externos ou primeiros princípios internos -, exceto na própria razão em sua forma ainda rudimentar e mal articulada, mas com toda a riqueza de seus conceitos e formas latentes. Assim, não se começa do nada. Em outras palavras, a despeito da rejeição do modelo dedutivo da filosofia é que o conteúdo material completo sobre os diferentes conceitos não pode ser derivado da filosofia a partir de elementos anteriores.

Assim, Kant não está sugerindo que a história deve ser deduzida a partir de um único princípio racional - a dedução do que é empírico, contingente e finito a partir de um único princípio é-lhe inconcebível. Isto não é só porque não seria possível explicar os aspectos contingentes da história empírica e o finito e empírico acabaria por reduzir-se a meras aparências, a estágios puramente ideais, no sentido da “idealidade do finito” de Hegel, mas também, e acima de tudo, porque possui um princípio como o que seria necessário para um uso constitutivo das ideias pressuporia ou uma intuição intelectual do incondicionado ou a identificação (MICHELI, 2015) - como viria a acontecer com *as modalidades posteriores do projeto do idealismo alemão*. Neste sentido, a racionalidade não pode ser concebida como um sistema de normas universais que subsistem nelas mesmas, mas deve ser vista como constituída pelo

espírito humano⁹. O aspecto objetivo da razão, como um conjunto de princípios, é dependente do aspecto subjetivo – através do qual a atividade espontânea do sujeito transcendental explica a própria estrutura dos princípios objetivos e reconhece-os como seus (YOVEL, 1980, ver esp. pp. 14, 18-19). Também não é o caso que a Razão é um *intellectus archetypus*, em que não há diferença entre o possível e o efetivo. Posto que é finita, a razão deve sofrer necessariamente de um *gap* entre o seu potencial e as suas articulações efetivas – e, portanto, depara-se com a tarefa de gradativamente superar esse *deficit* (YOVEL, 1980). Aqui, introduz-se a gradatividade em seu desenvolvimento.

No que diz respeito à filosofia, ao contrário das ciências naturais, Kant comenta que o filósofo transcendental, olhando para trás no tempo, vê apenas “ruínas” (KANT, 2001, A852, 835, B880, 863) e que a História da Filosofia é a construção arqueológica de um novo edifício a partir das ruínas antigas que a crítica tem contribuído para destruir. Através dessas imagens, viu-se também que Kant apresenta razão pura como um edifício cujas estruturas parecem intrinsecamente históricas. As suas fontes estão nos arquivos da “razão humana” (KANT, 2001, A704/B732). Esse todo orgânico não pode emergir, porém, abruptamente, mas deve passar pelo processo de *historização*. Uma vez que cada filósofo expressa a arquitetura através de seu ponto de vista particular, em termos, ainda, de seus contextos culturais, a História da Filosofia deve aparecer como uma realidade escondida e distorcida, fragmentada em diversos pontos de vista opostos, ainda que se configure como histórica ou *historicizada* em termos da arquitetura da razão.

Os sistemas parecem ter sido criados, como os vermes, por uma *generatio aequivoca*, a partir da simples confluência de conceitos reunidos, ao princípio truncados e, com o tempo, completos; contudo possuíam todos o seu esquema, como um gérmen primitivo, na razão que simplesmente se desenvolve; por isso, não só cada um deles está em si articulado segundo uma ideia, mas além disso encontram-se todos

⁹ Da Revolução Copernicana – e do modo como essa afeta a sua visão da natureza da Razão e da Ética – e, na medida em que é autônoma, tem-se que a Razão humana deve ater-se apenas às regras universais que coloca a si mesma e que ela pode reconhecer como explicação da sua própria estrutura subjetiva, de tal forma que qualquer outra atitude será heterônoma. Kant concebe a razão, sobretudo, como uma atividade espontânea. Até os aspectos mais objetivos da razão – seus conceitos, princípios, etc. – devem ser construídos como funções subjetivas através das quais o sujeito estrutura a experiência. Essa concepção dinâmica da razão diferencia radicalmente daquela de Platão, por exemplo, e, em certa medida, caracteriza-se como um ponto de inflexão na História da Filosofia ao distanciar-se de um paradigma clássico de logos como fixo e independente – governando a mente e o mundo como coisa-em-si. Para Kant, a racionalidade não pode ser distinta ou destacada da operação efetiva do pensamento, tampouco das atividades práticas da mente, mas lhes deve ser integrada. Esse, claro, não é o pensamento como um processo empírico, mas como uma função “transcendental” que caracteriza a própria Razão enquanto tal. É da análise da relação entre a espontaneidade da razão e a autonomia que se tem, em Kant, a fundação da finitude da razão humana e, conseqüentemente, da historicidade. Quando se debruça sobre a autonomia da Razão, Kant igualmente analisa a sua finitude justamente como o seu aspecto essencial – i.e. suas limitações imanentes –, e como eminentemente histórica (ver YOVEL, 1980, p. 12-13).

harmoniosamente unidos entre si, como membros de um mesmo todo, num sistema de conhecimento humano e permitem uma arquitetônica de todo o saber humano, que agora, estando já reunido tanto material ou podendo ser extraído das ruínas de velhos edifícios desmoronados, não só seria possível, mas ainda nem seria difícil (KANT, 2001, A835/B863).

A partir da afirmação de que a estrutura da História da Filosofia é análoga à unidade orgânica do sistema que a traz à tona e que o mito kantiano-hegeliano de Michael Forster (2012) é, de fato, tão kantiano quanto hegeliano, surge, porém, uma polêmica interessante que deve ser analisada, sobretudo, para que se evite o anacronismo e para que se distinga entre os projetos de Kant e de Hegel. Yirmiahu Yovel, em *“Kant and the Philosophy of History”*, distingue entre um modelo orgânico fraco e um modelo forte, de modo que o modelo forte figura tão somente como um ideal de racionalidade, ao passo que o primeiro aparece como a única possibilidade para o gênero humano. O modelo forte implica transparência completa e cada um dos elementos do sistema não apenas é justificado, mas deduzido ou formado através dos outros, sem recurso a um material adicional extrínseco. Isso implicaria, todavia, uma forma de intuição intelectual que o gênero humano, finito, não possui, de modo que Kant deve admitir um elemento de dadibilidade factual na esfera da própria razão pura. Essa é, então, a ideia crítica de unidade orgânica a que Kant associa-se e a concepção forte permanece apenas como uma ideia regulativa que expressa uma forma ideal de inteligibilidade que não pode ser alcançada pela mente humana e deve, portanto, ser limitada e transformada em um princípio metodológico mais modesto. Concorda-se com Yovel quando o autor expressa que esse recuo de Kant, do conceito de sistema orgânico mais forte ao mais fraco, segue a dinâmica do conjunto da Crítica”¹⁰.

À diferença de seus sucessores, entretanto, Kant considera a ideia de um conjunto de princípios que pode ser usado para produzir um esquema conceitual completamente especificado apenas como um ideal regulador. No “Apêndice” à “Dialética”, Kant reconhece que as “ideias da razão”, empregadas em um sentido regulador, têm uso legítimo e função positiva como hipóteses que orientam o trabalho do intelecto (ver KANT, 2001, A658/B686).

¹⁰ [W]hile Kant recognizes the history of philosophy as the historization of the pure architectonic, he views this historization as involving the work of distorting sensuous elements that, given Kant's dualism, must be purified in the final system as a condition for its being true and fully intelligible. This requirement also derives from the fact that the history of reason is no vindication of its outcome, but the latter must be justified a priori, independently of its genesis [...]. For instance, the specific content and number of the categories or the material aspect of all rational principles cannot be deduced from or made fully intelligible in terms of the system but must be accepted from without as the “such and such” they are—or in Kant's own words, as facts of reason. Philosophy, therefore, involves a moment of sheer discovery, which cannot be reduced to any a priori principle; this is another reason it depends upon a historical process. However, once we admit of such irreducible facticity in the field of reason, we can still hold to a weaker model of organic unity, constructed as a functional interrelation among all its parts even if their material aspect is accepted from without” (YOVEL, 1980, nota de rodapé na p. 229, 234).

O uso regulador de ideias em relação aos objetos da experiência acaba, dessa forma, por ser proveitoso tanto ao elemento sistemático, que a razão introduz na cognição, quanto às novas cognições empíricas que o intelecto adquire ao ser estimulado por hipóteses racionais. De tal modo, os resultados do uso das regras da razão, no que diz respeito à experiência, provam que elas não têm um valor meramente subjetivo, ou seja, não são apenas regras lógicas, mas têm certo tipo de valor transcendental. Uma dedução transcendental efetiva das ideias não é possível, porém, posto que a experiência nunca pode realizá-la plenamente, tampouco pode a ideia determinar a experiência totalmente: o uso empírico da razão pode manter-se com as ideias apenas assintoticamente (MICHELI, 2015). As regras expressas pelas ideias têm objetividade indeterminada, ainda que objetiva, e servem como regras à experiência possível, i.e., como princípios heurísticos na elaboração da experiência (ver KANT, 2001, A663/B691). Em outras palavras, o uso regulativo de ideias não é transformado em um uso constitutivo, no entanto, adquire validade objetiva, embora indeterminada, que, por sua vez, faz com que seja possível provar que mesmo o conteúdo pensado nas ideias deve ter pelo menos um mínimo de validade objetiva e não apenas representar entidades vazias do pensamento (ver KANT, 2001, A669-671/B697-699).

A ideia é realizada no sistema por meio de um esquema que combina uma “multiplicidade constituinte” com uma “ordem das suas partes” (KANT, 2001, A833/B861): um esquema derivado empiricamente produz uma unidade técnica do agregado, enquanto um derivado da ideia em si produz uma unidade arquitetônica. Kant concentra a sua discussão de um sistema de conhecimento sobre a filosofia, cuja ideia é um *conceptus cosmicus* da filosofia como “a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana” (A839/B867). Não a filosofia como ela existe, mas a filosofia como uma “delimitação geral ou esboço” do sistema da razão humana. O filósofo ideal procurando por essa arquitetônica não iria simplesmente refletir sobre os produtos da razão humana - o que seria “técnico” e, portanto, o trabalho de um artífice - mas agiria como “o legislador da razão humana” (KANT, 2001, A839/B867; ver também KANT, 2001, A669-702/B697-730; WUNDT, 1924, pp. 243-265; ZOCHER, 1958; SANTINELLO, 1965, pp. 125-179; MARCUCCI, 1985).

[...] na elaboração dessa ciência, o esquema e mesmo a definição, que inicialmente se dá dessa ciência, raramente correspondem à sua ideia, pois esta reside na razão, como um gérmen, no qual todas as partes estão ainda muito escondidas, muito envolvidas e dificilmente reconhecíveis à observação microscópica. É por isso que todas as ciências, sendo concebidas do ponto de vista de um certo interesse geral, precisam de ser explicadas e definidas, não segundo a descrição que lhes dá o seu autor, mas segundo a ideias que se encontra fundada na própria razão, a partir da unidade natural das

partes que reuniu. Verifica-se então, com efeito, que o autor e muitas vezes ainda os seus sucessores mais tardios se enganam acerca de uma ideia que não conseguiram tornar clara para si mesmos e, por isso, não podem determinar o conteúdo próprio, a articulação (a unidade sistemática) e os limites da ciência (KANT, 2001, A834/B862).

Nosso autor continua, comentando que

[é] lamentável que só depois de ter passado muito tempo, orientados por uma ideia profundamente escondida em nós, a reunir rapsodicamente, como materiais, muitos conhecimentos que se reportam a essa ideia e mesmo depois de os ter por muito tempo disposto | de uma maneira técnica, nos seja enfim possível, pela primeira vez, ver a ideia a uma luz mais clara e esboçar arquitetonicamente um todo segundo os fins da razão (KANT, 2001, A834-5/B862-3).

Ao contrário da matemática, a filosofia, em sua própria “ideia”, ainda não tem verdadeira existência ou efetividade histórica como ciência. Em outras palavras, enquanto só se pode ter um conhecimento histórico *a posteriori* (*historisch*) da filosofia e a efetividade da ideia da filosofia, isto é, sua *Geschichte*, só pode ser pensada após a crítica, através da qual é projetada em um futuro que ainda está por vir, a matemática leva sempre ao conhecimento racional e tem, de fato, existência histórica como ciência (NUZZO, 2006).

Precisamente por isso, a metafísica é também o acabamento de toda a cultura da razão humana, acabamento imprescindível, | mesmo deixando de lado a sua influência, como ciência, sobre certos fins determinados. Com efeito, considera a razão segundo os seus elementos e máximas supremas, que devem encontrar-se como fundamento da possibilidade de algumas ciências e do uso de todas. Que a metafísica sirva, como mera especulação, mais para prevenir erros do que ampliar o conhecimento, não prejudica em nada o seu valor, antes lhe dá mais dignidade e consideração, através do ofício de censor que assegura a ordem pública, a concórdia e o bom estado da república científica e impede os seus trabalhos ousados e fecundos de se desviarem do fim principal, a felicidade universal (KANT, 2001, A851/B879).

Filosofia é o sistema de todo o conhecimento e deve ser tomada objetivamente¹¹. Neste sentido, essa aparece apenas como a ideia de uma ciência possível, que não é dada *in concreto*, mas da qual tentamos nos aproximar através da busca de um caminho, logrando “tanto quanto ao homem é permitido, tornar a cópia, até agora falhada, semelhante ao modelo” (KANT, 2001, A838 B866). Até então, não é possível aprender filosofia alguma, apenas aprender a filosofar, *i.e.*, exercer a faculdade da razão na aplicação dos seus princípios gerais. Essa incapacidade aplica-se à História da Filosofia até quando o seu sistema final emerge:

[...] a filosofia é uma simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*, mas de que procuramos aproximar-nos por diferentes caminhos, até que se tenha descoberto o único atalho que aí conduz, obstruído pela sensibilidade, e se consiga, tanto quanto ao homem é permitido, tornar a cópia, até agora falhada, semelhante ao modelo. Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde

¹¹ “[...] entendermos por isso o arquétipo de apreciação de todas as tentativas de filosofar, apreciação essa que deve servir para julgar toda a filosofia subjetiva, cujo edifício muitas vezes é tão diverso e tão mutável” (KANT, 2001, A838/ B866).

está ela? Quem a possui? Por que caracteres se pode conhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los (KANT, 2001, A838/B866).

Não se trata, então, de defender-se que o pensador de Königsberg concebera o projeto da “história filosófica da filosofia” como o resultado da construção de algum tipo de dedução inteiramente independente da referência a quaisquer fatos empíricos. Para Kant, essa “história filosófica da filosofia”, em vez disso, não é *a priori simpliciter* – i.e., a despeito de tudo empírico –, mas *secundum quid* (MICHELI, 2015). É *a priori*, em outras palavras, na medida em que merece, ao contrário da mera apresentação “histórica” da filosofia, ser chamada de ciência. Assim, na medida em que há razão nas ciências, algo deve ser concebido como *a priori* no que diz respeito à forma dessa cognição (KANT, 2001, Bix), não a sua matéria, e falar em *a priori* não significa que a cognição não esteja “misturada” a quaisquer elementos empíricos (MICHELI, 2015).

Como Kant deixa claro, o fato de que ele tem que pedir emprestado conteúdos parciais da história da lógica, da ontologia, e assim por diante, não é uma falha no sistema, tampouco uma falha acidental, mas uma importante expressão da finitude da razão. A dedução das categorias significa que são totalmente descobertas (“Dedução Metafísica”) e justificadas (“Dedução Transcendental”), de acordo com os seus princípios unificadores e fundamentos *a priori* da consciência pura (MICHELI, 2015). Assim, a tarefa que tem, na História da Filosofia em Kant, não é dedutiva, mas hermenêutica e o esquema da razão é utilizado tanto para descoberta quanto para reinterpretação¹². As razões teórica e interpretativa, a atividade especulativa e a reflexão historiográfica, em outras palavras, a crítica da razão e dos sistemas, ainda que distintas, procedem em paralelo. O filósofo constrói a sua própria filosofia, que repousa teleologicamente na ideia de filosofia, a partir de princípios (*ex principiis*). Por sua parte, o historiador da filosofia deve reconstruir o desenvolvimento gradual da razão e a História da Filosofia – para que não seja simplesmente a história das opiniões, mas a história da razão, desenvolvendo a si mesma a partir de conceitos - não pode deixar de pressupor ao historiador a posse de um conceito de filosofia, ainda que genérico e indeterminado – um conceito “esquema” que ainda é a mesma ideia da filosofia, o germe original e princípio de que também se move, orienta e regula o processo histórico (MICHELI, 2015, ver também NUYEN, 2009).

¹² “[...] it should therefore come as no surprise that Kant treats the history of philosophy as an inventory of concepts to be freely used within demonstrative argumentation, and at the same time proceeds in his historiographical argumentation clearly and intentionally in a demonstrative fashion” (MICHELI, 2015, p. 10). Isso pode ser visto, inclusive, no modo como nosso autor desenvolve a primeira “Crítica” (ver YOVEL, 1980, esp. p. 260; CAYGILL, 2000, esp. o vocábulo “Streit”, disputa).

Kant estabelece semelhança entre os dois, mas dá à História da Filosofia uma importação metodológica distinta. Para ele, há uma distinção entre a História da Filosofia e a filosofia teórica – o conceito de filosofia que o historiador deve necessariamente ter é a filosofia como um “objeto na ideia”, não o conceito muito mais determinado que se expressa na ideia da filosofia como um sistema totalmente realizado. A distinção baseia-se no fato de que, para ele, a filosofia não pode só ser um mero ideal, isto é, não pode ser reduzida às tentativas de filosofar; tampouco pode, como uma ciência, ser o resultado de desenvolvimento histórico por si só. Assim como a História da Filosofia não pode pretender ser a filosofia teórica, de modo que a filosofia teórica não pode inteiramente abranger toda a história (MICHELI, 2015). No entanto, há um paralelo entre os dois, uma vez que os dois pressupõem, ainda que apenas em um nível inicial, o mesmo conceito de filosofia – a razão como uma “necessidade”, como uma falta, como uma privação. A primeira raiz do filosofar coincide com o mesmo conceito básico da filosofia que o historiador deve ter a fim de ser capaz de ler o “agregado” sem forma de fatos históricos como um “sistema” e para interpretar a mera sucessão de fatos no tempo em termos do desenvolvimento, como é requerido pela natureza do objeto (MICHELI, 2015).

2.3 O ESTUDO DO DESENVOLVIMENTO INTERNO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA E SUA PERIODIZAÇÃO

No subcapítulo anterior, procurou-se descrever o modo como, para Kant, a filosofia começa a partir de um contexto indistinto de conceitos e relações que têm que voltar sobre si mesmo e ser explicado gradualmente – sem, portanto, axiomas e definições pré-estabelecidas e alcançando total clareza e validade apenas no final –, e, como auto-explicação da razão, a filosofia não tem nada em que se basear – sejam dados externos ou primeiros princípios internos –, exceto na própria razão, em sua forma ainda rudimentar e mal articulada, mas com toda a riqueza de seus conceitos e formas latentes. Procurou-se demonstrar, ademais, que a sua marcha não se assemelha a uma dedução linear, onde cada item surge imediatamente claro e verificado, mas com o trazer à tona de uma totalidade latente, um discernimento das suas características enquanto remodelando-os por regras que decorrem do próprio sistema em desenvolvimento – o que faz com que cada progressão seja uma questão de regressão, que esse movimento deixe resíduos de obscuridade e ambiguidade por trás dele e cada nova conquista imediatamente volte-se, rever o que aconteceu antes ou lançando nova luz sobre ela. Passa-se ao modo como o sistema de filosofia depende da sua história em um sentido material. Para isso, ainda que o tema já tenha aparecido ao longo desse capítulo, é necessário analisar com mais

pormenor a relação entre a história interna e a história externa da filosofia, através de sua periodização, metodologia, de uma teoria incipiente da revolução científica e do modo como Kant analisa a resolução de todas as tensões inerentes à filosofia sistemática em seu próprio sistema¹³.

A hipótese do desenvolvimento histórico, a escolha necessária de uma hipótese teleológica, então, critério para selecionar os fatos históricos princípio do julgamento, a fim de considerar a multiplicidade empírica como um sistema orientado teleologicamente, não elimina, para Kant, a diferença entre os dois planos, o da filosofia e o da História da Filosofia. O historiador deve apresentar o desenvolvimento da história no decorrer do tempo, mas deve fazê-lo historicamente, isto é, com base em fatos, e a hipótese teleológica que serve de fio condutor ao historiador é, para este último, um princípio simples do poder reflexivo do juízo. Contudo, se é verdade que Kant opera através da distinção entre a filosofia e a História da Filosofia, ainda permanece o fato de que ele também, com ainda maior ênfase, sublinhara o seu paralelismo básico (MICHELI, 2015) A pluralidade de pontos de vista históricos expressa a variedade de possíveis sistemas do ponto de vista da razão; ainda assim, quanto mais se salienta o tema do paralelo entre a filosofia e a sua história, e entre a análise, ou subdivisão, de um conceito e o levantamento das diversas posições expressas na história, mais difícil torna-se preservar a substância da distinção entre a filosofia e a História da Filosofia: ambos têm a natureza da razão em desenvolvimento como a sua fonte comum¹⁴.

Aqui, Kant já indica uma teoria da revolução científica. Dizer que o desenvolvimento da razão é gradual não implica afirmar que ele seja contínuo, mas que é caracterizado por períodos de acumulação, colapso e inovação radical (YOVEL, 1980). Assim, ainda que não possa haver, a princípio, polêmica ou *antiteticidade* no campo da razão (KANT, 2001, A743/B 71; A756/B784), tais contradições são constantes na História da Filosofia, tal qual na forma histórica da arquitetônica, onde os seus componentes emergem *disjuntivamente* e em oposição

¹³ Na filosofia, Kant diz que definições não são o início, mas a conclusão (KANT, 2001, A731/B 759), e a explicação incompleta deve preceder a explicação completa (KANT, 2001, A730/B758). “[...]we reside ab initio in the sphere of reflection and possess the ability to reason even if we do so in confused fashion. This is shown by the very possibility to philosophize [...]. And just as the gradual movement of self-explication is the essence of the history of philosophy, it is also the governing principle in the method of philosophy, which excludes all appeals to external experience or to the deductive mathematical model” (YOVEL, 1980, p. 264). Nessa relação, “[t]he signs of what “should have happened” must be discovered in what did happen, without eliminating the latter, but without accepting it as merely contingent. This is why no strict correspondence between the rational schema and the empirical history of philosophy can be found, although the former must be traceable in the latter” (YOVEL, 1980, p. 250).

¹⁴ “They both have the nature of the developing reason as their common source; for the historian ‘philosophy has to be viewed here as a sort of rational genius [...], from which we demand to know what it should have taught, and whether it has furnished this” (MICHELI, 2015).

aparente entre si. Princípios e escolas filosóficas conflitantes representam interesses diversos da razão – embora o façam de maneira confusa ou parcial e produzam antinomias, que levam ao colapso de seus respectivos sistemas, bem como ao que Kant chama de “revoluções no modo de se pensar”, que visem resolvê-las (KANT, 2001, B xi-xii). A História da Filosofia – tal qual a história das ciências em geral – evidenciaria a história da razão no sistema kantiano como processo através do qual a razão humana efetiva o seu potencial teórico e torna-se explícita para si mesma.

Para Kant, o seu trabalho consistiria em “legar à posteridade [...] [uma] metafísica depurada pela crítica e, por isso mesmo, colocada num estado duradouro” (KANT, 2001, Bxxiv) – a conquista de um objetivo milenar de elevar a razão à satisfação plena (KANT, 2001, A 856/B 884). Neste sentido, com a emergência da crítica, a sua teoria da racionalidade é trazida à consciência, possibilitando-nos olhar para trás, para a história – não somente da filosofia, mas também da religião e da política – e encontrar o seu paradigma latente. Assim, conquanto a História da Filosofia continue, não há sistema científico da filosofia a ser aprendido e tudo que se pode fazer é filosofia compreendida como análise dos sistemas anteriores, seja do ponto de vista dos seus próprios princípios, seja a partir do viés desse arquétipo latente da razão em comparação com o qual são julgados e transcendidos. Uma vez que a “história da razão humana” (KANT, 2001, Bx) é a história de seus sucessos no campo das ciências, a “crítica” realiza à metafísica a mesma revolução “histórica” que há muito tempo trouxe a lógica, a matemática e a física para o caminho seguro da ciência e da verdade¹⁵. Quando essa estrutura é

¹⁵ De maneira distinta, no caso da física, a apreensão do estatuto epistêmico da ciência deixa espaço para novas descobertas particulares, ao passo que, na filosofia, o seu estatuto científico depende da completude material. A historicidade torna-se inevitável ainda que, quando essa unidade é alcançada, a história da Razão é transcendida. Entretanto, quando alcançada a unidade arquitetônica da Razão, conclui-se a história da teoria, mas se abre espaço à história da práxis. Não se teria, assim, apenas um princípio metodológico, mas também que, historicamente, o objetivo final do homem (seu destino) não é o conhecimento, mas a transformação moral do mundo. Em Hegel, a ação social e a ação política são subordinadas, como condições, ao fim último da especulação, através da qual são *suprassumidas*. Hegel, assim, *historicizou* o ideal aristotélico do conhecimento absoluto, tornando o conhecimento filosófico a fase suprema na história do espírito do mundo. Não se alcança o autoconhecimento filosófico completo a menos que o mundo já se tenha tornado racional na práxis; e esse autoconhecimento, não a ação social ou cultura política, é a realização suprema do espírito. Para Kant, ao contrário, o autoconhecimento é um pré-requisito para a ação racional, não o seu resultado. Quando a História da Filosofia é consumada, o destino do homem ainda não foi alcançado. Em vez disso, o homem compreende, agora, pela primeira vez, o significado de sua própria história e, assim, torna-se consciente da imensa tarefa que ainda se encontra à frente dele: a moldar o mundo em si como um “sumo bem”. Tratar-se-ia de uma ideia racional que deve ser analisada como ideia regulativa da história. Para Yovel (1980), o imperativo especial kantiano (“Age para promover o maior bem no mundo”) pode propriamente ser chamado de imperativo histórico. Por outro lado, o objetivo racional do bem maior o fim moral total da humanidade expressa também o interesse supremo da razão e, portanto, a história racional não é apenas integrada ao sistema crítico, mas está relacionado a sua própria arquitetura. Trata-se de uma conclusão que aparece, outrossim, no modo como Kant pensa a religião, para quem pode haver diversos credos e igrejas, mas apenas uma religião, a religião da razão. Ao longo da história, as diversas manifestações da religiosidade

realizada, entretanto, qualquer tentativa de alterar-se, mesmo que uma parte ínfima sua, levaria a contradições no próprio sistema, na própria razão humana (KANT, 2001, Bxxxviii). Nada mais restaria ser feito que a aplicação do empreendimento crítico (KANT, 2001, Bxxiv). À diferença da história da política e da história da religião, cujas explicações teóricas plenas abrem caminho a uma nova era – e, aqui, a posição kantiana difere do posicionamento hegeliano –, a solução da ciência dos problemas equivale, para Kant, a um resultado definitivo e conclusivo que define a verdade científica fora do reino da história. Uma vez que uma solução tenha sido atingida, nenhum questionamento posterior pode razoavelmente ser prosseguido. Essa tentativa representaria um retorno ao erro.

Kant declarou o sistema da filosofia transcendental incompleto em razão da falta de um tratamento sistemático e não-empírico da razão no curso da história. Por isso, ele identificou, no capítulo final da sua primeira crítica, “A história da razão pura”, uma lacuna, um espaço reservado, para esse empreendimento (KANT, 2001, AXII-AXIII, BXXIII-XXIV, BXXXVII-XXXVIII, A856/B884). Uma consequência disso, que afeta o status histórico diferente das estruturas transcendentais da razão, é a visão de Kant sobre a relação entre história e a solução de problemas na ciência e na filosofia – radicalmente distinta da posição de Hegel. A solução da ciência aos problemas equivale, para Kant, a um resultado definitivo e conclusivo, que define a verdade científica fora do reino da história. Uma vez que uma solução tenha sido atingida, nenhum questionamento posterior pode razoavelmente ser prosseguido (essa tentativa representaria um retorno ao erro).

Este título encontra-se aqui colocado apenas para indicar uma lacuna que se mantém no sistema e que futuramente deverá ser preenchida. Contentar-me-ei com lançar uma rápida vista de olhos, de um ponto de vista simplesmente transcendental, a saber; do ponto de vista da natureza da razão pura, sobre o conjunto dos trabalhos realizados até aqui pela razão e que é certa que me representam edifícios, mas apenas edifícios em ruínas[...]. Não quero agora especificar os tempos em que se operou esta ou aquela transformação na metafísica, mas apenas expor, em breve esboço, a diversidade de ideias que ocasionou as principais revoluções (KANT, 2001, A851, A853/B879, B881).

Kant expõe que, quando se trata da evidência de progressões ou “revoluções” na História da Filosofia, deve-se analisá-las através de três aspectos sistemáticos *a priori*: no que diz respeito à matéria, isto é, o material ou a natureza intelectual dos objetos do conhecimento racional (*i*); no

expressam diversos graus de vaquidade e distorção empírica. A história da religião é um modo latente da história da razão em dois aspectos: em primeiro lugar, como processo em que o princípio racional da moralidade gradualmente emerge no devir histórico, através de diversos credos até que apreenda clareza explicativa como sistema puro da razão prática; por outro lado, mesmo depois que a verdadeira natureza da religião é conhecida na teoria, caberá ainda À religião racional estabelecer o “reino de Deus na Terra”, uma metáfora que expressaria o ideal moral contido na ideia de bem maior (YOVEL, 1980, ver esp. resumo do argumento do autor na p. 20).

que diz respeito à origem, a fonte racional ou empírica dos *insights* da razão (ii); e, finalmente, no que diz respeito ao método (iii). Em suas observações, Kant também menciona algumas escolas representativas de cada um desses polos – idealismo e materialismo, racionalismo e empirismo, bem como naturalismo e cientificismo.

Em relação ao objeto de todos os nossos conhecimentos da razão, alguns filósofos foram [...] sensualistas, outros [...] intelectualistas. Epicuro [é] o filósofo mais eminente da sensibilidade, Platão do [...]intelectualismo]. [...] Os da primeira escola afirmavam que não havia realidade a não ser nos objetos dos sentidos e que tudo o resto era imaginação; os da segunda, ao contrário, diziam que nos sentidos | nada havia senão aparência, apenas o entendimento conhecia o verdadeiro. Os primeiros não contestavam, porém, realidade aos conceitos do entendimento, mas para eles essa realidade era apenas lógica, enquanto para os outros era mística. Aqueles admitiam conceitos intelectuais, mas apenas objetos sensíveis. Estes exigiam que os verdadeiros objetos fossem apenas inteligíveis e afirmavam uma intuição de um entendimento puro, que se produzia sem o auxílio de quaisquer sentidos, os quais, segundo eles, apenas embaraçavam. Em relação à origem dos conhecimentos puros da razão, o problema é o de saber se estes se derivam da experiência ou se [...] têm a sua fonte na razão. Aristóteles pode considerar-se o chefe dos empiristas e Platão [...] dos noologistas. Locke [...] seguiu o primeiro [...] e Leibniz[,] [...] o segundo (embora se afastasse bastante do seu sistema místico)[...]. [...] Em relação ao método[,] [...] pode-se dividir o método atualmente dominante neste ramo da investigação em método naturalista e método científico. O naturalista da razão pura toma por princípio que, por meio da razão comum sem ciência (que chama a sã razão), pode conseguir-se muito melhores resultados, com respeito às questões mais sublimes, que constituem o tema da metafísica, do que pela especulação. [...]. É simples misologia arvorada em princípio e, o que há de mais absurdo, o abandono de todos os meios técnicos, tão elogiados como sendo o verdadeiro método de alargar os conhecimentos. [...] (KANT, 2001, A852–856/ B 880–884; ver KANT, 1999; CAYGILL, 2000, esp. p. 226).

De maneira geral, na primeira “Crítica”, Kant desenvolveu dois esquemas *a priori* para interpretar a História da Filosofia. De acordo com o primeiro e mais influente, a história da disciplina tem sido uma progressão de ciclos recorrente em metafísica - um momento de dogmatismo, um momento de ceticismo (ver FORSTER, 2010) e a eventual culminação da Filosofia Crítica, que estabeleceria uma forma científica de metafísica (ver KANT, 2001, A761/B789). De acordo com o segundo esquema, a História da Filosofia caracteriza-se pela progressão de momentos recorrentes de racionalismo *versus* momentos recorrentes de empirismo e a culminação eventual na sua própria Filosofia Crítica, que estabeleceria a síntese das duas (KANT, 2001, A271/B327, A853–4/B881–2). De todo modo, nos dois esquemas, à luz da “Crítica”, a história da razão pura é capaz de discernir entre as diferentes idades da razão humana, bem como os estágios sucessivos no desenvolvimento de suas condições subjetivas.

Quanto aos que observam um método científico, têm a escolher entre o método dogmático e o método cético, mas em qualquer dos casos têm a obrigação de proceder sistematicamente. Se menciono, no primeiro caso, o famoso Wolff, e no segundo David Hume, posso dispensar-me, relativamente ao meu propósito atual, de mencionar outros. A via crítica é a única ainda aberta. Se o leitor teve a amabilidade e

a paciência de a percorrer em minha companhia, pode agora julgar, no caso de lhe agradar contribuir para fazer deste atalho uma estrada real, se o que tantos séculos não puderam executar não poderia ser alcançado antes do final deste, ou seja, conduzir a razão humana até à plena satisfação numa matéria que sempre ocupou, até hoje, embora inutilmente, a sua curiosidade (KANT, 2001, A856/B884).

O interesse metafísico, então, é primordial na medida em que operou na razão humana ao longo de sua evolução – aparecendo em diversas formas, no mito, na religião primitiva, na teologia, no racionalismo dogmático e, finalmente, no racionalismo crítico.

É bastante digno de nota, embora naturalmente não possa acontecer outra coisa, que na infância da filosofia os homens tenham começado por onde hoje preferiríamos concluir, isto é, tenham estudado primeiro o conhecimento de Deus e a esperança ou mesmo a natureza de um outro mundo. Por mais grosseiras que fossem as ideias religiosas introduzidas pelos antigos costumes, que subsistiam do estado bárbaro dos povos, isto não impediu a parte mais ilustrada de se dedicar a investigações livres a esse respeito e compreendeu-se facilmente que não podia haver maneira mais sólida e mais certa do que a boa conduta para agradar à potência invisível que governa o mundo e ser assim feliz, pelo menos numa outra | vida. A teologia e a moral foram, por isso, os dois motores, ou melhor, os dois pontos de referência de todas as especulações racionais, às quais, posteriormente, ninguém mais deixou de se dedicar. A primeira, no entanto, foi propriamente o que levou pouco a pouco a simples razão especulativa à atividade que depois se tornou tão famosa pelo nome de metafísica (KANT, 2001, A851-2/B879-80).

Na contrapartida, no rol dos verdadeiros elementos integrantes da História da Filosofia, os pensadores que operam através dos interesses essenciais à razão e que fornecem uma articulação intrínseca desses interesses, Kant não deixa de incluir céticos. Ainda que os seus resultados pareçam destrutivos à razão, conquanto cheguem a esses resultados através de um procedimento racional, sobrepondo a autoridade da razão às demais, promovem a racionalidade como um fim em si mesmo e contribuem, inclusive, ao seu sistema positivo, pois a História da Filosofia precisa, justamente, desses conflitos e antinomias para produzir soluções positivas (Ver KANT, 2001, A743-755/B771-783; KANT, 2001, A754-755/B771-783).

O interesse crítico, por sua vez, não emerge na consciência antes de um certo estágio na evolução da razão e é, basicamente, moderno. Ainda que também seja inerente ao arquétipo puro da razão, a sua emergência pressupõe um grau relativamente alto de maturação cultural, exemplificado no método das novas ciências, no empirismo moderno e nos princípios gerais do esclarecimento que demandam que a razão eduque-se a si mesma autonomamente. Nos conflitos entre empirismo e racionalismo, caracterizados pela oposição entre dogmatismo e ceticismo, essa tensão cria uma necessidade à razão: encontrar um novo caminho através do qual os opostos podem ser reconciliados. O importante é que, na medida em que os diversos interesses da razão ainda não chegaram à explicação plena, eles podem produzir os conflitos e as antinomias que caracterizam a História da Filosofia. Em Kant, porém, eles são, em princípio,

compatíveis e, portanto, o fim arquitetônico supremo da Razão é efetivar e trazer à luz essa unidade fundamental – justamente o contexto intelectual que caracteriza o seu programa. O propósito unificador da Crítica é tomado a partir dos fins essenciais da Razão, não apenas abstratamente, mas na forma particular que assumem na própria filosofia kantiana da cultura, marcada pela tensão entre dois interesses racionalmente necessários: o interesse metafísico perene e o seu interesse crítico, advindo do avanço das ciências modernas e do espírito do iluminismo (ver KANT, 2001, A761/B789).

2.4 ENCERRAMENTO DO CAPÍTULO

Kant sugere a historicidade da Filosofia, tanto diretamente, através de uma teoria explícita, quanto, indiretamente, na medida em que lhe atribui diversas funções meta-filosóficas concernentes ao método, ao programa e à composição final do seu sistema. Para Kant, a História da Filosofia é uma forma essencial da história da razão em geral e o tratamento é análogo àquele fornecido à história da religião e da política, na qual um plano racional latente é gradualmente desdobrado – ainda que os seus promotores não estejam plenamente conscientes disso –, envolvendo, portanto, oposições e contradições. A crítica de Kant afirma ser uma resposta a uma crise tanto especulativa quanto histórica e visa a uma virada crítica que, a partir do plano do pensamento, terá efeitos no plano da história. Com a emergência da crítica, a sua teoria da racionalidade é trazida à consciência, possibilitando olhar para trás, à história – não somente da filosofia, mas também da religião e da política – e encontrar o seu paradigma latente. Assim, por exemplo, na política, descobre-se que o que a história real trouxe, através da dialética do conflito e do auto-interesse, conforma-se ao plano da própria razão. De maneira semelhante, conhecendo o significado real de todas as religiões, pode-se, agora, discernir, nas igrejas históricas, em suas diversas formas sensuais, um padrão de moralidade racional, em direção do qual os seus fundadores e adeptos foram tateando (YOVEL, 1980, ver esp. nota na página 268).

A Primeira Crítica não teria tido um terreno para emergir a menos que o tipo de experiência da qual ela é a conceituação pura já existisse. Isso não diminui o seu caráter priori, per se, tampouco impede que seja justificada por uma dedução transcendental progressiva. Assim, ainda que afirme debruçar-se sobre a crítica da “faculdade da razão em geral”, não sobre “livros e sistemas” – conforme expôs à época de sua polêmica com J. A. Eberhard (ver ALLISON, 1973) – e que, internamente, o sistema da razão pura possa ser organizado e

justificado pelos seus próprios meios, os conceitos e os problemas da tradição filosófica que lhe antecede desempenham um papel importante e são geneticamente justificados na filosofia de I. Kant (para um levantamento da literatura sobre as análises kantianas da tradição, ver nota em MICHELI, 2015, pp. 767-768). Kant aplica os princípios gerais da sua epistemologia à historiografia da filosofia – ao primeiro olhar, a História da Filosofia apresenta uma variedade de “épocas” e numerosas “opiniões”, entretanto, não permite que essa pessoa apreenda um elemento que confira unidade à multiplicidade, isto é, uma razão ou causa da sucessão empírica de eventos apresentados pelos documentos, de modo que não se tem uma ciência, mas simplesmente conhecimento empírico. No último capítulo da primeira crítica, embora nomeie filósofos individuais, eles são, sobretudo, representantes de um drama da razão em que outros jogadores podem ser deixados “sem nome” e que culmina na filosofia crítica (KANT, 2001, A856/B884). Isso serviu aos propósitos da filosofia crítica extremamente bem, uma vez que o “tribunal crítica” da “Crítica da Razão Pura” aspirava a ser um novo começo na metafísica e não apenas um outro momento na tradição metafísica (CAYGILL, 2000). Ainda assim, a análise transcendental das estruturas da faculdade cognitiva humana que, no início da “Crítica”, parecia apontar às funções invariantes de racionalidade, mostra, no final, entretanto, a necessidade de recuperar-se a dimensão da história a partir de uma história da “razão pura” ou de uma história analisada a partir de um ponto de vista transcendental. Isso indica que é de acordo com um *ordo cognoscendi* histórico que se descobre as formas puras da nossa mente, não em abstrato, por algum insight repentino, mas, em vez disso, através de sua incorporação nos produtos reais da cultura e do conhecimento que tornam possíveis.

O que Kant tem em mente, então, é uma historiografia filosófica escrita a partir do ponto de vista transcendental, tornada possível pela substância orgânica da natureza da filosofia e escrita a partir do ponto de vista da natureza da razão pura, qualificada, assim, como uma parte integral do próprio sistema de filosofia e que serve, junto à arquitetura, como a sua meta-teoria e cuja redação pressuporia tanto o desenvolvimento de uma tipologia “*transdoutринаl*” (YOVEL, 1980) dos movimentos e dos métodos filosóficos desenvolvida a partir dos “interesses básicos da razão” a que dão manifestação histórica quanto à distinção dos diversos períodos filosóficos e às revoluções a partir das quais se originaram – as tensões culturais, etc.. Em outras palavras, o procedimento historiográfico afirma ser demonstrativo: é a intenção de Kant que a argumentação historiográfica proporcione mais uma confirmação da validade da perspectiva crítica – quando Kant está preocupado com a História da Filosofia, ou

mesmo quando ele só fornece exemplos históricos, o seu objetivo é simplesmente demonstrar a validade da crítica por meio de um argumento histórico ao invés de teórico. Filosofia e historiografia da filosofia acabam por ter uma base comum, uma vez que Kant acredita que a verdade da crítica pode, e, de fato, deve ser comprovado, não apenas no nível teórico, mas também histórico/historiográfico. Para ele, a “história da razão pura” fornece a prova histórica de que a crítica da razão demonstra a partir de um ponto de vista teórico; portanto, os dois argumentos são paralelos.

A filosofia começa a partir de um contexto indistinto de conceitos e relações, que têm que voltar sobre si mesmo e ser explicado gradualmente – *i.e.*, sem axiomas e definições pré-estabelecidas e alcançando total clareza e validade apenas no final. Assim, como auto-explicação da razão, a filosofia não tem nada em que se basear – sejam dados externos ou primeiros princípios internos –, exceto na própria razão em sua forma ainda rudimentar e mal articulada, mas com toda a riqueza de seus conceitos e formas latentes. Assim, não se começa do nada. Essa “história filosófica da filosofia” é *a priori* apenas na medida em que merece, ao contrário da mera apresentação “histórica” da filosofia, ser chamada de ciência – na medida em que há razão nas ciências, algo deve ser concebido como *a priori* no que diz respeito à forma dessa cognição, não à sua matéria, e falar em *a priori* não significa que a cognição não esteja “misturada” a quaisquer elementos empíricos (MICHELI, 2015). Assim, sequer estende-se nossa cognição para além dos objetos da experiência possível, mas apenas estende-se a unidade empírica desses objetos, através da unidade sistemática para a qual a ideia fornece o esquema.

A partir do ponto de vista, ele pensara ter preparado o caminho para a historiografia posterior da filosofia. A historiografia filosófica, no século XIX, desenvolve-se na esteira do projeto de historiografia filosófica iniciado por Kant (para um levantamento dos principais autores influenciados pelas concepções kantianas, ver FORSTER, 2012; MICHELI *et al.*, 2015; ver também BEISER, 2015). A partir de Kant e da recepção da sua filosofia, a reflexão crítica sobre a história da disciplina torna-se parte integral do debate filosófico. No contexto intelectual do limiar do século XVIII para o século XIX, a sua demanda por uma história racional ou *a priori* da filosofia caracteriza um ponto de inflexão e um contraponto marcante em uma longa orientação empirista dominante dessa disciplina. As grandes filosofias sistemáticas, especialmente aquela de Hegel, avançaram nessa historicização das teorias filosóficas por meio de sua integração em um sistema, considerando os pensadores filosóficos e as suas teorias de interesse apenas na medida em que fazem parte de uma reconstituição da história do

desenvolvimento de um sistema filosófico em que a História da Filosofia encontra a sua conclusão.

3 G. W. F. HEGEL (1770-1831) E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO PROGRESSÃO A UM SISTEMA DE RAZÃO

Na medida em que concebe a Filosofia como uma ciência do todo (MAGEE, 2015), um dos termos que G. W. F. Hegel emprega à sua filosofia é “ciência”. Assim, ainda que, por vezes, elogie trabalhos e autores desprovidos da sua preocupação sistemática, como Diderot e Lichtenberg, e estivesse ciente, por exemplo, das críticas românticas à pretensão de sistematicidade, como a de F. Schlegel (INWOOD, 2005), para ele, a Filosofia deve ser autofundamentada e autojustificativa¹⁶. Neste sentido, a filosofia de Hegel é “científica” não porque aplica normas pré-existentes de racionalidade, de sistematicidade e do método, mas porque gera ou determina a ideia de ordem racional, conceptual, sistemática própria, através da dialética (ver HEGEL, 2005a, §14; MAGEE, 2015). Trata-se de uma preocupação que permeia a sua vida intelectual. Já no período de Jena, quando passa a desenvolver o seu projeto filosófico em termos de um “Sistema” de filosofia, o problema da colocação sistemática da história na Filosofia começa a aparecer em seu pensamento¹⁷. Alguns anos mais tarde, na Fenomenologia do Espírito, Hegel afirma não só que “o verdadeiro é o todo”, mas que “a verdade é real apenas como sistema” e a identificação final da história do espírito com a “rememoração” do pensamento filosófico identifica a dimensão especulativa da *Wissenschaft* e, imediatamente, encontra-se com o problema da tensão entre a sucessão temporal da história e a eternidade do pensamento filosófico que o leva a uma nova reflexão sobre a relação entre história e tempo (HEGEL, 2008): a principal preocupação das “Introduções” aos “Cursos sobre a História da Filosofia” é refutar as contradições e os paradoxos entre *História* e *Sistema* e, ao fazê-lo, provar empiricamente a sua concepção de Filosofia – fornecendo, destarte, uma introdução essencial à Filosofia Especulativa (NUZZO, 2006).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ofereceu cursos sobre História da Filosofia em Jena, no inverno de 1805-6; em Heidelberg, nos invernos de 1816-17 e 1817-18; e, em

¹⁶ Ele faz isso ao começar - na Lógica -, literalmente, com um Nada indeterminado cujo caminho é fornecido pela Fenomenologia do Espírito (HEGEL, 2008; ver também MAGEE, 2015). A fim de compreender o todo fielmente, não se pode simplesmente assumir a verdade de certas ideias ou uma determinada metodologia. Assim, a Filosofia é a ciência mais fundamental de todas, na medida em que os pressupostos de todas as outras ciências são interrogados por ela. A filosofia em si pode não ter pressupostos determinados, porque não há ciência mais fundamental que possa justificar esses pressupostos (MAGEE, 2015). Neste sentido, o uso do termo sistema por Hegel cai da tradição moderna de “construção do sistema”, enquanto ao mesmo tempo recupera o sentido antigo do termo (MAGEE, 2015).

¹⁷ A essa época, embora criticasse a aplicação de esquemas artificiais ao material empírico e sistemas que partiam de definições pressupostas e axiomas iniciais (INWOOD, 2005) –, Hegel já sustentava que a filosofia deveria ser sistemática e científica (MAGEE, 2015; ver também NUZZO, 2006).

Berlim, no verão de 1819 e nos invernos de 1820-1, 1823-4, 1825-6, 1827-8, 1829-30 e 1830-1, o último desses foi interrompido por ocasião de sua morte. Em seus cursos, depois da filosofia oriental (chinesa e indiana), Hegel analisava a filosofia grega, de Tales a Proclo, mais da metade das aulas, e, em seguida, um breve relato da filosofia medieval e renascentista fazia seguir-se pela filosofia moderna, de Bacon a Schelling. Embora não figure nominalmente, na seção final, “Resultados”, Hegel examinava a História da Filosofia como um todo, apresentando o idealismo alemão como ponto culminante desse processo. Nas introduções, o autor discutia a natureza da filosofia e da sua história, bem como apresentava os princípios metodológicos de sua investigação¹⁸, a sua preocupação sendo justificar o seu caráter científico, *i.e.*, como essa disciplina representa uma “*Wissenschaft*” necessária ao sistema da filosofia. Para Hegel, a História da Filosofia deveria ser um ramo da filosofia sistemática, não um estudo ancilar ou acessório à disciplina. Dessa forma, a leitura da “Fenomenologia do Espírito” e da “Ciência Lógica”, tal qual da “Enciclopédia das Ciências Filosóficas”, sugerem a necessidade de uma filosofia da filosofia que permita uma melhor compreensão da porção final do Espírito Absoluto, daí a história da filosofia (ver esp. HEGEL, 2005a, §24-25, §549a; ver também LAUER, 1983; WOHLFART, 2008).

No que concerne à estrutura da exposição dos supracitados argumentos, ainda que procurando repetir aquela estrutura do argumento de Hegel na “Introdução’ (1823-1827/1828)” aos “Cursos”, optou-se, no presente capítulo, por apresentá-lo em quatro partes. A primeira, “O Fundamento Sistemático da Filosofia na ‘Introdução de 1823-1827/1828’ aos ‘Cursos sobre História da Filosofia’”, debruça-se sobre o modo como G. W. F. Hegel, a fim de lhe justificar o caráter científico, precisa resolver as tensões entre, por um lado, a unidade e a eternidade da verdade e, por outro, a multiplicidade das filosofias na história a partir de um *aprofundamento* de nossa concepção de Filosofia – e, por conseguinte, de sua história –, que deve caracterizar o que temos de reunir a partir do material infinitamente variado e dos muitos aspectos da “formação espiritual dos povos” a fim de extrair-lhes um significado. O segundo subcapítulo, “A Relação entre História da Filosofia e Filosofia Sistemática”, busca descrever os fundamentos e as implicações de natureza teórico-metodológica da História da Filosofia em sua relação com o próprio filosofar e a função constitutiva da teoria da unidade das sequências

¹⁸ Hegel dividiu a exposição da Introdução em quatro partes: ele começa considerando o conceito, a finalidade da História da Filosofia, avança para a sua relação com os demais produtos do Espírito humano – arte, religião, política, etc. –, especialmente a sua relação com a própria história. Por fim, após uma periodização da História da Filosofia, Hegel debruça-se sobre as suas fontes, desenvolvendo uma breve revisão da literatura sobre a História da Filosofia à sua época.

lógica e histórica. Na terceira seção, “O Estudo do Desenvolvimento Interno da História da Filosofia e sua Periodização”, a ênfase é sobre o modo como o sistema de filosofia depende da sua história em um sentido material e sobre a tensão produtiva entre a história interna e a história externa da filosofia, através da análise da periodização, da metodologia, da teoria da revolução científica e da concepção hegeliana da concretização de toda a filosofia anterior em seu próprio sistema. Finalmente, encerra-se a presente seção com uma tentativa de balanço do argumento desse filósofo sobre a relação entre “Sistematicidade” e “Historicidade da Filosofia”.

3.1 O FUNDAMENTO SISTEMÁTICO DA FILOSOFIA NA “INTRODUÇÃO’ (1823-1827/1828)” AOS “CURSOS SOBRE HISTÓRIA DA FILOSOFIA”¹⁹

Deve-se começar pela fundamentação da História da Filosofia e de sua importância à fundamentação da possibilidade do filosofar. De maneira geral, a principal preocupação de Hegel, nas “Introduções” aos “Cursos sobre a História da Filosofia”, é resolver as contradições entre, por um lado, a unidade e a eternidade da verdade e, por outro, a multiplicidade das filosofias na história a fim de justificar-lhe o caráter científico.

O ponto essencial, que teremos de abordar nesta introdução, relaciona-se com a questão: que se passa com esta contradição da unidade da verdade e da multiplicidade das filosofias? Qual o resultado do longo trabalho do espírito humano, e como se deve este conceber? Em que sentido pretendemos abordar a História da Filosofia? (HEGEL, 2005, p. 71)

À época de Hegel, a consideração que se tinha da História da Filosofia enfrentava duas contradições que pareciam afetar a sua própria cientificidade – e, conseqüentemente, a própria possibilidade de fazer-se filosofia: ou sustentava-se a alegação de que a filosofia tem uma história e, neste caso, a contradição não pode ser evitada, ou aceitava-se a conclusão que o paradoxo de uma História da Filosofia, em si, caracteriza a própria impossibilidade do pensamento filosófico como tal. A sua tarefa, então, é estabelecer uma ideia de filosofia e de sua história capaz de refutar definitivamente essas posições. Contudo, conforme se verá, Hegel não se limita simplesmente a rejeitar os paradoxos em questão, mas procura, em vez disso, demonstrar que é justamente o seu reconhecimento que leva ao método específico à História da Filosofia (ver NUZZO, 2003).

Assim sendo, a primeira pergunta que Hegel faz-se nessas “Introduções”, pois, é “*como pode o que está, fora da história – uma vez que não está sujeito a alterações –, ter uma história?*”.

¹⁹ Como em Kant, a ênfase, aqui, concerne à relação entre “Sistema” e “História da Filosofia”, não aos problemas de fundamentação sistemática da filosofia hegeliana, cuja literatura é ampla demais para ser listada aqui (ver esp. FRANKS 2005).

Colocando-se de outro modo, Hegel parte da aparente contradição entre *eternidade* e *história* que emerge porque, por um lado, o pensamento *pensado* essencialmente é, em si e para si, eterno, fora do tempo, e, porque, por outro lado, o pensamento deve ter uma história e o que é apresentado na história é mutável, teve lugar em algum momento do passado.

Se dizemos pensamento, representamos algo de subjetivo; dizemos: refletimos, temos pensamentos acerca da coisa; não são, pois, a própria coisa, mas asserções a propósito da coisa. Mas esses não são pensamentos verdadeiros; são simplesmente subjetivos e, portanto, contingentes. O verdadeiro é a essência da coisa, o universal. Mas porque o pensamento é universal, é objetivo; não pode ser ora assim, ora assado; é imutável [...] mas parece haver aí uma contradição. O pensamento, que é essencialmente pensamento, é em si e para si, é eterno. O que é verdadeiro está unicamente contido no pensamento, é verdadeiro não só hoje e amanhã, mas eterno, fora de todo o tempo, e enquanto está no tempo é sempre em todo o tempo verdadeiro. Ora, surge logo aqui a contradição; é a seguinte: o pensamento deve ter uma história. Na história, expõe-se o que é mutável, o que tem de ocorrer, o que aconteceu, passou, mergulhou na noite do passado, o que já não é. Mas o pensamento não é susceptível de mudança alguma; não foi e passou, mas é. A questão é, pois, que coisa tem ele a ver com o que reside fora da história, já que está subtraído à mudança e, no entanto, tem uma história [...] (HEGEL, 2005, p. 63-4).

A próxima grande questão, relacionada, diz respeito, por sua vez, à tensão entre a multiplicidade das filosofias e a unicidade da verdade, isto é, à aparente contradição entre a diversidade das filosofias, tomada como “prova contra a filosofia”, e a unidade da verdade. O problema é que, pelo menos no primeiro olhar, a possibilidade de contestação e refutação de uma filosofia por outra levaria ao relativismo:

[a] representação simples, que alguém para si faz da História da Filosofia, é a experiência de que houve uma grande variedade de filosofias, das quais cada uma afirma e se ufana de possuir o conhecimento do verdadeiro, de ter encontrado a verdade. Diz-se que as muitas e diversas filosofias se contradiriam entre si; por isso, ou nenhuma é a verdadeira ou, se alguma é também a verdadeira, não poderia, no entanto, distinguir-se das outras. E agora se vê isto como prova experimental da vacilação e incerteza da filosofia em geral. A fé na capacidade cognitiva do espírito humano seria uma presunção (HEGEL, 2005, p. 64).

E, finalmente, na medida em que parecem contraditórias e que essas contradições emergentes não parecem passíveis de resolução, tem-se a afirmação que Hegel associa a Kant – e a terceira grande questão, nesses momentos iniciais da “Introdução” –, de que a

[...] razão pensante cai em contradições; [e que] o erro de todos os sistemas deve-se apenas a que a razão pensante se esforça por apreender o infinito, no entanto, unicamente pode aplicar categorias finitas e assim tornar finito o infinito; em geral, conseguiria simplesmente captar o finito. [...]. Ora, no tocante à semelhante demonstração, constitui uma abstração vazia querer evitar a emergência de contradições. Pelo pensar, gera-se certamente a contradição. É importante, porém, observar que tais contradições não existem na filosofia, mas têm lugar em toda a parte, vagueiam por todas as representações dos homens; só que os homens não se tornam conscientes delas. Somente se apercebem na contradição que o pensar gera, mas que também somente o pensar sabe resolver. A prova experimental é, pois, que as diferentes filosofias chegaram a contradizer-se entre si. A imagem das múltiplas

filosofias que se contradizem é a representação mais superficial da História da Filosofia; e é por isso que, perversamente, se usa esta diversidade para a desonra da filosofia. Mas quando alguém se detém assim na representação das várias filosofias, supõe-se então que, quanto à verdade, deve haver apenas uma, e daí infere-se então que as verdades da filosofia só podem ser opiniões. Chama-se o pensamento fortuito de opinião. Pode derivar-se de mim; é um conceito que é meu, portanto, de nenhum modo é universal [...] (HEGEL, 2005, p. 64).

À sua época, o próprio Hegel diz que a conclusão era de que somos incapazes de conhecer a verdade. Tennemann, por exemplo, um kantiano que Hegel critica em diversos momentos, ponderava que é absurdo querer saber a verdade – a prova disso, a História da Filosofia. Isso, todavia, lembra Hegel, faz com que a História da Filosofia torne-se uma mera contagem de todos os tipos de opiniões, cada uma das quais tomando falsamente para si o estatuto da veracidade. Neste sentido, Hegel ainda cita Tennemann quando critica a ideia de não-envolvimento na História da Filosofia.

Mas parece haver ainda agora uma questão por decidir, a saber, a de se o historiador da filosofia deverá ter um sistema, ou se não deverá antes ser imparcial, não julgar, não selecionar, nada acrescentar de seu nem a tal respeito se pronunciar pejorativamente com o seu juízo. A exigência da imparcialidade parece, sem dúvida, muito plausível enquanto lição de equidade. Precisamente a própria história (da filosofia, diz-se) é que deve suscitar essa imparcialidade. Mas o estranho é que apenas quem nada percebe do assunto, quem possui conhecimentos simplesmente historiográficos, é que se comporta sem partidismo. (O conhecimento historiográfico das doutrinas não é a compreensão das mesmas) (HEGEL, 2005, p. 63).

Para Hegel, esse historiador da Filosofia transmite tal impressão de não-envolvimento, mas, se olharmos mais de perto, será constatado o seu engajamento na filosofia kantiana – cujo principal argumento é, diz, que a verdade não pode ser conhecida. Para Hegel, Tennemann elogia diversos filósofos por sua erudição, seu gênio, etc., mas os critica por não terem adotado o ponto de vista kantiano ou, simplesmente, diz Hegel, por terem filosofado:

Sem dúvida, ele afirma no prefácio que um historiador da filosofia não deve ter sistema algum; mas, apesar de tudo, tem um que não perde de vista. Começa por louvar, elogiar e enaltecer até o exagero cada filósofo; mas o termo, o final da canção, é que o filósofo celebrado se toma sempre menor, porque teve ainda uma deficiência, a saber, a de não ter sido kantiano, a de não ter ainda investigado criticamente a fonte do conhecimento, nem ainda de ter chegado ao resultado de que o conhecimento é impossível. Toda essa história é, pois, inteiramente insípida, mesmo no aspecto histórico (HEGEL, 2005, p. 201).

De maneira sintética, o problema sobre o qual Hegel debruça-se, pois, diz respeito à resolução das contradições aparentes entre, por um lado, a unidade e a eternidade da verdade e, por outro, a multiplicidade das filosofias na história. A partir daí, ele justifica o caráter científico da História da Filosofia. Para Hegel, é de uma concepção errônea – ou, no mínimo, incompleta – dos termos em questão que advém essa tensão entre *história* e *filosofia*. Por isso,

ressalta, seria necessário um *aprofundamento* de nossa concepção de filosofia e, por conseguinte, de nossa concepção de sua história, que deve, por sua vez, caracterizar o que temos de reunir a partir do material infinitamente variado e dos muitos aspectos da “formação espiritual dos povos” e extrair-lhes um significado.

Filosofia, conforme Hegel a considera, é um sistema em desenvolvimento e, assim também, é a História da Filosofia. Desenvolvimento, como Hegel analisa-o no atinente à História da Filosofia, deve ser entendido no sentido dialético-orgânico do próprio sistema de filosofia²⁰ e falar em organicidade na História da Filosofia – tal qual em “natureza orgânica da filosofia” ou “filosofia como sistema progressivo de sistemas” – significa afirmar que, em seu desenvolvimento na história, a filosofia pode ser comparada a um organismo vivo e que o pensamento filosófico é um, ele existe somente como um todo dinâmico de partes e teorias, inter-relacionadas. Sob essa imagem, a filosofia manteria uma identidade específica em todas as suas transformações e desenvolver-se-ia ao longo do tempo devido a uma unidade interna. De modo análogo, a descrição da ortogênese de um organismo, a descrição da filosofia na história requer um conceito de automovimento em que a conotação de mudança não implique a transição para outra coisa. Neste sentido, o idealismo alemão introduziu uma série de novos entendimentos a respeito da história na medida em que inventa a qualidade ontológica do histórico ao atribuir história ao Absoluto. As expressões mais claras desses conceitos aparecem, sobretudo, no sistema da identidade de Schelling e na dialética de Hegel. Tratar-se-ia a identidade de Deus e da Natureza não de um Ser-em-Identidade spinoziano, mas um ser em transformação, um processo absoluto – a história da consciência progressiva da identidade entre sujeito absoluto e objeto absoluto. Isto é, tratar-se-ia do projeto de dinamização do panteísmo de Spinoza (ver LARA, 2014, 2015).

Hegel distingue a sua concepção de desenvolvimento concreto do procedimento eclético – mera combinação de diversos princípios e opiniões. O concreto é a identidade absoluta e completa dessas diferenças, não um combinado externo delas – assim como a alma humana é o concreto em relação às almas em geral, uma vez que a alma vegetal está contida na alma animal e a última, no ser humano. Hegel fornece alguns exemplos a partir da filosofia platônica. Se debruçarmos-nos sobre os diálogos de Platão, temos que alguns são de caráter eleático, outros pitagóricos, e outros ainda heraclitianos. Ainda assim, a filosofia de Platão uniu nela mesma

²⁰ “[...] this means that one has to understand the prevailing form of development in the history of philosophy as corresponding to the structural features of his own system, as an interplay of continuity, fractured progress and totalization” (BONDELI, 2015).

essas filosofias anteriores e, ao fazê-lo, transformou as suas inadequações. Para Hegel, isso não é filosofia eclética, mas uma verdadeira unificação dessas filosofias. Outro exemplo seria a filosofia alexandrina – que também tem sido chamado de neoplatônica, neopitagórica e neoaristotélica –, que unificou, nela mesma, esses opostos.

3.2 A RELAÇÃO ENTRE HISTÓRIA DA FILOSOFIA E FILOSOFIA SISTEMÁTICA

A seção anterior partiu da importância da justificação da cientificidade da história à possibilidade de filosofia mesma. Descreveu-se que Hegel propõe, então, o que se chamou de um “*aprofundamento*” de nossa concepção de filosofia e de sua história, a fim de extrair-lhes um significado. Uma vez que a história do pensamento não pode ter outro sentido ou significado senão o próprio pensamento, a presente seção procura descrever os fundamentos e as implicações de natureza teórico-metodológica da História da Filosofia em sua relação com o próprio filosofar – pensamento trazido à consciência, ocupado consigo mesmo, tornado o seu próprio objeto, pensamento pensando a si mesmo.

Se o desenvolvimento absoluto, a vida de Deus e do espírito, é somente processo, apenas um movimento, então, é só como abstrato. Contudo, este movimento universal enquanto concreto é uma série de configurações do espírito. Semelhante série não deve imaginar-se como linha reta, mas como círculo, como um retomo a si. Esse círculo tem por periferia uma grande quantidade de arcos; um desenvolvimento é sempre um movimento por meio de muitos desenvolvimentos; o todo desta série é uma sucessão, com retrocessão para si, de desenvolvimentos; e cada desenvolvimento particular é um estágio do todo. [...]. O espírito deve [...] expor-se, ter-se por objeto, para saber o que é, para em seguida, esgotar-se inteiramente e tornar-se integralmente objeto; [...] para descer ao mais profundo de si e desvendá-lo. Quanto mais intensamente se desenvolve o Espírito, mais profundo ele é, é então realmente profundo, e não apenas em si; em si não é nem profundo nem elevado. [...]. A meta do espírito, ao falarmos nesta aplicação, é que ele se apreenda a si próprio, que já não esteja de si oculto. E o caminho para tal é o seu desenvolvimento; e a série de desenvolvimentos são os estágios do seu desdobramento (HEGEL, 2005, p. 84-85).

Em todas as introduções aos “Cursos sobre História da Filosofia”, Hegel descreve o processo da História da Filosofia como um movimento de desenvolvimento (“*Entwicklung*”), o desdobramento da potencialidade interior (o “em si”) à efetividade explícita (o “para si”) que designa o desenvolvimento peculiar da totalidade orgânica, cuja lógica interna é guiada pela ideia – sem implicar referência direta ao tempo, ainda que não esteja oposto a ele (INWOOD, 2005). Conforme se procurará descrever nessa e na próxima seção, Hegel acredita que os conceitos filosóficos desenvolvem-se a partir uns dos outros, dessa maneira: a estrutura formal desse desenvolvimento é exposta na Lógica, mas o desenvolvimento ocorre ao longo do tempo na História da Filosofia: a ideia lógica desdobra-se, ao tornar-se para si ou consciente, em qualquer estágio dado, do que em si ou implicitamente era no estágio prévio, e resolvendo,

então, o conflito entre o em si e a sua consciência disso (INWOOD, 2005)²¹. Desse modo, o espírito, então, deve conhecer-se, exteriorizar-se, tomar a si mesmo como seu objeto e conhecer-se de tal modo que esgote as suas próprias possibilidades em tornar-se objeto para si mesmo. Desenvolvimento é precisamente esse auto-aprofundamento do espírito, o modo através do qual ele traz as suas próprias profundezas à consciência. O seu objetivo é compreender a si mesmo. A série de desenvolvimentos, em seu turno, forma os níveis de seu desenvolvimento e, conforme ainda será analisado, na medida em que algo é resultado de um nível de desenvolvimento, esse algo é do mesmo modo ponto de partida a um desenvolvimento posterior. Conforme se verá, também, os níveis são distintos e cada nível subsequente é mais concreto que o anterior, mais abstrato.

Como conceito, o pensamento não é algo vazio e abstrato; é determinante – mais, autodeterminante. Em outras palavras, é essencialmente pensamento concreto. Esse pensamento concreto é que se chama conceito. Pensamento que deve ser conceito, não importa o quão abstrato pareça, deve ser concreto. Assim, é, sob certo ponto de vista, correto dizer que a filosofia se ocupa de abstrações, na medida em que tem a ver com os pensamentos, as abstrações do sensível, tido como concreto. Por outro lado, Hegel lembra que é incorreto falar dessa maneira: abstrações pertencem à reflexão do entendimento, não à filosofia. O pensamento concreto é conceito. Ainda mais determinada é a ideia. A ideia é o conceito na medida em que é realizado. Para ser realizado, deve determinar-se e essa determinação é outra coisa senão ele mesmo. Tanto a filosofia quanto as outras formas do espírito e seus movimentos são, assim, sempre mais que *objetificação* de um outro. Assim, o seu desenvolvimento é, também, recolecção ou rememoração, através da qual o espírito aumenta a sua apreensão e a autodeterminação através de sua auto-externalização. Hegel afirma, pois, que a exteriorização do pensamento filosófico na sequência histórica de seus sistemas é, ao mesmo tempo, a interiorização e a recolecção ou rememoração da consciência filosófica – um aprofundamento de seu caráter auto-reflexivo (LAURENTIIS, 2003). Destarte, ademais, posto que a auto-referencialidade é característica da filosofia, o seu avanço no tempo seguir-se-á conforme uma trajetória interna. Neste sentido, o avanço do conhecimento filosófico tem como implicação uma cognição aumentada no que diz respeito ao sujeito cognoscente. Em outras palavras, esse

²¹ Na Lógica, o desenvolvimento está especialmente associado com a terceira seção, a Doutrina do Conceito. Na primeira, a “Doutrina do Ser”, as categorias “passam” para outras (*übergehen*); na segunda fase, a “Doutrina da Essência”, elas “brilham” ou “aparecem” (*scheinen*) umas em outras; na terceira, o conceito desenvolve-se ao pressupor somente o que já está implícito nele (INWOOD, 2005; ver BUTLER, 2001).

desenvolvimento não é direcionado apenas para fora, exteriorização, mas também se interioriza. O saber filosófico começa quando o pensamento compreende que os seus objetos são determinados por ele mesmo e apenas uma história filosófica da filosofia pode apreender a dimensão internalizante ou recoletiva do desenvolvimento externo do espírito, isso é, através da reconstrução das *suprassunções* sucessivas dos princípios filosóficos na história dos sistemas de filosofia (LAURENTIIS, 2003). Para ele, a História da Filosofia é a história da unicidade da razão e da sua realização. Trata-se da história do desenvolvimento de um princípio espiritual universal. Em seu desenvolvimento, a multiplicidade não se opõe a unidade da razão, mas se trata justamente da maneira na qual a unidade constitui a si mesma na forma do processo dialético.

Para Hegel, filosofia é pensamento trazido à consciência, ocupado consigo mesmo, tornado o seu próprio objeto – pensamento pensando a si mesmo. Na medida em que o pensamento é o essencial, o substancial, o ativo na espécie humana, tendo a ver com uma variedade infinita de objetos, esse pensamento estará no seu melhor quando ocupado consigo mesmo, isto é, com o próprio pensamento. Trata-se de descobrir-se através da criação de si mesmo. Neste sentido, o pensamento é ativo na produção de si mesmo, produz-se pela sua própria atividade. Assim, esse não está simplesmente dado, mas só existe por ser o seu próprio produtor. O que ele produz, aqui, é a filosofia.

É um preconceito antigo que o pensar distingue o homem do animal. Queremos assim deixar as coisas. O que o homem tem de mais nobre do que o animal o tem mediante o pensamento. [...]. Só por este é que o homem se distingue do animal. Mas o pensamento, por ser assim o essencial, o substancial ou o eficiente no homem, tem a ver com a infinita multiplicidade e diversidade de objetos. Mas encontrar-se-á na máxima excelência na qual se ocupa apenas do mais excelente que o homem tem, do próprio pensamento, em que ele apenas a si se quer, unicamente tem a ver consigo mesmo. Com efeito, a ocupação consigo mesmo é distinguir-se, encontrar-se; e isto só acontece enquanto a si se produz. O pensamento só é eficiente ao produzir-se; produz-se por meio da sua própria atividade. Não é imediato; existe unicamente na medida em que se produz a partir de si próprio. O que ele produz assim é a filosofia; a série de tais produções, o trabalho multimilenário do pensamento em produzir-se a si mesmo, a série de descobertas em que o pensamento visa detectar-se a si próprio, é o que devemos investigar. Eis a especificação universal do nosso objeto; mas é tão universal que é necessário determinar mais em pormenor o nosso fim e a sua realização [...] (HEGEL, 2005, p. 61).

Ainda na mesma página, Hegel continua, então, explicando que a filosofia é o desenvolvimento do pensamento, de tal arte que é um sistema.

Após ter explicado deste modo a natureza do concreto em geral, acrescento agora, a propósito do seu significado, que o verdadeiro, em si mesmo assim determinado, tem o impulso para desenvolver-se. Só o vivo, o espiritual, se move, se mexe em si, se desenvolve. A Ideia é, pois, desdobrando-se a si ou em si concretamente, um sistema orgânico, uma totalidade, que contém em si uma riqueza de estágios e momentos [...].

O pensamento, cuja exposição é a História da Filosofia, é essencialmente um; os seus desenvolvimentos são apenas configurações diversas de uma só e mesma coisa (HEGEL, 2005, p. 27, 61).

À sua época, ele diz, inclusive, que o conceito *sistema* havia se tornado termo de reprovação, posto que, a partir dele, tem-se a impressão de apego a princípios unilaterais. Hegel adverte que o significado adequado de sistema, no entanto, é totalidade, verdade apenas como tal totalidade, cujo ponto de partida é a mais simples, mas o que se torna cada vez mais concreto, através do desenvolvimento.

A filosofia é, portanto, o desenvolvimento do pensamento, que não é incomodado na sua atividade. Por isso, a filosofia é um sistema. Sistema tornou-se, na nossa época, uma palavra de reprovação porque se lhe associa a noção de que ele se atém a um princípio unilateral. Mas o significado genuíno do sistema é totalidade, e ele só é verdadeiro enquanto tal totalidade, a qual começa no mais simples e, mediante o desdobramento, se faz sempre mais concreta (HEGEL, 2005, p. 90).

A questão é que, para Hegel, é necessário que o surgimento do pensamento tenha lugar no tempo – este, afinal, é um curso em história, e deve-se proceder historicamente, ou seja, tem-se que assumir essas configurações em sua sucessão temporal, em que elas dão a impressão, na forma em que aparecem, de ser contingente e desconectadas. Ao fazê-lo, no entanto, é preciso ressaltar a necessidade inerente no processo de filosofia. Ademais, o conhecimento racional da História da Filosofia não possui o sentido de uma ideia regulativa, de uma hipótese ou de um conhecimento de orientação moral-normativo, mas um sentido constitutivo.

A estrutura do desenvolvimento consiste em que algo, velado de início [...] [que] se desdobra em seguida. Assim, por exemplo, na semente está contida toda a árvore com a sua expansão em ramos, folhas, flores, etc. O simples, o que tal multiplicidade em si contém, a *δυναμις* no germe não está ainda desenvolvida, não saiu ainda da forma da possibilidade para a da existência. Um outro exemplo é o eu; este é o simples inteiramente abstrato e, no entanto, contem-se nele uma inumerável quantidade de sentimentos, atividades do entendimento, da vontade e do pensamento (HEGEL, 2005, p. 62).

Com efeito, o seu conteúdo é ele mesmo – a ideia é o que se chama verdade – e a sucessão de sistemas filosóficos na história seria a mesma que a sucessão da derivação lógica da determinação conceitual da Ideia. Trata-se, portanto, da existência de uma correspondência entre a sequência dos principais sistemas no curso da história, por um lado, e a sequência dos conceitos lógicos básicos explicados no próprio sistema da “Ciência da Lógica” e/ou da “Enciclopédia”, por outro. Contudo, essa identidade é simplesmente afirmada e a prova especulativa não é fornecida nas “Introduções aos “Cursos”. A prova envolve a natureza da razão, do pensar, e deve ser empreendida na própria Filosofia. A História da Filosofia fornece a prova empírica disso (ver esp. THOMPSON, 2003; cf. ROCKMORE, 1987, pp. 84-102). Tal tarefa de uma história é mostrar que o seu próprio processo é a sistematização do próprio

pensamento. Nele, será apresentado o que é apresentado na filosofia, simplesmente com a adição de tempo, das circunstâncias históricas acidentais relacionadas com países, indivíduos, etc. Para Hegel, o conceito não deve ser provado nas “Introduções” aos “Cursos”. Uma vez que é em si e para si, a sua prova pertence à ciência da filosofia, à ordem da Lógica. Para o filósofo, o conceito, no entanto, admite ser feito aceitável e plausível por estar relacionado a outras noções familiares na consciência cultivada comum. Ainda assim, este não é filosófico, apenas contribui para a clareza²².

Na “Ciência da Lógica”, as diferenças no pensamento de Ser, Essência e Conceito são funções das diferenças na relação de cada um com o pensamento, mas é, na introdução aos “Cursos sobre a História da Filosofia”, onde Hegel, particularmente, torna explícita essa auto-referencialidade e afirma que é a diferença específica do pensamento filosófico sobre as outras modalidades de pensamento (HEGEL, 2011). Assim, o movimento lógico e cronológico do pensamento filosófico é identificado como autodesenvolvimento. No processo de desenvolvimento na História da Filosofia, Hegel destaca a unidade necessária de três movimentos: a filosofia única desenvolve-se de acordo com o seu conceito – Hegel chama de dedução científica do conceito de filosofia (i); este primeiro movimento abre-se à dimensão da existência e do tempo em que a unidade e a singularidade que a filosofia exibiu em seu conceito desdobra-se na multiplicidade das filosofias diferentes na sucessão temporal da história, em nível da aparência do que Hegel chama de “história externa”, momento necessário, exigido pela necessidade de realização do conceito de filosofia em sua ideia (ii); e, finalmente, nesse resultado, o processo volta-se para a unidade do conceito de que, agora, é realizado em sua “ideia” (iii). A ideia é, assim, a totalidade completa da multiplicidade de filosofias, pois é a sua “verdade dialética” (a verdade do resultado) e “presença” recordada (HEGEL, 2011). Essa ideia é o processo da “História da Filosofia”.

3.3 O ESTUDO DO DESENVOLVIMENTO INTERNO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA E SUA PERIODIZAÇÃO

Para Hegel, há apenas uma filosofia e um sentido mais preciso de modo que se pode falar sobre muitas filosofias, afirmando que se tratam de etapas necessárias ao desenvolvimento

²² Se seguir-se a leitura de De Laurentiis (2005), tem-se que Hegel não desenvolve um argumento explícito à ideia de que a história e a lógica no pensamento filosófico são correspondentes, tampouco que são o mesmo. Para a autora, o suporte a essa tese encontra-se na metafísica do tempo na filosofia da Natureza (sobre a análise hegeliana do tempo e da temporalidade, ver KOJEVE, 1969; LAKEBRINK, 1966; BURBIDGE, 1970; WILLIAMS, 1970; MURRAY, 1981; BRAUER, 1982; OKRENT, 1982; FLAY, 1991).

da razão, tomada como consciência de si mesmo. Desse modo, justamente porque tem a ver com o pensamento puro, a História da Filosofia é uma ciência – não um acúmulo de conhecimento ordenados de uma certa maneira – e, conforme se verá, segue o desenvolvimento do pensamento. Em Hegel, a História da Filosofia não deve ser simplesmente uma “*Historie*”, uma história contada através de uma perspectiva externa à filosofia, tampouco uma crônica de eventos reais contrastados com eventos ficcionais, mas uma “*Geschichte*”, uma história do desenvolvimento, sem a qual o que se desenvolveu não pode ser tornado inteligível. Com base nisso, a partir da análise da relação entre História da Filosofia e filosofia sistemática que se buscou expor no capítulo anterior, procura-se, na presente seção, analisar o modo como, para Hegel, o sistema de filosofia depende da sua história em um sentido material, através da análise da periodização, de seus principais aspectos metodológicos, de sua teoria da revolução científica e da sua concepção de concretização de toda a filosofia anterior em seu próprio sistema.

Hegel opera com o pressuposto de que há um desenvolvimento “interno” – a história necessária ou racional – e um desenvolvimento “externo” – que existe contingentemente, em uma “forma empírica”, na História da Filosofia. Existem, então, dois aspectos que se deve tomar em consideração: o aspecto propriamente histórico da relação (i); e a conexão factual, ou seja, a conexão da própria filosofia com a religião e com as outras ciências que estão relacionadas a ela (ii). Ao lado da história interna da filosofia, assim, tem-se uma história que não procede de forma linear, mas em um ciclo de origem e perecer, uma história, em que o espírito humano não emerge a estágios mais elevados, mas desdobra as suas individualidades e, assim, traz as idiossincrasias da época atual à conceituação, a história não envolve a acumulação pacífica do tesouro intelectual, mas vem com lutas sobre a sua direção e o conflito entre escolas, uma história, finalmente, que não só conhece uma dinâmica interna, mas também um externo, envolvidos nos processos do espírito religioso e político. A filosofia, como Hegel a entende, tem uma história de seu surgimento, disseminação, florescência, degeneração, renascimento – uma história de seus professores, promotores e apologetas, bem como das relações externas com a religião e com o Estado e, ainda que não se debruce sobre a história extrínseca da filosofia, Hegel trata simplesmente o conteúdo dos sistemas filosóficos, não a sua história extrínseca –, ele reconhece que a História da Filosofia não é independente, mas está conectada com a história em geral – com a história externa –, bem como com a história da religião, das ciências, etc.. A suposição de que há uma história interior, racional, da filosofia, entretanto, só é válida se essa história puder ser identificada através da experiência.

Quanto ao nosso modo de abordagem, deve ainda observar-se [a]) que o extrinsecamente histórico só com brevidade se aflora, excetuando o político, na medida em que caracteriza o espírito de uma época; [b]) que, em relação a notícias literárias e biográficas, nos limitamos também ao mais necessário[;] [c]) [q]quanto às próprias filosofias, mencionaremos somente aquelas cujo princípio originou um abalo. Por conseguinte, passaremos em silêncio o que apenas diz respeito à aplicação e à difusão dos diversos sistemas”. Hegel destaca, ademais, que seu objetivo não é, tampouco, um relato da vida dos filósofos: “Temos aqui em vista sobretudo a História da Filosofia, não as biografias dos filósofos. Por conseguinte, não se mencionarão aqui as circunstâncias singulares da vida dos filósofos individuais. [...]. Além disso, na exposição da História da Filosofia, podemos apenas ater-nos aos filósofos principais. Cada sistema teve uma quantidade de mestres e de seguidores; poderia, pois, propor-se uma multidão de nomes de homens que, em parte, tiveram grandes méritos enquanto mestres filosóficos. Mas o modo de difusão de uma filosofia também não deve ser por nós afluado” (HEGEL, 2005, p. 203).

No entanto, é importante ter em mente que a ligação com a história geral é interna, ou seja, essencial e necessária, não apenas externa; tampouco é meramente uma questão de um ser simultânea com a outra – simultaneidade não é relação. Esta última é, em sua opinião, a história real, *filosófica* da filosofia²³. Para Hegel, então, o objeto da História da Filosofia não é as convicções de grupos ou indivíduos – ainda que haja, no corpo de cada trabalho, conceitos filosóficos que representam meramente convicções particulares ou singulares –, tampouco é o caso que todo e qualquer conceito apresentado em uma teoria filosófica é um conceito filosófico. Neste sentido, a sua preocupação não é doxográfica ou *antiquarial*:

[a] concepção seguinte, mais habitual, da História da Filosofia é a de que ela relata os diferentes pensamentos e conceitos que os homens tiveram sobre Deus e o mundo, nas épocas mais diversas. Se aceitarmos semelhante concepção, não se pode decerto negar que a História da Filosofia contém os pensamentos sobre Deus e o mundo e os deixa confrontar-se de muitas e variadas formas. Mas o significado adicional desta concepção é, pois, também que aquilo com que a História da Filosofia nos familiariza não passa de opiniões. O que de imediato se contrapõe à opinião é a verdade. Diante dela, a opinião empalidece. Mas a verdade é também aquilo perante a qual viram a cabeça os que, na História da Filosofia, somente buscam opiniões e afirmam que nela apenas com opiniões se deparará (HEGEL, 2005, p. 65).

Hegel considera adequado conceber o curso filosófico-histórico do desenvolvimento não como passos rudimentares, mas como uma progressão detalhada de “períodos” em que também, neste caso, o seu próprio sistema atua como uma medida. Assim, desenvolvimento significa a ordenação e a disponibilidade de um todo progressivo orgânico, uma totalidade, que

²³ Concorda-se com Bondeli (2015) quando o autor expressa que, ao distinguir a história exterior da interior em mais que apenas de uma forma negativa e com mais do que uma intenção meramente polêmica, Hegel fez alguma justiça à história exterior. Não se trata apenas de dizer que a Filosofia tem uma história, mas que cada filosofia, em suas determinações particulares, é seu próprio tempo recapturado em um pensamento que reúne e elabora as suas características conceituais. A despeito do fato de que a história exterior também está familiarizada com um movimento do espírito filosófico, ela, em contraste com a história interna como uma galeria de heróis, manifesta apenas uma galeria de opiniões, não pode ser ignorada. Isso é, a despeito das suas considerações, é óbvia a primazia do estudo da história interna em Hegel (ver FORSTER, 2012, esp. p. 888; cf. NUZZO, 2003).

contém uma riqueza de fases e momentos dentro de si. Sem esses momentos, sem um equilíbrio entre tradição e progresso, lembrança e renovação, o desenvolvimento não teria orientação. Expresso de outra forma, a maneira pela qual eles sucedem-se, então, é necessária e nenhuma filosofia pode fazer a sua aparição mais cedo do que faz. Aparentemente, lembra Hegel, as filosofias aparecem em número infinito e opostas umas às outras. Isso, contudo, diz ele, significaria ver as árvores e ignorar a floresta, deixar de constatar a filosofia das filosofias. Em uma percepção como essa, uma filosofia contradiz outra e a própria multiplicidade de filosofias comprova a inanidade do empreendimento filosófico. Isso é dito, pensa, no interesse da verdade ou do que se pensa ser a verdade: a única coisa a ser procurada é a unidade, a verdade, já que é uma só, e a multiplicidade de filosofias, com cada uma alegando ser a verdadeira, contradiz o princípio que afirma que a verdade está na unidade.

A compreensão de que toda a história da filosofia representa uma série de abordagens inadequadas e parciais que levam à direção do próprio ponto de vista do historiador da Filosofia (MAGGEE, 2015) já fora tomada antes por outros filósofos antes de Hegel²⁴. Junto a Kant, cuja ideia de um fim do fazer filosófico procurou-se caracterizar no capítulo anterior, Hegel, entretanto, é o filósofo mais frequentemente mencionado quando se fala sobre o final da história da disciplina: em seus “Cursos sobre a História da Filosofia”, ele não apenas assume que seu próprio sistema representa o auge do desenvolvimento da história da Filosofia, mas que os sistemas essenciais à história da disciplina estão preservados nele²⁵. A posição de Hegel, que insiste estritamente na historicidade da validade e gênese da Filosofia pode ser interpretada dessa maneira de tal modo que cada presente pode ser entendido como a suprassunção de seu passado, mas que cada suprassunção termina tão logo seu presente torna-se passado. Assim, em Hegel, ainda que o termo deva ser usado com ressalvas²⁶, a “historicidade” da filosofia

²⁴ Aristóteles, por exemplo, geralmente começa a discutir uma questão revendo o que seus antecessores tinham a dizer sobre isso, e, em seguida, demonstra que cada um, à sua maneira, apreendeu uma parte da verdade única totalmente compreendida apenas por ele mesmo (MAGGEE, 2015; sobre historiografia da Filosofia na antiguidade, ver MANSFELD, 1990).

²⁵ E.g., “[a]t the end of the Association of Friends Edition [...] of [the] Lectures on the History of Philosophy [...] one can find those sentences, recorded by Griesheim: ‘This is now the position of the current time, and the sequence of spiritual configurations is thus for now closed [‘geschlossen’]— and this history of philosophy is thus concluded [‘beschlossen’]” (PLUDER, 2015).

²⁶ Uma compreensão do desenvolvimento do conceito de historicidade enquanto tal foge ao escopo do presente trabalho. O termo “Geschichtlichkeit”, traduzido como “historicidade”, é relativamente recente no vocabulário alemão como um termo filosófico técnico. Nos escritos de Kant, essa distinção ainda não foi tematizada e a palavra “Geschichtlichkeit” nunca aparece. Hegel é, provavelmente, o primeiro a usar o termo duas passagens nas Palestras sobre a História da Filosofia, vindo a ser utilizado também por Henrich Heine e Karl Rosenkranz e, em seguida, através de Rudolph Haym, chega a Dilthey e York, que descrevem a constelação de significados técnicos que caracterizam o termo “Geschichtlichkeit” na filosofia alemã. Nuzzo destaca que, enquanto, para Dilthey e York, o termo “historicidade” tenha a função específica de designar a modalidade específica da existência humana, para

(PLUDER, 2015) diz respeito tanto à relação dela com sua gênese com sua validade. Em outras palavras, a historicidade da gênese da filosofia significa que seu desenvolvimento deve ser entendido como um processo no tempo dentro do qual todo passo adiante é dado a partir do passo subsequente, transformado, assimilado e suprassumido; historicidade da validade, por sua vez, significa que todo o tempo tem uma filosofia válida ao seu tempo. Nesse sentido, a Filosofia seria histórica apenas na medida em que não apenas reconheça sua própria historicidade, mas compreende a unidade e a coerência interna das distintas posições históricas como caminho necessário à direção do conhecimento absoluto.

Hegel acredita que a filosofia passou por um processo necessário de desenvolvimento histórico. Ele coloca que teria sido impossível, por exemplo, para Platão ter captado toda a Verdade em seu próprio tempo, e, para que a filosofia tenha atingido o seu ponto de vista e que certos processos históricos que não poderiam ter sido previstos e compreendidos por Platão deveriam ocorrer (por exemplo, a ascensão do cristianismo). Hegel, no entanto, acredita que ele é o único que ele vive em uma época em que ele é capaz de pesquisar a história da filosofia e ver que ele tem, em certo sentido, atingiu os seus objetivos finais (MAGGEE, 2015). O cerne de como interpretar essa polêmica afirmação é que à visão rigorosamente dirigida ao passado, a posição de alguém é sempre a última na história da filosofia e essa, que pensa haver apreendido toda a filosofia do passado em seu princípio deve entender a si mesma como absoluta, ainda que apenas temporariamente²⁷. Novas filosofias não apenas narram novamente as histórias das

Hegel ele simplesmente refere-se à ideia segundo a qual algo tem uma história, está na história ou é 'histórica'. Historicidade se baseia, de acordo com Hegel, no pensamento, razão e verdade – nunca designa uma modalidade existencial restrita ao ser humano ou aludindo à sua finitude. Além disso, a historicidade é de maneira alguma um conceito que depende de um papel primordial desempenhado pelo tempo (ver NUZZO, 1989/1990; MARGOLIS, 1993; ver também nota na Introdução).

²⁷ A antecipação de novas filosofias com novos princípios e uma nova história, para Hegel, não é conhecimento, mas opinião que não tem, tampouco deveria ter, lugar no sistema de ciência: “[t]o the view that is rigorously directed to the past, one’s own position is always the last in history. And a philosophy that thinks that it has taken up every past philosophy in its principle must understand itself as the absolute, but only ‘for now’. In a trivial sense, every history of philosophy has an end in the present at the latest, but it does not follow from this that the future will not bring any new philosophies”. Pluder parece sustentar uma variação da leitura da escola historicista alemã ao fim da história da Filosofia de acordo com a qual essa história deveria operar como uma espécie de ideal heurístico ou regulativo que especifica a “totalidade do passado”, como o “objeto ideal” a ser reconstruído através do trabalho empírico do historiador da disciplina (ver também BAUMGARTNER, 1995). Para Pluder (2015), Hegel não apresentaria um sistema aberto, contendo momentos antecipatórios, mas, em vez disso, encerra seu sistema de um modo que “não poderia ser mais hermenêutico”. Fecha-o como um ciclo e o fim retorna conscientemente ao começo. “[...] on the one hand, at each point in time philosophy can be completed and on the other no philosophy is the completion of philosophy for all points in time, for ever—at least not as long as history itself has not come to its end. The explanation for this does not need to resort to profound metaphysical considerations. It arises simply from Hegel’s conception of philosophy. Philosophy [...] is its time comprehended in thought. [...]. If the times changes philosophy must change with them. If there is, then, history at all, neither philosophy nor the history of philosophy are at an end. Or put inversely, if it is true that with Hegel the history of philosophy is conclusively finished, then history itself must have ended sometime in the first third of the 19th century. [...] If the question concerning the

velhas filosofias, *i.e.*, não apenas acrescentam outro capítulo ao final, mas narram sua própria história sob a base da supressão em um novo princípio. Nesse sentido, a concepção hegeliana de sistema, sua interpretação da história da Filosofia e sua abordagem da “história universal” estão relacionadas de tal forma que se implicam mutuamente. A famigerada tese do “fim da história” inclui, necessariamente, a determinação conceitual completa da esfera da razão, a “conclusão” da história da filosofia como um empreendimento racional (conceitual) e o “fim” da “história universal” como um temporal, sequência capaz de “compreensão racional”. Deste modo, a tese expressa na Filosofia do Direito de acordo com a qual o racional é o efetivo e o efetivo é o racional confirmaria, então, a viabilidade do projeto historiográfico hegeliano de tal modo que esta “hipótese” torna-se “Efetividade” somente com o próprio “fim da história do conceito” – ponto de vista que sinaliza o “fim da história” no sentido de que agora pode ser vista, pela primeira vez, como um “totalidade racional”²⁸.

No que diz respeito à problemática da refutação de uma filosofia por outra na forma da superação de um princípio pelo princípio subsequente, então, tem-se uma situação na qual não está presente nenhuma totalidade como unidade reconciliada – existe apenas como integridade no processo de desenvolvimento. Para Hegel, trata-se de algo que se manifesta na História da Filosofia e que mostra, em que medida, as filosofias suportam-se umas às outras e em que medida alteraram-se os princípios fundantes dos sistemas. De acordo com o filósofo alemão, a refutação envolve dois tipos de negação: (i) uma quando certa filosofia é comparada com uma anterior e o princípio dessa é afirmado e o sistema subsequente mostra a insustentabilidade do anterior; e, (ii) quando os seus princípios são unidos por serem reduzidos a elementos de uma ideia ou são tornados momentos, determinações, aspectos de uma ideia. O último é, para Hegel, o concreto que une os outros em si mesmo e constitui a verdadeira unidade dessas

position of Hegelian philosophy in the history of philosophy is disregarded, then Hegel should not actually be the first but the last philosopher who is mentioned in connection with the end of the history of philosophy. For with Hegel it is not only the genesis of philosophy that is historical but also its validity. Não se deve, entretanto, despir o conceito de Filosofia de seu atributo sistemático, mas analisá-la no âmbito da realização sistemática da própria noção kantiana de Razão (SURBER, 2003; ver também RÉE, 1985).

²⁸ Ainda que não tal matriz de leitura não dependa necessariamente, à diferença do que coloca o autor, de uma leitura “não-metafísica” de Hegel, a tese do “fim da história” deve ser entendida como uma afirmação dependente da sua visão de Razão e de sua conclusão sistemática (SURBER, 2015). A interpretação e a recepção da tese hegeliana do fim da história tem uma história própria na qual se pode apontar matrizes distintas de interpretação (ver KOJÈVE, 1980; MALABOU, 2005, esp. 509-519; COOPER, 1984; ROTH, 1985; BERTHOLD-BOND, 1988; FUKUYAMA, 1989, 2006; BUBNER, 1991; STEWART, 1996, esp. parte IV): “it is a limited thesis, in the sense that there is no implication whatever that either “original” or “critical” history be regarded as somehow at an end, either with respect to the actual ongoing processes with which they are concerned or as historiographical disciplines” (SURBER, 2003, p. 215, ver Introdução para uma síntese das acepções do termo “história”, (ver também BUBNER, 1991, STEWART, 1996).

diversas formas. Para Hegel, todos os princípios do entendimento são unilaterais e tal unilateralidade é trazida à tona pelo fato de que outro princípio é contrastado com ele. Esse outro princípio, porém, é igualmente unilateral. Dessa forma, por exemplo, o epicurismo está em oposição ao estoicismo; ou a substância de Spinoza de unidade absoluta opõe-se à da Mônada de Leibniz, na sua individualidade concreta (ver LARA, 2015). Assim, o Espírito do autodesenvolvimento integra a unilateralidade de um princípio, fazendo o outro aparecer. Destarte, além da superação de um princípio filosófico por um princípio subsequente, tem-se uma negação mais profunda que consiste na unificação de diversas filosofias em uma totalidade de modo que nenhuma delas permanece independente – todas aparecem como partes de uma totalidade.

Em seus “Cursos sobre a História da Filosofia”, Hegel não está interessado em uma crônica das ideias filosóficas ou em algum tipo de doxografia. Para Hegel, a História da Filosofia não é, em seu cerne, um empreendimento empírico, mas uma ciência racional, uma forma da filosofia. À diferença de Kant e dos kantianos, com Hegel, porém,

[...] an absolute form of reason and no longer a critical reason that becomes the focal point and reason is no longer primarily a transcendental structure but rather has a dynamical-dialectical form. [...] Hegel [...] further develop Reinhold's idea of a principal and unified philosophical restatement of critical reason [...] and realize his encyclopaedic rational system of logic and metaphysics along with it in impressive form, [hethoughtit][...] in a deeper manner and seen new facets of the discipline that Reinhold had also thematized in its systematic and methodological aspects (BONDELI, 2015).

Hegel limita-se aos princípios e ao seu desenvolvimento nas várias filosofias. Isto é, o seu objetivo é debruçar-se sobre conceitos que fundam teorias e sistemas filosóficos, uma noção que funciona como princípio teórico – a teoria como sistema depende de seu significado e consistência. Esse é o conceito base do sistema que ele chama “*Grundbegriff*”, conceitos cujo significado, consistência interna e compatibilidade mútua fornecem fundamentos de justificação em que estão inseridos – e.g., os conceitos de Ideia, de Platão, e a Mônada, de Leibniz²⁹. Assim,

[q]uanto aos sistemas filosóficos, devemos de preferência considerar somente os princípios. Estes induzem decerto aos objetos concretos mas, porque o próprio princípio é abstrato, unilateral, e divisamos tal unilateralidade, podemos logo dizer

²⁹ “A system-identifying concept, for example Plato's “idea” or Leibniz's “monad,” is a unity of other concepts differing from it and among themselves. In virtue of its being an internally differentiated unity, this “concrete concept” contains not the common but rather the differentiating features of the notions it encompasses” (LAURENTIIS, 2005, p. 15; ver também LARA, 2015).

que ele é insuficiente na sua aplicação ao concreto e, portanto, sem interesse para nós. Na história em geral, devemos ater-nos às ações, isto é, aqui, ao pensamento específico. Devemos considerá-lo de um modo simples e exato, tal como ele próprio se expressou em cada estágio. Gastaram-se vinte e três séculos para se chegar à consciência em si sobre como, por exemplo, deve-se conceber o conceito “ser” (HEGEL, 2005, p. 204).

Isso é verdade, sobretudo, nas filosofias antigas – mais abstratas, mais simples e, conseqüentemente, com princípios mais indeterminadas, *i.e.*, em que determinidade ainda não foi posta, embora todas as determinações estejam contidas neles. Em certa medida, esses princípios abstratos são adequados. Porque, no entanto, o seu desenvolvimento ainda não está completo, eles são qualitativamente, eles são particulares, ou seja, na sua aplicação, eles estendem-se apenas a uma esfera delimitada. Hegel nos dá como exemplo o princípio do mecanismo: se considerar-se o que Descartes tem a dizer sobre a natureza animal com base nesse princípio, não se ficará satisfeito. Nosso próprio conceito mais profundo exige-lhe um princípio mais concreto – não seria o suficiente usar esse princípio para explicar natureza vegetal ou animal. Há uma esfera da realidade adequada a um princípio abstrato; assim o princípio do mecanismo é válido na natureza inorgânica, pertencente à esfera da existência abstrata – a vida é o concreto; o inorgânico, o abstrato. Assim, para uma esfera superior, o princípio do mecanismo é insuficiente. Em outro exemplo, as filosofias antigas abstratas analisaram o universo do ponto de vista do princípio atomístico: tal princípio é totalmente inadequado, quando não há questão de vida, do espírito.

Uma vez que, para Hegel, o tema fundamental da filosofia é o pensamento humano enquanto tal, pensando a si mesmo, a história dos sistemas filosóficos dirá respeito à expressão do processo de autoconhecimento absoluto autodeterminante – de modo a tornar possível identificar na História da Filosofia um significado comum, subjacente e progressivo aos princípios filosóficos nos diversos objetos de reflexão filosófica. Essa noção, todavia, não pode ser apreendida pelo entendimento *qua* entendimento, mas, em vez disso, requer o uso da “razão especulativa” – *i.e.*, trata-se de um conceito especulativo alcançado por meio da razão especulativa, podendo ser apreendido apenas através dela. Expressando-se em uma formulação distinta, o objeto sobre o qual se debruça a disciplina da História da Filosofia é o pensamento articulado ao longo do tempo por meio de uma série de teorias centradas em conceitos (“*Grundbegriffe*”) intrinsecamente especulativos e, portanto, inteligíveis apenas à “razão especulativa” – o termo “especulativo” aplica-se tanto a esse tipo de noção quanto ao tipo de pensamento que torna tais noções.

O todo sequencial das teorias mostra, então, fases que correspondem aos princípios internos do pensamento e do agir humano e a sequência das fases é ditada pela necessidade intrínseca à lógica desses princípios. Essa ação é determinada no curso de um processo, um tecido de multiplicidades sincrônica e diacrônica que marcam os seus termos. Através de sua multiplicidade de formas de interpretação fenomênica, a filosofia representa, assim, um todo orgânico e progressivo, um sistema de desenvolvimento, conceito que pode ser remetido à leitura que Schelling faz dos neoplatônicos (VIEILLARD-BARON, 1979; BEIERWALTES, 2004). Trata-se do movimento interno do espírito e, posto que os sistemas na História da Filosofia são expressões diferentes do processo de pensamento, Hegel afirma que os seus princípios, ainda que só possam ser conhecidos através de teorias historicamente documentadas, podem ser apenas adequadamente apreendidos como determinações da ideia, cuja conexão lógica é exposta na “Ciência da Lógica” e na “Enciclopédia”. Hegel sustenta ainda que, distinguidos os conceitos fundamentais (“*Grundbegriffe*”) dos sistemas que aparecem na história de suas formas exteriores, obtêm-se vários momentos da determinação da ideia em seu conceito lógico.

Hegel dedica, então, uma seção das “Introduções” à apresentação de uma tentativa de periodização geral da História da Filosofia. De maneira geral, Hegel defende que se deve considerar duas grandes formas de filosofar – a filosofia grega, de Tales aos neoplatônicos; e a filosofia germânica, ou moderna, período em que a filosofia moderna faz a sua aparição formal, começando à época da Guerra dos Trinta Anos e distinguindo-se entre o período em que faz a sua aparição como filosofia e o período de sua preparação – e tomar a filosofia do medievo como uma espécie de interregno e período de fermentação e de preparação para a filosofia moderna. Para Hegel, é com Descartes que o pensamento começou a entrar em si mesmo e é precisamente nisso que se tem a diferença entre a filosofia moderna e tudo mais que a precedera. Expressando-se de outro modo, pode-se começar a lidar com a filosofia germânica apenas no ponto onde ela faz a sua aparição numa forma peculiar a si mesma. Para Hegel, foi através da influência das nações germânicas sobre os outros países europeus – Itália, Espanha, França, Inglaterra, etc. – que ela assume a sua forma. Para caracterizar mais precisamente essas duas formas contrastantes, Hegel diz que o pensamento no mundo grego desenvolveu-se a partir

do pensamento sobre a Ideia, enquanto o mundo cristão ou germânico compreendeu o pensamento do Espírito. A linha de demarcação é aquela entre a ideia e o espírito³⁰.

Temos, pois, em rigor duas idéias, a idéia subjetiva enquanto saber e, em seguida, a Idéia substancial, concreta; e o interesse da filosofia moderna é o desenvolvimento e a formação do principio de que ele vem à consciência do pensamento. Com efeito, as determinações são nela de natureza mais concreta do que nos antigos; encontram-se aqui as diferenças entre pensar e ser, entre individualidade e substancialidade, entre liberdade e necessidade, etc. A subjetividade existe nela para si, mas estabelece-se como idêntica ao substancial, ao concreto, de modo que o substancial chega ao pensamento. O saber do que para si é livre, eis o princípio da filosofia moderna. Semelhante saber enquanto certeza imediata e enquanto saber que primeiro se deve desdobrar é nela de interesse particular, porquanto a oposição de certeza e fé ou também da fé e do saber que em si se desdobra, é assim que se constitui. Por conseguinte, o saber que primeiro se deve desenvolver em qualquer sujeito, e também a fé, a qual é um saber que primeiro se deve desenvolver, opõem-se à certeza, ao verdadeiro em geral. Logo, a subjetividade e a objetividade são antitéticas. Mas pressupõe-se em ambas a unidade do pensar, da subjetividade e da verdade, da objetividade; só que na primeira forma afirma-se: o homem existente (isto é, o homem natural, tal como imediatamente se encontra) conhece o verdadeiro no saber imediato, na fé; assim como o crê, assim ele é verdadeiro; ao passo que na segunda forma também a unidade do saber e da verdade está decerto presente, mas ao mesmo tempo o seguinte: que o homem, o sujeito, se eleva acima da consciência sensível, acima do modo imediato do saber e só pelo pensar ele se faz o que é e obtém a verdade (p. 194)³¹.

³⁰ Ver o livro de De Laurentiis (2005) para uma análise das concepções de sujeito na filosofia antiga e na filosofia moderna e da sua recepção em Hegel. A quantidade de obras que se debruçou sobre a relação de Hegel com filósofos específicos que o precederam, especialmente a partir do recurso às suas aulas, é grande demais para ser enumerada aqui (ver O'MALLEY et al. 1972, esp. pp. 194-236; JAESCHKE et al. 2015; CHITTY 2016).

³¹ “A partir dessa determinação, elucida-se, agora mais em pormenor o que é que significa a ingenuidade no primeiro filosofar dos gregos. É um filosofar que ainda não toma em consideração a oposição entre pensar e ser, e para o qual ainda não existe a oposição entre conceber subjetivo e objeto. Na filosofia grega, filosofa-se, pensa-se, argumenta-se mediante pensamentos, mas de um modo tal que, em tal pensar, argumentar, o pressuposto permanece inconsciente; que o pensado também é e é assim como se pensa; que, portanto, pensar e ser não estão separados. Eis o que se deve ter diante dos olhos; com efeito, encontram-se também na filosofia grega questões que parecem ser semelhantes às nossas. Teremos de abordar, nos gregos, por exemplo, a filosofia sofística e a cética. Estas propuseram a doutrina de que o verdadeiro não se pode conhecer, poderia assim afigurar-se que tal doutrina é inteiramente paralela às filosofias modernas da subjetividade, as quais afirmam que todas as determinações do pensamento são de caráter subjetivo, e assim não se decidiria sobre a verdade objetiva; e acerca desta não podia, de fato, decidir-se, pois o pensar não chega em geral ao ser. Mas, embora exista aqui, por um lado, uma semelhança, há, por outro lado, uma diferença essencial entre essas filosofias e as filosofias modernas da subjetividade. Com efeito, nas filosofias antigas, que afirmam “conhecemos apenas o aparente”, inclui-se Assim o todo; não existe ainda, por detrás, um além a que se aspiraria, um ser, uma coisa em si, da qual se saberia também algo, não apenas de modo conceitual e cognitivo. Nos antigos, nada há fora ou ao lado do ponto de vista da aparência, nada existe para além dela. No domínio prático, os filósofos céticos admitiam que haveria que orientar-se pela aparência, tomar o aparente como a regra e o critério, e que se poderia assim agir inteiramente de um modo justo, inteligível (por exemplo, também na medicina); mas o que desse modo se põe como fundamento é apenas algo de aparente. Não se estabelece assim, pois, ao mesmo tempo um saber acerca do ente, do verdadeiro. É grande, portanto, nessa perspectiva, a diferença entre as filosofias antigas e as modernas. A diferença essencial é que as filosofias modernas da subjetividade ou do idealismo subjetivo têm, além do subjetivamente afirmado, ainda um outro saber - um saber que não é suscitado pelo pensar, um saber imediato, a fé, intuição, revelação, nostalgia de um além, ou coisas semelhantes. Por detrás do subjetivo, do aparente, encontra-se ainda algo de verdadeiro, que se conhece de um outro modo diverso do pensamento. Nos antigos filósofos gregos, não existia semelhante além, mas perfeita tranquilidade e satisfação na aparência. E o significado definido da ingenuidade do seu pensar é que para eles ainda não existia a oposição entre pensar e ser. Importa, nessa consideração, reter exatamente os pontos de vista;

Hegel debruça-se sobre a questão do começo da Filosofia. Para ele, a resposta a essa questão já está contida no que imediatamente a precedeu. A História da Filosofia começa onde o pensamento em sua liberdade passa a existir, onde cortam-se as amarras de sua imersão na unidade com a natureza, constitui-se por si, onde o pensamento vai a si e permanece com ele mesmo.

A questão é a seguinte: onde começou de fato a História da Filosofia? A resposta a essa pergunta está já diretamente contida no que antes se disse. A História da Filosofia começa onde o pensamento vem à existência na sua liberdade, onde se dissocia da sua ingressão na natureza, da sua unidade com ela, se constitui para si, onde o pensar entra em si e em si está. A resposta geral, segundo o que se afirmou, é que a filosofia começa onde o pensamento por si se concebe como universal, entre onínglobante, onde o ente se apreende de um modo universal, onde emerge o pensar do pensar, o universal que se pensa a si como ser verdadeiro, ou onde o mundo se representa na forma de universalidade (HEGEL, 2005, p. 174).

A História da Filosofia começa onde o pensamento, em sua liberdade (ver WESTPHAL, 1992), passa a existir, onde cortam-se as amarras de sua imersão na unidade com a natureza, constitui-se por si, onde o pensamento vai a si e permanece com ele mesmo. Neste sentido, para Hegel, é que a filosofia seria um fenômeno ocidental e, *grosso modo*, o que pertence ao Oriente deve ser excluído dos seus cursos História da Filosofia. Para ele, a filosofia, *propriamente dita*, tem o seu início no Ocidente, onde e quando o espírito está submerso em si, postula-se como livre e é livre para si (para uma análise da exclusão da mitologia, ver BERNASCONI, 2000, 2003; para leituras críticas dessa abordagem hegeliana, ver KIM, 1978; PARK, 2013).

Na história, a filosofia emerge, pois, onde existem constituições livres. Depara-se-nos, em primeiro lugar, o Oriente. No mundo oriental, não se pode falar de genuína filosofia; com efeito, para especificar concisamente o seu caráter, o espírito desponta decerto no Oriente, mas a circunstância é tal que o sujeito, a individualidade, não é pessoa, antes é determinada como mergulhando no objetivo. A condição substancial é aí o elemento predominante. A substância representa-se aí em parte como supra-sensível, como pensamento, e em parte também como mais material. A condição do indivíduo, do particular é, então, que ele constitui somente algo de negativo perante o substancial. O mais elevado a que um tal indivíduo pode chegar é a beatitude eterna, que é somente um afundar-se em tal substância, um esvanecimento da consciência, portanto, a aniquilação do sujeito e, portanto, da diferença entre substância e sujeito. A condição mais elevada é, pois, a ausência de consciência (HEGEL, 2005, p. 176).

Explicando-se de outra maneira,

Os homens são todos racionais; o formal de tal racionalidade é que o homem seja livre; eis a sua natureza, que pertence à essência do homem. E, no entanto, em muitos povos existiu a escravatura e, em parte, ainda existe; e os povos estão satisfeitos. Os

de outro modo, acha-se por divisar nas antigas filosofias, em virtude da semelhança dos resultados, a determinidade da subjetividade moderna. Visto que na ingenuidade do antigo filosofar o próprio aparente era toda a esfera, ainda não emergira a dúvida do pensar perante o objetivo” (HEGEL, 2005, p. 193-4; sobre ceticismo no idealismo alemão, ver BAUR e DAHLSTROM, 1999; sobre o papel do ceticismo no pensamento de Hegel, ver DÜSING, 1973; FORSTER, 1989, esp. pp. 71-82; WESTPHAL, 2000).

orientais, por exemplo, são homens e, como tais, em si livres; mas [...] ainda não o são, porque não têm a consciência da Liberdade (toleram todo o despotismo da religião e das condições políticas. A diferença total entre os povos orientais e os povos em que não domina a escravatura é que estes sabem que são livres, que lhes cabe ser livres. Aqueles também o são em si, mas não existem como livres. O que constitui a estrondosa modificação da situação histórico-universal é que se o homem é livre apenas em si, ou se sabe que o seu conceito, a sua determinação, a sua natureza, é existir como indivíduo livre (HEGEL, 2005, p. 80).

A primeira etapa é totalmente simples. No processo de desenvolvimento histórico da filosofia, o primeiro momento é necessariamente o mais abstrato, o mais simples e mais pobre – em contraste com os mais concretos –, *i.e.*, ainda não é determinado numa variedade de formas. Desse modo, as filosofias mais antigas seriam as mais abstratas. Depois disso, determinações e imagens mais precisas são construídas sobre essa base simples. Quando, por exemplo, diz-se que o universal, o absoluto, é a água ou o infinito, o universal foi determinado como a água, o infinito, ou ser, do mesmo modo, como quando se diz que o universal é o átomo, o *um*, as próprias determinações permanecem completamente gerais, *i.e.*, não-conceituais e indeterminadas.

O primeiro despontar é necessariamente o mais abstrato, é o mais simples e o mais pobre, a que se contrapõe o concreto. Aquele não é ainda o diverso, o multiplamente determinado em si; por isso, as filosofias antigas são as mais pobres. O primeiro é, pois, o fundamento simples. O ponto seguinte é então, a partir desse fundamento simples, a emergência de determinações e figurações mais específicas. Por exemplo, quando se diz que o universal, o absoluto, é a água ou o infinito ou o ser, o universal recebeu as determinações da água, do infinito, do ser, mas tais determinações são também ainda inteiramente universais, in-conceituais, indeterminadas. De igual modo quando se diz: o universal é o átomo, o uno, trata-se ainda também de uma especificação da indeterminidade (HEGEL, 2005, p. 186).

A próxima etapa do desenvolvimento que Hegel apresenta, por sua vez, é a compreensão do universal como consciente de si mesmo, a autodeterminação – o pensamento como ativo de uma forma universal. O que vem, nessa fase, é mais concreto, mas ainda é um tanto abstrato. Trata-se do *nous* de Anaxágoras, ou de Sócrates, determinado como atividade de pensamento, começo de uma totalidade subjetiva – onde o pensamento compreende a si.

O estágio seguinte do desenvolvimento é que o universal se concebe como a si mesmo, apreendendo-se e determinando-se – o pensamento como universalmente ativo. Isso já é mais concreto mas, no entanto, sempre ainda algo de abstrato. [...]; começa então uma totalidade subjetiva, e o pensar apreende-se a si mesmo [...] (HEGEL, 2005, p. 186).

Em uma terceira etapa, essa totalidade abstrata deve perceber a si em determinações diversificadas – pensamento ativo é o que determina e diversifica – e essas determinações são elevadas a totalidades. Nesse nível, o universal e o particular são contrastados, tais quais o pensamento como tal e a realidade externa – ou indícios de exterioridade, como sensações, *etc.*

É precisamente nesse sentido que estoicismo e epicurismo, por exemplo, aparecem como filosofias contrastantes. Para Hegel, todavia, esses contrários estão unidos em algo superior – que pode consistir seja em uma destruição dos outros dois polos, como no ceticismo; seja na união afirmativa dos dois, uma síntese ou suprassunção em uma totalidade maior. O conceito é o universal, determinado por si e ainda retém a sua unidade, juntamente com a sua determinação em individualidades de tal maneira que esses últimos são transparentes a ele. Trata-se, então, desse passo ainda posterior da realização do conceito de tal modo que as determinações tornem-se totalidades que integrem plenamente o conceito e têm como resultado que os aspectos desse último tornam-se totalidades separadas uma da outra, conflitantes ou indiferentes uma em relação a outra. Esse terceiro nível é o da unificação, onde a ideia é tal que as diferenças são concretas e, ao mesmo tempo, estão contidas ou sustentadas na unidade do conceito. A filosofia grega chegou até aqui com a filosofia alexandrina.

O terceiro [passo] consiste em que a totalidade abstrata se deve realizar e, claro está, em determinações diversas (o pensamento ativo é especificador e discriminativo), e em que as próprias determinações diferenciadas e realizadas se elevam a totalidades. As oposições nesse estágio são o universal e o particular, o pensar enquanto tal e a realidade externa, os sinais da exterioridade, sensações, etc. As filosofias estoicas e epicuristas contrapõem-se entre si. O ponto mais elevado é então a unificação dessas oposições. Pode consistir na sua aniquilação, como no ceticismo; mas a unificação afirmativa é a sua anulação numa totalidade mais alta, na Idéia. Realização do conceito é o que se pode chamar esse estágio. O conceito é o universal, o que para si se determina, mas preserva-se na unidade nessa determinação das individualidades, pelo que 1 estas lhes são transparentes. Quando, pois, digo eu, encontram-se aqui contidas muitas determinações; mas são determinações minhas, não se tomam autônomas; permaneço nelas igual a mim próprio (HEGEL, 2005, p. 186-187).

Nessa ideia de totalidade do parágrafo, contudo, falta uma determinação. A ideia é que o conceito se determina, particulariza-se, desenvolve os seus dois aspectos principais, postulando-os como idênticos.

O [passo] ulterior é a realização do conceito: as próprias determinações tornam-se totalidades (eis a excelência infinita do conceito); ele comunica-se-lhes inteiramente e das suas partes faz totalidades, que são reciprocamente exteriores, quer se encontrem lado a lado na indiferença ou em mútuo conflito. O terceiro [passo] é a unificação, a Idéia, de modo que as diferenças são concretas e, no entanto, estão ao mesmo tempo contidas (mantêm-se) na unidade do conceito. Até então, foi à frente a filosofia grega. Esta se encerra com o mundo intelectual, ideal, da filosofia alexandrina (HEGEL, 2005, p. 187).

Nessa identidade, as totalidades independentes são também postuladas como negativas; e, através dessa negação, a identidade torna-se a subjetividade, ser-para-si absoluto, ou seja, a efetividade. Dessa forma, a ideia é elevada ao Espírito, subjetividade que sabe de si. É o seu próprio objeto. Assim, é totalidade e sabe de si como totalidade por si. Esse princípio do Ser-para-si absoluto ou da liberdade é o princípio do mundo cristão – em que a única determinação

é precisamente esta, que, como tal, o gênero humano tem um valor infinito. Para Hegel, a religião cristã expressa esse princípio ao dizer que cada indivíduo atinge a bem-aventurança.

A Idéia eleva-se assim ao espírito. O espírito é a subjetividade de se saber. É para si objeto; o que para ele é objeto (a saber, ele próprio) transforma-o em totalidade. Pelo que ele mesmo é totalidade e sabe-se para si como totalidade. O princípio do ser-para-si absoluto ou da liberdade é o princípio do mundo cristão, onde precisamente a determinação única é que o homem como tal possui um valor infinito. A religião cristã expressa ainda mais especificamente que cada qual virá a ser bem-aventurado; atribui-se aqui ao indivíduo enquanto tal um valor infinito. [...]. Se quisermos imaginar figurativamente tal progresso, podemos dizer: o pensar é o espaço em geral. Em primeiro lugar, surgem as determinações espaciais mais abstratas, pontos e linhas; em seguida, a sua conexão num triângulo. Este é decerto já concreto, mas ainda no elemento abstrato da superfície; corresponde-lhe o que denominamos *nous*. Segue-se então que as três linhas que o rodeiam se tomam figuras íntegras; isto é, realização da abstração, dos lados abstratos do todo. O terceiro [passo] consiste em que as três superfícies, os triângulos laterais, se coadunam num corpo, na totalidade. Até aqui chega a filosofia grega (HEGEL, 2005, p. 189).

Assim, o princípio da filosofia na era moderna por um lado consiste no momento da idealidade ou subjetividade, sendo para si como tal ou existente como singularidade. Com isso, aparece o que se chama liberdade subjetiva. Na religião cristã, esse princípio foi expresso na forma do sentimento e da representação do que articulado na forma de pensamento puro. A religião inclui a crença de que o homem como homem, cada indivíduo, é um objeto da graça e da misericórdia divina; assim, cada um é um sujeito para si mesmo e tem valor absoluto, infinito. Expressando-se de maneira mais precisa, para Hegel, esse princípio encontra-se no fato de que a religião cristã contém como um dogma o reconhecimento da união entre a natureza divina e humana. Aqui, o homem e Deus, o subjetivo e o objetivo ideia são um só. Esse último é o princípio germânico, a união de objetividade e subjetividade (ver HEGEL, 2005, p. 191).

A filosofia moderna, enquanto totalidade, tem estes dois lados em oposição, mas igualmente em relação. Temos assim a oposição entre razão e fé (no sentido eclesástico, não do modo como aqui a concebemos), a oposição entre o discernimento próprio, o saber acerca da verdade e a doutrina, isto é, a verdade objetiva como a que se deve aceitar sem discernimento próprio, mais ainda, com a renúncia à razão, ou a oposição entre o saber cognoscente e o saber imediato, a revelação que em si se encontra, o sentimento, a fé (no sentido moderno, isto é, de uma rejeição da razão e de tudo o que é objetivo, em confronto com a certeza interna, o pressentimento), e assim por diante. A meta do mundo moderno é pensar o absoluto como tal, como o universal que a si mesmo se determina como a bondade infinita da Idéia em se comunicar a todos os seus momentos, em neles insinuar-se de modo que apareçam entre si como todos indiferentes, mas também como a justiça infinita, pelo que tais totalidades são uma só e, claro está, não apenas como uma só em si ou para nós (seria apenas a nossa reflexão), mas também como uma só para si. Tal unidade deve tomar-se-lhe para si, que ela seja justamente tal, o seu ser-para-si, apreender este conceito da Idéia, esta duplicação e a unidade da mesma e a tarefa, a meta, da filosofia germânica (HEGEL, 2005, p. 195).

Aqui, as determinações são mais concretas que aquelas dos antigos – determinações tais como as distinções entre pensamento e ser, individualidade e substancialidade, liberdade e

necessidade. Na filosofia moderna, a subjetividade é para si mesma, mas se postula de forma idêntica com o substancial ou o concreto, de tal modo que o substancial em questão atinge o pensamento. O conhecimento do que é em si livre é o princípio desse período da História da Filosofia.

O terceiro [passo] é, pois, a fixação dessas diferenças e a consciência delas relativa. É a filosofia do mundo moderno, europeu, a filosofia cristã e germânica. A relação de subjetividade e objetividade, desse modo, a natureza do conhecimento, constitui aqui o essencial, a questão principal, o fundamento. O pensar determinado, que apreende a natureza da coisa- eis o ponto de vista da Idéia. Surgem então aqui ulteriores oposições: liberdade-necessidade, bem-mal, etc. Essas idéias contrapõem-se entre si e tenta-se conceber a sua unificação. [...]. A princípio, a subjetividade é decerto apenas formal, mas é a possibilidade real do substancial. A subjetividade em si e para si consiste justamente em que o sujeito tem a determinação de encher e de realizar a sua universalidade, de pôr-se idêntico à substância (HEGEL, 2005, p. 184, 190).

Ademais,

[c]om esse corpo, surge uma diferença entre o centro e a repleção do espaço. Sobressai agora a oposição do inteiramente simples, ideal (que é o centro), perante o real, o substancial; e a unificação de ambos é então a totalidade da Idéia ciente de si - já não unificação espontânea, mas de modo que o centro é personalidade, saber para si, perante a corporalidade objetiva, real. Na totalidade da Idéia ciente de si, o substancial é, por um lado, essencialmente diverso da subjetividade, mas, por outro, esta, enquanto para si se põe, é também substancial. A princípio, a subjetividade é decerto apenas formal, mas é a possibilidade real do substancial. A subjetividade em si e para si consiste justamente em que o sujeito tem a determinação de encher e de realizar a sua universalidade, de pôr-se idêntico à substância (HEGEL, 2005, p. 190).

3.4 ENCERRAMENTO DO CAPÍTULO

Hegel oferece, em seus “Cursos”, um esquema de acordo com o qual a História da Filosofia consistiria em uma série de posições filosóficas que levariam à direção da sua própria filosofia, no caso de Hegel, em uma sequência similar àquelas categorias apresentadas na sua “Ciência da Lógica” (FORSTER, 2012). A principal preocupação das “Introduções” aos “Cursos sobre a História da Filosofia” é justificar o seu caráter científico, *i.e.*, como essa disciplina representa uma “*Wissenschaft*” necessária ao sistema de filosofia. Para isso, Hegel precisa resolver as tensões entre, por um lado, a unidade e a eternidade da verdade e, por outro, a multiplicidade das filosofias na história. Em outras palavras, ele precisa refutar as contradições e os paradoxos entre *História* e *Sistema* – ainda que, ao fazê-lo, mostre também como é justamente o seu reconhecimento que, dialeticamente, leva à ideia do método específico da História da Filosofia (NUZZO, 2003).

Nas introduções aos seus “Cursos”, G. W. F. Hegel começa considerando a História da Filosofia tal qual a sucessão das manifestações do pensamento no decurso da história. Para ele,

tratar-se-ia do primeiro e, portanto, o modo mais superficial em que a História da Filosofia aparece. Para Hegel, no entanto, o objeto da História da Filosofia não é as convicções de grupos ou indivíduos — ainda que haja, no corpo de cada trabalho, conceitos filosóficos que representam meramente convicções particulares ou singulares —, tampouco é o caso que todo e qualquer conceito apresentado em uma teoria filosófica é um conceito filosófico. A sua preocupação, em vez disso, é: “Por que esses princípios foram relevantes e gozaram de reconhecimento em seu tempo?”; “Como e por que eles foram posteriormente transformados?”; e, finalmente, “Como um significado subjacente pode ser discernido neles ao longo de suas transformações?” (LAURENTIIS, 2003).

Para Hegel, a História da Filosofia deve ser uma “*Geschichte*”, uma história do desenvolvimento, sem a qual o que se desenvolveu não pode ser tornado inteligível. Não é o caso, então, que a filosofia apenas tenha uma história, mas que cada filosofia, em suas determinações particulares, é seu próprio tempo recapturado em um pensamento que reúne e elabora as suas características conceituais. Essa ação é determinada no curso de um processo, um tecido de multiplicidades sincrônica e diacrônica que marca os seus termos. Através de sua multiplicidade de formas de interpretação fenomênica, a filosofia é um todo orgânico e progressivo, um sistema em desenvolvimento. A História da Filosofia concerne à história da unidade da razão e da sua realização, da história do desenvolvimento de um princípio espiritual universal no qual, em seu desenvolvimento, a multiplicidade não se opõe à unidade da razão. Em vez disso, trata-se justamente da maneira na qual a unidade constitui a si mesma na forma do processo dialético. O idealismo alemão representa a dinamização do panteísmo de Spinoza e o conceito de “Sistema de Desenvolvimento”, aplicado nas aulas sobre História da Filosofia, revela, assim, além de um método à História da Filosofia, uma filosofia da filosofia, uma filosofia da história, uma ontologia da temporalidade, bem como a inscrição da temporalidade na ontologia.

A aplicação desse método de Hegel promete explicar não apenas a sua própria posição filosófica em termos de seu desenvolvimento, a partir de seus antecedentes, mas também posições filosóficas mais recentes em termos de seu desenvolvimento. À visão rigorosamente dirigida ao passado, a posição de alguém é sempre a última na História da Filosofia e novas filosofias não apenas narram novamente as histórias das velhas filosofias, mas narram a sua própria história sob a base da suprassunção em um novo princípio. A posição de Hegel, que insiste estritamente na historicidade da validade e da gênese da Filosofia, pode ser interpretada

dessa maneira, de tal modo que cada presente pode ser entendido como a suprassunção de seu passado, mas que cada suprassunção termina tão logo o seu presente torna-se passado. Na filosofia mais recente, então, estaria contido tudo o que o trabalho de milênios produziu. Ela seria o resultado de tudo o que a precedeu e esse desenvolvimento do Espírito, analisado historicamente, é a História da Filosofia. Isto é, a história de todos os desenvolvimentos do Espírito, uma apresentação dos seus momentos ou fases que se sucedem no tempo. A filosofia apresenta o desenvolvimento do pensamento como é em si e para si; a História da Filosofia é essa evolução no tempo³².

³² A interpretação da História da Filosofia de Hegel desempenhou claramente um papel central não só na formação de seu próprio pensamento, mas na promoção de uma maior ênfase no pensamento histórico entre os seus contemporâneos e sucessores (ver FORSTER, 2012). O autor lista aspectos mais específicos da importância de Hegel à historiografia filosófica, especialmente a sua interpretação do ceticismo (sobre a interpretação de Hegel do ceticismo, antigo e moderno, ver FORSTER, 1989; WILLIAMS, 1992; STAEHLER, 2003; ULRICH 1996; sobre o papel do ceticismo no idealismo alemão, ver BAUR, 1999). A abordagem hegeliana de acordo com a qual a História da Filosofia é passível de compreensão apenas à luz da estrutura do próprio sistema de Filosofia tem como contrapartida a crença de que essa compreensão também funciona na outra direção oposta, i.e., que se pode compreender a Filosofia presente apenas à luz do desenvolvimento de filosofias passadas. Uma versão dessa ideia, lembra Forster (2012, p. 887), já pode ser encontrada nos Cursos de Schlegel de 1804-6, em Colônia, nos quais ele conclama por uma “explicação genética da filosofia atual”: “[...] like Schlegel’s version, it is a special application of Herder’s revolutionary ‘genetic method’: Herder’s approach of explaining later intellectual and cultural phenomena in terms of their development out of earlier ones”. Um enfoque genealógico ao estudo da História da Filosofia continuou a desempenhar um papel importante para Nietzsche, tal qual em alguns dos historiadores mais acadêmicos da filosofia do século XIX, como Röth (1862) e Windelband (1892). Por fim, outra contribuição que Hegel faz à História da Filosofia diz respeito à relação entre filosofia e o contexto cultural geral dentro do qual ela surge, incluindo a arte, a religião e as instituições sociopolíticas – o papel da história externa da filosofia: para Michael Forster (2012, p. 888), essa abordagem proto-marxista à história da cultura em geral e à filosofia em particular é especialmente notável em trabalhos mais anteriores de Hegel (ou seja, é menos presente em seus textos posteriores). A sua importância à história posterior das ideias historiográficas estaria, sobretudo, no modo como ajudou a estimular a própria teoria da cultura em geral e, em particular, a filosofia de Marx como ideologia socioeconomicamente enraizada – Marx tinha encontrado-a na “Fenomenologia do Espírito”.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O século XIX foi um período de avanços notáveis na escrita da História da Filosofia. No limiar do século XVIII para o início do século XIX, o projeto de uma história racional da filosofia como um ramo da própria disciplina e como objeto da razão *a priori* ganha cada vez mais espaço na filosofia alemã. Na esteira de Kant e Hegel, uma forma de construção da História da Filosofia segundo a qual a história das disciplinas é um todo progressivo que conduz de um entendimento mítico a uma compreensão científica da filosofia como metafísica torna-se paradigma e, nessa concepção, a História da Filosofia deve ser analisada como o caminho progressivo a um sistema, um caminho que pode ser remetido aos primórdios da filosofia grega. Para os autores envolvidos nesse projeto, quem quer que procure escrever a História da Filosofia deve reconstruir esse caminho ao selecionar, analisar e rearranjar o material histórico empírico. Assim, abandonam-se pretensões *antiquarialis*, biográficas ou empíricas da História da Filosofia. Os dois filósofos mais famosos do período – I. Kant (1724-1804) e G. W. F. Hegel (1770-1831) – também contribuíram à escrita da história da disciplina. Conforme observou Michel Forster, os dois autores foram os mais importantes àquilo que considera um mito “kantiano-hegeliano”, elaborativo daquilo que constituiria o “núcleo oficial” da disciplina no período e além. Quem quer que quisesse escrever a História da Filosofia em uma forma que não fosse apenas eclética, requeria um princípio de ordem³³.

³³ Com a crise do idealismo alemão, tal configuração aplicada ao estudo da História da Filosofia entra em decadência. Nesse período, o desenvolvimento do historicismo ainda mantém uma concepção de história e historicidade, mas procura analisá-la sob um viés mais objetivo, desprovida, sobretudo, do universalismo e mais atenta às fontes, representa, no entanto, não apenas uma concretização de uma concepção geral da história, mas uma compreensão histórica da filosofia como tal. O ponto de vista da filosofia como um sistema arquitetônico aparece depois de Kant, sobretudo, nos sistemas de Fichte (1794), Schelling (1800) e Hegel (1830), mas foi abandonado em meados do século XIX. Na filosofia neokantiana, a noção de que essa disciplina deveria construir sistemas foi considerada controversa, sobretudo, em relação a sua realização (HOLZHEY et. MUDROCH, 2005). “Writing the history of the discipline as a progressive history is [...] the central element of philosophical historiography until well into the second half of the nineteenth century. It is here that we can locate the connection between the scientific discipline of history as practiced by Ranke and Droysen and their shared ideological background. However, while the unity of the whole and the structural coherence of a progressive whole are presupposed, it remained wholly unclear to the method of philosophical historiography how the idea of the whole shows itself in the representation of the relation of the parts. This is by no means a minor issue. In as far as the 19th century historiography is professionalized, becoming philologically accurate with Zeller and contextually aware with Windelband, a heavy emphasis is placed on the depiction of historical relation and coherence. Subsequently, discourse about the unity of the whole degenerates into a mere rhetorical flourish. [...] [...] the developing historicism retains the idea of a completion of history that moves ever forward. However the activity-oriented and didactic impetus of historiography retreats in favour of a striving towards objectivity and impartiality founded on the sources. The general-universal aspect loses its leading significance in this conception of history. The pre-eminent object of such historiography is particular and, in the best case, empirically proven historical data, a focus that leads to almost positivist practices in the middle of the 19th century. [...] freed from the universal-historical claim of the Enlightenment, this tendency to prefer the particular over the general leads to a gradual– and [...] persistently Euro-centric– pluralisation of historiography. A consciousness of its own historicity can be seen within historiography itself and hence an awareness of the relativity of its own statements which up to this

Assim, as reflexões de Kant e Hegel sobre o tema marcam um ponto de inflexão na história e na historiografia da filosofia. Para esses dois filósofos, “Sistematicidade” é identificada, primeiramente, através de sua fonte racional – uma vez que a fonte determina tanto a metodologia da ciência, os seus problemas e os procedimentos, quanto a extensão e a legitimidade de suas práticas. O que vem a ser considerado experiência científica é o modo como essa experiência científica é produzida a partir dessa fonte que é os problemas que tanto Kant e Hegel relacionam à determinação da natureza e às estruturas de racionalidade. Apesar das diferenças fundamentais, tanto para Kant quanto para Hegel, a abordagem filosófica das estruturas de racionalidade deve assumir a forma de um sistema completo de formas e funções fundamentais que, como categorias de entendimento em lógica transcendental e como formas puras do pensar na lógica especulativa, permeiam normativamente todo o esforço bem-sucedido de fazer-se ciência.

Na análise de Kant – à diferença, inclusive, do modo como o próprio Hegel lera a sua herança a historiografia filosófica –, a História da Filosofia é uma totalidade latente governada pela tensão entre a arquetônica inerente à razão e o seu estágio particular de manifestação e todos os sistemas filosóficos expõem, às suas maneiras, o autodesenvolvimento da razão através do qual apreendem o seu esquema organizativo. Desse modo, os verdadeiros elementos integrantes da História da Filosofia são os pensadores que operam através dos interesses essenciais à razão e que fornecem uma articulação intrínseca desses interesses. De maneira geral, então, Kant antecipa a tentativa de Hegel em colocar o princípio da razão dentro de um contexto histórico. Mas Kant aproxima-se de Hegel em uma série de maneiras mais específicas, às vezes sugerindo – de maneira embrionária e desprovida da lógica dialética hegeliana – doutrinas normalmente associadas a Hegel.

Hegel desenvolve os temas kantianos sobre a história de forma a novas dimensões porque superou o dualismo – e, assim, a “antinomia histórica de Kant” (YOVEL, 1980) dentro de uma nova supressão, usando o seu próprio ponto de vista da racionalidade. Nessa visão, o racional é necessariamente mediado pelo seu “outro” (o empírico, o elemento do Ser, etc.) e constitui-se apenas e através desse outro *qua* racional. O racional como racional deve ter existência empírica e ser realizado através dele. Hegel representa um aprofundamento de Kant,

point were explicated with objectivity and universality as the goal. At the end of the 19th century this development moves into the centre of reflective discourses not only in philosophy but also within the framework of historiography itself, which adds a further meta-discourse to the already multi-faceted historiography of the 19th century (HARTUNG, 2015, notas de rodapé suprimidas).

que não aceita a lógica dialética como forma de reconciliar racionalidade e história empírica. Em Hegel, o conhecimento racional não é uma ideia regulativa, tampouco uma hipótese ou um imperativo moral. Trata-se, em vez disso, de uma forma constitutiva sem uma distinção explícita entre ser e dever e em que a História da Filosofia não é uma ciência empírica, mas a forma da filosofia pura auto-reflexiva – a filosofia da filosofia.

Como em Hegel, para Kant, a História da Filosofia não deve ser desenvolvida através de uma ordem temporal empírica, mas expor o sentido e o significado da contribuição de uma certa ideia filosófica de acordo com a Razão. Kant expõe que há, além da história narrativa usual de filosofia, uma “história filosófica da filosofia”, isto é, uma História da Filosofia que não tem forma apenas empírica, mas forma racional. Essa concepção basear-se-ia no fato de que a filosofia, na sequência determinada de seu desenvolvimento histórico, mostra um desenvolvimento gradual da razão humana, algo que não poderia ser constatado de maneira empírica. Neste sentido, uma historiografia filosófica que reivindique ser um ramo da filosofia não pode limitar-se a apenas reproduzir datas e materiais em sua ordem natural, mas também, e sobretudo, conceituar o seu objeto de estudo a partir da natureza da razão humana como uma arqueologia filosófica.

Já na análise de Kant, antes, inclusive, de Hegel, a História da Filosofia é vista como uma totalidade latente governada pela tensão entre a arquitetônica inerente à razão e o seu estágio particular de manifestação e todos os sistemas filosóficos expõem, às suas maneiras, o autodesenvolvimento da razão através do qual apreendem o seu esquema organizativo e os verdadeiros elementos integrantes da História da Filosofia são os pensadores que operam através dos interesses essenciais à razão e que fornecem uma articulação intrínseca desses interesses. Uma vez que todos os sistemas filosóficos genuínos estão relacionados através de seus princípios unificadores a um sistema de finalidades da razão, não é o caso apenas que cada sistema está, em-si, arquitetonicamente organizado, mas os sistemas estão unificados como elementos de uma totalidade arquitetônica e organicamente ordenada. O sistema de filosofia e a História da Filosofia teriam a mesma forma inerente, mas, enquanto o primeiro expressa essa forma em sua necessidade pura, a História da Filosofia deve expressar-se em um conjunto de elementos contingentes e necessários.

À diferença de Hegel, o arcabouço desenvolvido por Kant, porém, tem uma função regulativa, não constitutiva. Assim, esse arcabouço opera através de funções heurísticas, representando o “agregado” sem forma de fatos empíricos como um “sistema”. Esse adapta-a a

um uso regulador em relação à experiência e a sua utilização gera efeitos positivos sobre a cognição dos objetos de experiência –fato que assegura o objeto pensado em ideias, o esquema ideal seja possível em um determinado grau, isto é, possui alguma validade objetiva, ainda que aproximada e indeterminada. O objeto na ideia pode ser pensado por meio de categorias com essa diferença, que a aplicação de conceitos do entendimento ao esquema da razão não é similar à cognição do próprio objeto, mas apenas uma regra ou princípio da unidade sistemática de todo uso do entendimento. O “esquema”, isto é, a filosofia como o objeto na ideia, como uma entidade puramente ideal, permite ao historiador da filosofia interpretar as várias tentativas de filosofar, isto é, a multiplicidade e a variedade empírica de dados históricos, como se tudo isso fosse o resultado de uma produção intencional à luz de um princípio de razão. O esquema ideal permite ao historiador reunir o plano da sucessão empírica, acidental, de sistemas filosóficos da história, e o plano da racionalidade – embora mantendo-se a distinção entre os dois planos, tal qual a heterogeneidade do empírico e do racional -: sua unidade é conjectural, podendo-se estar em conformidade com ela apenas assintoticamente.

A análise da dimensão constitutiva da tensão entre história e sistematicidade na filosofia, contudo, deve dar-se através da sua concepção como um empreendimento intelectual específico que se desenvolve nomeadamente de uma dentre várias alternativas à recepção de Kant (BEISER, 2015). Nessa leitura, que toma o idealismo alemão como paradigmático do pensamento alemão do séc. XIX, ele caracterizar-se-ia pela transformação do idealismo transcendental de Kant no idealismo “subjetivo” de Fichte, no idealismo “objetivo” de Schelling ou no idealismo “absoluto” de G. W. F. Hegel. Nesse sentido, se ler-se Kant a partir de Hegel, ter-se-á que o pensador de Königsberg não tem uma teoria coerente da dualidade do empírico e do *a priori* e, para a esquematização dessas duas. Isto é, Kant não tem uma lógica dialética que torne esses dois polos momentos de um todo em desenvolvimento. A sua teoria do desenvolvimento é apenas declarada, não substanciada, por uma dinâmica lógica adequada. Por isso, Kant não pode, em última análise, abordar a importância do tempo como um meio ao desenvolvimento da razão. Tudo que ele pode demonstrar é que todos os sistemas históricos são movimentos latentes de uma totalidade, mas ele não pode mostrar a sequência temporal de sua principal importância – o que ele faz apenas com referência à religião, não à filosofia, que aparece apenas como mera asserção. Finalmente, para Kant, a história anterior da filosofia não desempenha papel na indicação do sistema final e o sistema da razão é justificado através de

meios apriorísticos, enquanto o processo através do qual emergira pode ser explicar a sua necessidade cultural, ainda que não explique a sua verdade inerente.

Por outro lado, lendo-se Hegel a partir de lentes kantianas, conforme toda uma tradição de filosofia alemã no século XIX, Reinhold e os primeiros idealistas tenderam a procurar reduzir os princípios da filosofia transcendental a um único princípio e esse pretense passo adiante levou-os a tomar mais uma vez o procedimento intuitivo e axiomático da matemática como um modelo para a filosofia (MICHELI, 2015). Isso foi acompanhado, outrossim, por uma tendência crescente a sublinhar o paralelo entre a razão e a história em detrimento da distinção entre os dois níveis – uma que, para Kant, era, ressalta-se, essencial. Esses pensadores desenvolveram a convicção de serem capazes de deduzir toda a História da Filosofia, construí-la, inclusive, *a priori* – daí, sim, de maneira independente dos dados empíricos e da própria cronologia –, a partir da natureza da razão, como a sua projeção no tempo. Esses desenvolvimentos, embora de alguma forma provenientes de tensões internas ao sistema de Kant, não pertencem a Kant. Assim, ao concebê-la com um sentido estritamente regulativo e a partir de uma concepção mecanicista de natureza, a tradição de autores como Fries, Herbart e Beneke, por exemplo, rejeitou qualquer modalidade constitutiva de teleologia. Na tradição “racionalista-especulativa” (BEISER, 2015), em contrapartida, principalmente nos movimentos de Schelling e Hegel em direção, respectivamente, ao idealismo objetivo ou absoluto de acordo com o qual toda a realidade manifesta ideias e é governada por propósitos. Neste sentido, um aspecto crucial dessa metafísica é a tentativa de transcender a estrutura estatuto da teleologia de Kant e fornecer-lhe um estatuto constitutivo que assumisse que a natureza e a história são governadas por finalidades.

Como pensar a relação entre o sistema da filosofia e a sua história? Que elementos do “mito kantiano-hegeliano” ainda podem servir de aporte para essa resposta? Sob essa tradição como chave à leitura, o problema tornara-se não mais admitir o núcleo racional da história, mas lhe fornecer um fundamento sistemático, o que demandaria outra abordagem acerca da própria natureza e do estatuto da racionalidade. Neste sentido, o estudo das reconfigurações metodológicas da historiografia filosófica tem uma história própria na medida em que é possível identificar a sua emergência como disciplina independente entre os séculos XVII e XVIII, tal como traçar o desenvolvimento de alguns métodos empregados pelos historiadores da Filosofia

nos séculos subsequentes. Posto que fornecem uma apresentação historicamente informada do cânone filosófico, essas obras normalmente desempenharam o papel de fonte secundária. A sua relevância e atualidade nas últimas décadas, porém, aumentaram à medida em que a historiografia filosófica, especialmente aquela do século XIX, e seus aspectos metodológicos foram explorados em diversos trabalhos, recebendo atenção também como fonte primária à própria filosofia. Deve ser destacado, ademais, que, ainda que não esteja dentro do escopo do presente projeto, o estudo das tensões e da possível transversalidade entre os eixos temáticos da “História” e da “Cientificidade”, ou “Sistematicidade”, têm reaparecido mais recentemente como objeto de diversos autores ligados à filosofia da ciência pós-kuhniiana, como Imre Lakatos (1970) e Larry Laudan (1977), o que talvez prove que toda história – inclusive a história da História da Filosofia – é contemporânea.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADICKES, E. Lose Blätter aus Kants Nachlass. **Kant-Studien**, v. 1, n. 1-3, p. 232-263, 1897.
- ALBRECHT, M. Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff? **Studia Leibnitiana**, v. 14, n. 1, p. 1-24, 1982.
- ALLISON, P. H. E. **The Kant - Eberhard Controversy**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973.
- ANGEHRN, E.; BAERTSCHI, B. Philosophie und Philosophiegeschichte. **La Philosophie et son Histoire**, Bern: Verlag P. Haupt, 2002.
- ANTILA, M. A Constructivist Approach to the Historiography of Philosophy. **Procedia - Social and Behavioral Sciences**, v. 71, 2003, p. 36-44.
- ARNOLDT, E. Kant's Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur im Umriss dargestellt. **Altpreußische Monatsschrift**, v. XVIII, 1881.
- BAKHURST, D. Evert van der Zweerde, Soviet Historiography of Philosophy. **Studies in East European Thought**, v. 51, n. 1, p. 79-83, mar. 1999.
- BARATA-MOURA, J. History of Philosophy, Philosophy of History, and Ontology in Hegel's Thought. **Nature, Society and Thought**, v. 9, p. 297-309, 1996.
- BAUER, G. **Geschichtlichkeit Wege Und Irrwege Eines Begriffs**. Berlin and New York: De Gruyter, 1963.
- BAUR, M.; DAHLSTROM, D. O. **The Emergence of German Idealism**. Washington D.C.: CUA Press, 1999.
- BECK, L. W. Introduction and Bibliography. **The Monist**, v. 53, n. 4, p. 523-531, 1969.
- BEIERWALTES, W. **Platonismus und Idealismus**. Vittorio Klostermann, 2004.
- BEISER, F. C. **The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- _____. **Two Traditions of Idealism**. In: HARTUNG, G.; PLUDER, V. (Eds.). **From Hegel to Windelband: historiography of philosophy in 19th century**. New Studies in the History and Historiography of Philosophy. Berlin: De Gruyter, 2015.
- _____. Hegel's Historicism. In: BEISER, F. C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 270-300.
- DI BELLA, S. **La storia della filosofia nell'aetas kantiana: teorie e discussioni**. Napoli: Liguori, 2008.
- BENCIVENGA, E. Kant's Revolutionary Reconstruction of the History of Philosophy. In: PARRINI, P. (Ed.). **Kant and Contemporary Epistemology**. Dordrecht: Springer Netherlands, 1994. p. 349-360.
- BERNASCONI, R. With What Must the History of Philosophy Begin? Hegel's Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy. In: DUQUETTE, D. A. (Ed.).

Hegel's History of philosophy: New interpretations. SUNY series in Hegelian studies. Albany and N.Y: State University of New York Press, 2003.

_____. With what must the philosophy of world history begin? *On the racial basis of Hegel's eurocentrism.* **Nineteenth-Century Contexts**, v. 22, n. 2, p. 171–201, jan. 2000.

BERNER, C.; CAPELLÈRES, F. (Eds.). **Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine: 1804-2004.** Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du septentrion, 2007.

BERTHOLD-BOND, D. Hegel's eschatological vision: does history have a future? **History and Theory**, v. 27, 1988.

BODEI, R. Die "Metaphysik der Zeit" in Hegels Geschichte der Philosophie. In: HENRICH, D.; HORSTMANN, R. P. (Eds.). **Hegels Logik der Philosophie.** Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. p. 79–99.

BONDELLI, M. The History of Philosophy as Progress towards a System of Reason. In: HARTUNG, G.; PLUDER, V. (Eds.). **From Hegel to Windelband: historiography of philosophy in 19th century.** New Studies in the History and Historiography of Philosophy. Berlin: De Gruyter, 2015.

BOURGEOIS, B. L'histoire de la raison selon Kant. **Revue de Théologie et Philosophie**, XV, 1983, pp. 165–174.

BOUTON, C. L'histoire dont les événements sont des pensées: Hegel et l'histoire de la philosophie. In: **Revue philosophique de Louvain** 98 (2000), pp. 294–317.

BRAUN, L. **Histoire de l'histoire de la philosophie.** Paris: Ophrys, 1973.

BRUNNER, O. Geschichtliche Grundbegriffe. In: KOSELLECK, R.; CONZE, W. (Eds.). **Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.** Stuttgart: Klett-Cotta, 1975. v. 2p. 593–717.

BUBNER, R. Hegel and the End of History. **Hegel Bulletin**, v. 12, n. 1-2, p. 15–23, 1991.

CAPONIGRI, R. The Pilgrimage of Truth Through Time: The Conception of the History of Philosophy in G. W. F. Hegel In: MALLEY, O. *et al* (Eds.). **Hegel and the History of Philosophy**, Hague: Martinus Nijhoff, 1974, pp. 1–20.

CATANA, L. **The historiographical concept system of philosophy:** its origin, nature, influence, and legitimacy. Leiden; Boston: Brill, 2008.

CAYGILL, H. **A Kant dictionary.** Malden, MA: Blackwell Pub, 1995.

CHIEREGHIN, F. Analogie di struttura fra la metodologia della storiografia filosofica di Platone e di Kant. In: **Scritti in onore di Carlo Diano**, Bologna: Pàtron, 1975, pp. 63–75.

COOPER, B. **The End of History:** An Essay on Modern Hegelianism. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

DELBOS, V. Les Conceptions de L'Histoire de la Philosophie. **Revue de Métaphysique et de Morale**, v. 24, n. 2, p. 135–147, 1917.

DUQUETTE, D. A. **Hegel's History of philosophy: New interpretations.** Albany and N.Y: State University of New York Press, 2003.

DÜSING, K. Die Bedeutung des Antiken Skeptizismus Für Hegels Kritik der Sinnlichen Gewißheit. **Hegel-Studien**, v. 8, p. 119-130, 1973.

DÜSING, K. Hegel Und Die Geschichte der Philosophie. Ontologie Und Dialektik in Antike Und Neuzeit. **Tijdschrift Voor Filosofie**, v. 48, n. 1, p. 135-136, 1986.

EHRHARDT, W. E. **Philosophiegeschichte Und Geschichtlicher Skeptizismus Untersuchungen Zur Frage: Wie Ist Philosophiegeschichte Möglich?** Bern; Munich: Francke, 1967.

FELDMANN, E. **Die Geschichte der Philosophie in Kants Vorlesungen Philosophisches Jahrbuch**, XLIX, 1936, pp. 167-198.

FORSTER, M. N. **Hegel and skepticism.** Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989.

_____. **Kant and skepticism.** Princeton: Princeton University Press, 2008. FORSTER, M. N. The History of Philosophy. In: Allen W. Wood *et al.* (Eds.), **The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790 - 1870)**, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 866 - 904.

FUKUYAMA, F. **The end of history and the last man.** New York: Free Press, 2006.

_____. The End of History? **The National Interest**, n. 16, p. 3-18, 1989.

GARIN, E. **Storia della filosofia.** Roma; Firenze: Edizioni di storia e letteratura; Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, 2011.

GAVA, G. Kant's Definition of Science in the Architectonic of Pure Reason and the Essential Ends of Reason. **Kant-Studien**, v. 105, n. 3, 2014.

GELDSETZER, L. **Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert: zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung.** Meisenheim am Glan: A. Hain, 1968.

GIANNETTO, G. **Kant e l'interpretazione,** Naples, 1978.

_____. **Kant e la storia empirica in Scritti in onore di Nicola Petruzzellis.** Naples, 1981, pp. 161-185.

GIORDANETTI, P. Ciò che l'autore non sa. Kant e la storia della filosofia **Riv. di storia della filosofia**, LIV, 1999, pp. 611-626.

GIVONE, S. **La storia della filosofia secondo Kant,** Milan, 1972.

GRACIA, J. J. E. **Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography.** Albany: SUNY Press, 1992.

GRANDJEAN, A. Kant historien de la métaphysique: Un progrès sans histoire. In: ROHDEN, V. *et al.* (eds.). **Recht und Frieden in der Philosophie Kants Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses.** Berlin; New York: W. De Gruyter, 2008.

GUÉROULT, M. **Histoire de l'Histoire de la Philosophie**: En Allemagne de Leibniz a nos jours. Paris: Aubier, 1988.

_____. The history of philosophy as a philosophical problem. **The Monist**, v. 53, n. 4, p. 563–587, 1969.

GUYER, P. Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity. **Noûs**, v. 24, n. 1, p. 17–43, 1990.

HARTUNG, G. Philosophical Historiography in the 19th Century: A Provisional Typology. In: HARTUNG, G.; PLUDER, V. (Eds.). **From Hegel to Windelband: historiography of philosophy in 19th century**. New Studies in the History and Historiography of Philosophy. Berlin: De Gruyter, 2015.

HARTUNG, G.; PLUDER, V. (Eds.). **From Hegel to Windelband: historiography of philosophy in 19th century**. New Studies in the History and Historiography of Philosophy. Berlin: De Gruyter, 2015.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica (Excertos)**. Tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I - A ciência da lógica**. Tradução Paulo Meneses. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005a.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Filosofia da história**. Tradução Maria Rodrigues; Hans Harden. Brasília: Ed. UnB, 1996.

_____. **Introdução à História da Filosofia**. Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

_____. **Lectures on the history of philosophy: the lectures of 1825-1826**. Tradução de Robert Brown. Berkeley: University of California Press, 1990.

_____. **Lectures on the history of philosophy (Introduction by Frederick Beiser)**. Tradução de Elizabeth Haldane. Lincoln: University of Nebraska Press, 1994.

_____. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. Tradução P. Garniron; W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1994.

HOLLAND, A.J. (Ed.). **Philosophy, Its History and Historiography**. Dordrecht: Reidel, 1985.

HOLZHEY, H.; MUDROCH, V. **Historical dictionary of Kant and Kantianism**. Lanham: Scarecrow Press, 2005.

HORSTMANN, R.-P. **Die Grenzen der Vernunft: eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus**. Frankfurt am Main: A. Hain, 1991.

HÖSLE, V. Is There Progress in the History of Philosophy? In: DUQUETTE, D. A. (Ed.). **Hegel's History of Philosophy: New Interpretations**. New York: SUNY Press, 2012. p. 185–204.

_____. **Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon.** Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1984.

HOULGATE, S. **Freedom, truth and history: An introduction to Hegel's philosophy.** London: Routledge, 1991.

INGLIS, J. Philosophical Autonomy and the Historiography of Medieval Philosophy. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 5, n. 1, p. 21-53, 1 mar. 1997.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel.** Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KAEHLER, K. E. Kant und Hegel zur Bestimmung einer philosophischen Geschichte der Philosophie. **Studia Leibnitiana**, v. 14, n. 1, p. 25-47, 1982.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura.** Tradução Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Manual dos cursos de Lógica Geral.** Tradução Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

_____. **Natural Science.** Tradução Eric Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. **Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Apresentar-se como Ciência.** Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. **Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida.** Tradução Peter Fenves. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

_____. **Theoretical Philosophy after 1781.** Tradução Gary Hatfield; Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

KIM, Y. K. Hegel's Criticism of Chinese Philosophy. **Philosophy East and West**, v. 28, n. 2, p. 173-180, 1978.

KÖHLER, D. Hegels Vorlesungen Über Die Geschichte der Philosophie. Anmerkungen Zur Editionsproblematik. **Hegel-Studien**, v. 33, 1998, pp. 53-83.

KOJÈVE, A. **Introduction to the Reading of Hegel.** Ithaca: Cornell University Press, 1980.

_____. **Kant.** Paris: Gallimard, 1973.

KOLMER, P. Philosophiegeschichte als philosophisches Problem. **Kritische Überlegungen namentlich zu Kant und Hegel.** Freiburg; Munich, 1998, pp. 245-378;

KUEHN, M. **Kant: A biography.** New York: Cambridge University Press, 2001.

LÆRKE, M.; SMITH, J. E. H.; SCHLIESSER, E. (eds.). **Philosophy and its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy.** Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.

LAKATOS, I. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: LAKATOS, I; MUSGRAVE, A. (eds.). **Criticism and the Growth of Knowledge.** Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

LARA, E. A Leitura Hegeliana de Spinoza nos Cursos Sobre História da Filosofia. **Revista Opinião Filosófica**, v. 05, n. 2, p. 160-171, 2014.

_____. A Crítica de Hegel a Spinoza a Leibniz na Observação na Lógica da Essência e nos Cursos sobre História da Filosofia: Filosofia e Interdisciplinaridade. **Revista Opinião Filosófica**, v. 6, n. 1, p. 77-103, 2015.

LAUDAN, L. **Progress and its Problems**. Berkeley: University of California Press, 1977.

LAUER, Q. (org.). **Hegel's Idea of Philosophy: With a New Translation of Hegel's Introduction to the History of Philosophy**. Fordham: Fordham University Press, 1983.

LAURENTIIS, Allegra de. Metaphysical Foundations of the History of Philosophy: Hegel's 1820 Introduction to the Lectures on the History of Philosophy. **The Review of Metaphysics**, v. 59, n. 1, p. 3-31, 2005.

LEHMANN, G. System und Geschichte in Kants Philosophie. In: **Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants**. Berlin: De Gruyter, 1969. p. 152-170.

LÜBBE, H. Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie in **Einsichten**. **Festschrift für Gerhard Grüger zum 60. Geburtstag** (Frankfurt a.M. 1962), pp. 204-229.

MAGEE, G. A. **The Hegel dictionary**. London; New York: Continuum, 2010.

MALABOU, C. **The future of Hegel: Plasticity, Temporality, And Dialectic**. New York: Routledge, 2005.

MANCHESTER, P. Kant's Conception of Architectonic in its Historical Context. **Journal of the History of Philosophy**, v. 41, n. 2, p. 187-207, 2003.

MANSFELD, J. **Studies in the Historiography of Greek Philosophy**. Assen: van Gorcum, 1990.

MARCUCCI, S. Aspetti epistemologici e teoretici della deduzione trascendentale delle idee in Kant. **Physis**, v. 27, n. 1-2, p. 127-156, 1985.

MARCUSE, H. **Hegel's Ontology and the Theory of Historicity**. Tradução Seyla Benhabib. Cambridge: MIT Press, 1987.

MARGOLIS, J. **The Flux of History and the Flux of Science**. Berkeley: University of California Press, 1993.

MARKIS, D. Kants Philosophie der Philosophiegeschichte. In: FUNKE, G. (Ed.). **Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses**, Akten I, 2. Bonn, 1982, pp. 821-832.

MENZER, P. **Kants Lehre von der Entwicklungin Natur und Geschichte**. Berlin: Georg Olms Verlag, 1911.

MICHALSKI, M. **Der Gang des deutschen Denkens: Versuche und Programme nationaler Philosophiegeschichtsschreibung von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

MICHELI, G, *et. al.*. Kantianism and the Historiography of Philosophy. In: SANTINELLO, G.; PIAIA, G. (Eds.). **Models of the history of philosophy**. Vol. 3: The second Enlightenment and the Kantian age. Dordrecht: Springer, 2015, pp. 769-963.

MICHELI, G. **Kant storico della filosofia**, Padua: Antenore, 1980.

_____. Philosophy and Historiography: The Kantian Turning-Point. In: SANTINELLO, G.; PIAIA, G. (Eds.). **Models of the history of philosophy**. Vol. 3: The second Enlightenment and the Kantian age. Dordrecht: Springer, 2015, pp. 695-768.

MUGLIONI, J.M. La philosophie critique comme philosophie de l'histoire de la philosophie **Revue de Métaphysique et de Morale**, LXXXV. 1980, pp. 370–386.

NUYEN, A. T. On Interpreting Kant's Architectonic in Terms of the Hermeneutical Model. **Kant-Studien**, v. 84, n. 2, p. 154–166, 2009.

NUZZO, A. Science, History and Philosophy in Kant and Hegel. In: ROCKMORE, Tom (org.). **History, Historicity and Science**. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate Pub Co, 2006, p. 77–94.

_____. Hegel's Method for a History of Philosophy: The Berlin Introductions to the Lectures on the History of Philosophy (1819-1831). In: DUQUETTE, D. A. (Ed.). **Hegel's History of philosophy: New interpretations**. SUNY series in Hegelian studies. Albany and N.Y: State University of New York Press, 2003.

_____. Storia della filosofia tra logica ed eticità: considerazioni sul ruolo e la collocazione sistematica della idea' di filosofia in Hegel. In: **Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici** 11, (1989/1990), pp. 259–301.

O'MALLEY, J. J.; ALGOZIN, K. W.; WEISS, F. G. **Hegel and the History of Philosophy: Proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference**. Hague: Springer Science & Business Media, 2012.

PARK, P. K. J. **Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830**. New York: SUNY Press, 2013.

PASSMORE, J. The Idea of a History of Philosophy. **History and Theory**, v. 5, p. 1–32, 1965.

PLUDER, V. The End of the Story, the End of History. In: HARTUNG, G.; PLUDER, V. (eds.). **From Hegel to Windelband: historiography of philosophy in 19th century**. New Studies in the History and Historiography of Philosophy. Berlin: De Gruyter, 2015.

POPKIN, R. P. Philosophy and the History of Philosophy. **Journal of philosophy**, v. 82, p. 625–632, 1985.

PRA, M. *et al.* **La Storiografia Filosofica e la sua Storia**. Padova: Antenore, 1982.

RÉE, J. The End of Metaphysics: Philosophy's Supreme Fiction? In: HOLLAND, A. J. (Ed.). **Philosophy, its History and Historiography**. Dordrecht: Springer, 1985. p. 3–26.

REE, J; AYERS, M. **Philosophy and Its Past**. Brighton: Harvester, 1978.

RENTHE-FINK, L. von. **Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York**, Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1964.

- ROCKMORE, T. Hegel's Circular Epistemology. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 22, n. 1, p. 92-95, 1987.
- RORTY, A.; SCHMIDT, J. (Eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan aim: A Critical Guide*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009.
- RORTY, R. *et al.* (eds). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1984.
- ROTH, M. S. A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History. *History and Theory*, v. 24, n. 3, p. 293, out. 1985.
- SAMSON, A. *Kants kennis der Grieksche filosofie*. Alphen aan den Rijn, 1927.
- SANTINELLO, G. Kant e Tennemann: considerazioni sulla storia della filosofia. In: *Metafisica e critica in Kant*. Bologna: Pátron, 1965, pp. 317-333.
- SANTINELLO, G.; PIAIA, G (Eds.). *Models of the History of Philosophy: Volume II: From Cartesian Age to Brucker*. Dordrecht: Springer, 2010.
- _____. *Models of the history of philosophy*. Vol. 3: The second Enlightenment and the Kantian age. Dordrecht: Springer, 2015.
- SANTOZKI, U. *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: Eine Analyse der drei Kritiken*. Berlin: de Gruyter, 2006.
- SCHNEEWIND, J. B. (Ed.). *Teaching New Histories of Philosophy*. In: *Teaching New Histories of Philosophy*. Princeton, NJ: University Center for Human Values, Princeton University, 4 abr. 2003.
- SCHNEIDER, U. J. Die Vergangenheit des Geistes: Eine Archäologie der Philosophiegeschichte. *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, v. 189, n. 3, p. 414-416, 1990.
- SCHROPFER, H. *Philosophiehistorisches Denken und seine Historiographie im bergang von der deutschen Aufklärung zur klassischen deutschen Philosophie*. Jena: Universitäts Verlag, 1987.
- SCHUBACK, M. S. C.; RUIN, H. (Eds.). *The Past's Present: Essays on the Historicity of Philosophical Thinking*. Huddinge: Södertörns Högskola, 2005.
- SCHUBARTH, K. E. *Ueber Philosophie überhaupt, und Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere: Ein Beitrag zur Beurtheilung der letztern*. Berlin: In der Enslin'schen Buchhandlung, 1829.
- SEIDENGART, J. Kant et le problème de la constitution d'une histoire de la raison d'un point de vue transcendantal. In: BERNER, C.; CAPELLÈRES, F. (Eds.). *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine: 1804-2004*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du septentrion, 2007.
- SGARBI, M. *La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logicaaristotelica*. Hildesheim, 2011.

- STAEHLER, T. The Historicity of Philosophy and the Role of Skepticism. In: DUQUETTE, D. A. (Ed.). **Hegel's History of philosophy: New interpretations**. SUNY series in Hegelian studies. Albany and N.Y: State University of New York Press, 2003.
- STEWART, J. (Ed.). **The Hegel myths and legends**. Evanston: Northwestern University Press, 1996.
- THORPE, L. **The Kant dictionary**. New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- TONELLI, G.; CHANDLER, D. H. **Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic: a commentary on its history**. Hildesheim; New York: G. Olms, 1994.
- ULRICH, C. Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels Phänomenologie des Geistes In.: FULDA, H. F.; HORSTMANN, R. P. **Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, pp. 117-134.
- VEILLARD-BARON, J. **Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)**. Paris: Editions Beauchesne, 1979.
- WALSH, W. H. Hegel on the History of Philosophy. **History and Theory**, 1965, pp. 67-82.
- WESTPHAL, K. R. Hegel, Harris, and Sextus Empiricus: **Owl of Minerva**, v. 31, n. 2, p. 155-172, 2000.
- _____. **Hegel, Freedom, and Modernity**. New York: SUNY Press, 1992.
- WEYAND, K. Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 25, n. 3, p. 448, mar. 1965.
- WILLIAMS, R. R. Hegel and Skepticism. **The Owl of Minerva**, v. 24, p. 71-82, Fall 1992.
- WOHLFART, J. A. **Sistema hegeliano como uma filosofia da história**. Tese de Doutorado—Porto Alegre: PUCRS, 2008.
- WOLTERS, G. **Basis und Deduktion: Studien zur Entstehung und Bedeutung der Theorie der Axiomatischen Methode bei J. H. Lambert (1728-1777)**. Berlin; New York: De Gruyter, 1980.
- WUNDT, M. **Kant Als Metaphysiker Ein Beitrag Zur Geschichte der Deutschen Philosophie Im 18. Jahrhundert**. Stuttgart: F. Enke, 1924.
- YOVEL, Y. **Kant and the Philosophy of History**. Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- ZOCHER, R. Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, v. 12, n. 1, p. 43-58, 1958.