



Enciclopédia das Ciências Filosóficas *200 anos*

Ricardo Pereira Tassinari | Agemir Bavaresco | Marcelo Marconato Magalhães
(Orgs.)



O Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira (SHB) é um evento que ocorre a cada dois anos com a finalidade de promover o intercâmbio científico-filosófico sobre estudos e pesquisas relativas à filosofia de G. W. F. Hegel desenvolvidos no Brasil e internacionalmente. G. W. F. Hegel é um dos pensadores mais reconhecidos na história da filosofia contemporânea. Sua obra suscita, desde sua publicação, diversas questões quanto à intenção e alcance especulativo do sistema hegeliano, que justificam não apenas seu estudo contínuo, como também um esforço sempre renovado de reinterpretar sua filosofia à luz dos novos contextos históricos e filosóficos. Em 2017, comemorou-se 200 anos da 1ª edição da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio. Nessa obra, Hegel expõe um dos últimos, senão último, grande sistema da história da filosofia, capaz de conciliar um pensamento lógico-dialético-especulativo consciente de si próprio com a natureza e o espírito, em especial, com o conhecimento, a liberdade, a história, a ética, o direito, a estética, a religião, a filosofia e a sua história. Para marcar esta data a SHB organizou o IX Congresso Internacional, realizado na Universidade Estadual Paulista UNESP/Marília, com a colaboração do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo (GHIE) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, de 08 a 10 de novembro de 2017.



SOCIEDADE HEGELBRASILEIRA
Fundada em setembro de 2001, em Porto Alegre – Registrada em agosto de 2002, em Recife



**Enciclopédia das
Ciências Filosóficas
200 anos**



Série *Comité Editorial da*
Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgaro**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Enciclopédia das Ciências Filosóficas

200 anos

Organizadores:

Ricardo Pereira Tassinari

Agemir Bavaresco

Marcelo Marconato Magalhães

ϕ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Fontella Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade — 94

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir; MAGALHÃES, Marcelo Marconato; (Orgs.)

Enciclopédia das ciências filosóficas: 200 anos [recurso eletrônico] / Ricardo Pereira Tassinari; Agemir Bavaresco; Marcelo Marconato Magalhães (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

440 p.

ISBN - 978-85-5696-358-1

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia, 2. Hegel, 3. Enciclopédia; 4. Interpretação; 5. 200 anos; I. Título. II. Série

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação	11
Os Organizadores	

Conferências

1	29
Silogismo e a crítica da economia política	
Agemir Bavaresco; Eduardo Garcia Lara	
2	49
A concepção hegeliana de filosofia na introdução à Enciclopédia	
Christian Iber	
3	67
Natureza, Consciência e Espírito: A Ideia da Filosofia e o Lugar do Espírito na <i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas</i> de Hegel	
Diogo Ferrer	
4	93
Em que sentido, para Hegel, a filosofia é verdadeira?	
Gilles Marmasse	
5	113
Juízos de exatidão (<i>Richtigkeit</i>) e julgamento do conceito na história	
Inácio Helfer	
6	137
Normatividade e “segunda natureza”: sobre o conceito hegeliano de espírito na <i>Enciclopédia</i>	
Erick Lima	

7	157
Os três silogismos da filosofia como conclusão metateórica da <i>Enciclopédia</i>	
Federico Orsini	
8	179
A “perda da eticidade” dentre as determinações da “Sociedade Civil” nas três edições da <i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas</i> de Hegel	
José Pinheiro Pertille	
9	195
Hegel e a formação em ciclos, entre o lógico e o historial <i>A enciclopédia filosófica moderna e a sua contração pós-moderna</i>	
Manuel Moreira da Silva	
10	215
A Moral da Pobreza é a Política ou Por que Hegel não apresenta Soluções para a Pobreza no Estado?	
Pedro Geraldo Aparecido Novelli	
11	237
Ser (Neo)Hegelianismo Hoje: O Espírito Enciclopédico	
Ricardo Pereira Tassinari	
12	259
La filosofía del espíritu en la <i>Enciclopedia de las ciencias filosóficas</i> (1817) de Hegel	
Soledad Escalante Beltrán	
 Comunicações 	
13	279
Hegelianismo, Platonismo e Neohegelianismo	
André Cressoni	
14	301
A administração da justiça na <i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio</i> de Hegel	
Cristiane Moreira de Lima	
15	315
A Filosofia do Direito de Hegel enquanto momento da Filosofia do Espírito	
Daniel Carreiro Miranda	

16.....	329
Guerra e paz em Hegel	
Carlos Eduardo N. Facirolli; Marcelo de Marchi Mazzoni	
17.....	347
No epicentro do choque de civilizações: Entre a negação pelo Estado e a negação do Estado	
Hugo R. Henriques; João B. Miguel; João Victor B. Matias	
18	361
A dialética entre finito e infinito	
Júlio César Rodrigues da Costa	
19.....	377
A Verdade Especulativa e a História do Sujeito Absoluto em Hegel	
Marcelo Marconato Magalhães	
20.....	397
A gênese do conceito de direito na Filosofia do Espírito Subjetivo da <i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas</i>	
Patrícia Riffel de Almeida	
21.....	415
No princípio era o <i>Logos</i>, e o <i>Logos</i> estava com Deus, e o <i>Logos</i> era Deus: Estado e religiosidade em Hegel	
Paulo Roberto Cardoso; Hugo R. Henriques; Rodrigo M. A. Miranda	
22	429
Algumas considerações sobre a filosofia de Hegel	
Thiago de Souza Salvio	

Apresentação

O Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira (SHB) é um evento que ocorre a cada dois anos com a finalidade de promover o intercâmbio científico-filosófico sobre estudos e pesquisas relativas à filosofia de G. W. F. Hegel desenvolvidos no Brasil e internacionalmente.

G. W. F. Hegel é um dos pensadores mais reconhecidos na história da filosofia contemporânea. Sua obra suscita, desde sua publicação, diversas questões quanto à intenção e alcance especulativo do sistema hegeliano, que justificam não apenas seu estudo contínuo, como também um esforço sempre renovado de reinterpretar sua filosofia à luz dos novos contextos históricos e filosóficos.

Em 2017, comemorou-se 200 anos da 1ª edição da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Nessa obra, Hegel expõe um dos últimos, senão último, grande sistema da história da filosofia, capaz de conciliar um pensamento lógico-dialético-especulativo consciente de si próprio com a natureza e o espírito, em especial, com o conhecimento, a liberdade, a história, a ética, o direito, a estética, a religião, a filosofia e a sua história. Para marcar esta data a SHB organizou o IX Congresso Internacional, realizado na Universidade Estadual Paulista UNESP/Marília, com a colaboração do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo (GHIE) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, de 08 a 10 de novembro de 2017.

Apresentamos abaixo um resumo das conferências, palestras e comunicações proferidas por ocasião deste evento:

Agemir Bavaresco (PUCRS) e Eduardo Lara (PUCRS), em *Silogismo e a crítica da economia política*, escrevem: "Os empreendimentos intelectuais de Hegel e Marx continuam relevantes para um exame do mundo contemporâneo. Ambos os autores analisaram, ainda que a partir de diferentes abordagens, elementos importantes das sociedades capitalistas modernas. Traçar as conexões precisas entre os dois pensadores, no entanto, ainda é um desafio – muito embora atualmente seja claro que essas relações não são de idealismo *versus* materialismo, mas, que envolvem, precisamente, a superação desse dualismo, conforme mostraram as tradições do Marxismo Ocidental e da Teoria Crítica. Em sua versão anglófona, essas investigações cresceram e se expandiram em diferentes tendências, entre essas, notadamente, a *Nova Dialética*. Este artigo tem como objetivo analisar a teoria hegeliana do silogismo como chave para a leitura de *O Capital* de Marx, tal como proposto por Tony Smith. Para isso, o artigo procura reconstruir a interpretação que Smith oferece da teoria hegeliana do silogismo e suas aplicações para a *Filosofia do Direito* de Hegel, bem como para *O Capital* de Marx. De acordo com Smith, *O Capital*, a apresentação das articulações dialéticas das categorias da economia política no modo de produção capitalista como ordem social específica, deriva sua capacidade crítica e sua coerência científica precisamente do recurso à teoria do silogismo hegeliana – que permite a Marx analisar os processos do mundo social como entidades orgânicas constituídas pela articulação de momentos de universalidade, particularidade e individualidade. O resultado é uma investigação que busca aproximar a Lógica de Hegel a *O Capital*".

Christian Iber (Universidade Livre de Berlim), em *A concepção hegeliana de filosofia na introdução à Enciclopédia*, escreve: "O artigo, que discute o conceito e a tarefa da filosofia na introdução de Hegel à *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§§ 1-18), que está dividida em quatro momentos: a primeira parte esboça o específico do pensar filosófico na sua diferença em relação às formas habituais do pensar e de outras atividades mentais do

ser humano, tais como sentimento, intuição e representação. Filosofia é refletir sobre o pensar (§§ 1-9). Num segundo momento é delineada a crítica de Hegel à epistemologia crítica de Kant e a concepção de Hegel da dissolução da contradição do pensar por meio do pensar. A filosofia de Hegel é conhecimento da verdade, uma verdade, a qual também a religião tem em mente. A concordância do pensamento e da efetividade alveja a reconciliação da razão com a efetividade (§§ 10-11). Na terceira parte tematiza-se a posição da filosofia hegeliana frente às ciências empíricas e à história da filosofia (§§ 12-13) e, por fim, na quarta parte, lança-se um olhar sobre a concepção da filosofia de Hegel como sistema enciclopédico e sobre sua divisão das ciências filosóficas (§§ 14-18). Mostra-se que o conhecimento filosófico da verdade em Hegel é, no mais lídimo sentido do termo, concreto. Ele se desdobra apenas na passagem pelos diversos campos do saber”.

Diogo Ferrer (Universidade de Coimbra), em *Natureza, Consciência e Espírito: A Ideia da Filosofia e o Lugar do Espírito na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, “estuda de que modo se organizam as três grandes articulações da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel, a lógica, como ciência do puro pensamento, a natureza e o espírito. Para tal, expõe o significado da imagem para o espírito humano, por um lado, e da possibilidade de diferenciar níveis de linguagem adequados à compreensão de diferentes fenómenos, por outro. A Enciclopédia de Hegel mostra que se pode diferenciar objetivamente entre linguagens ou categorizações inadequadas, que não são efetivas ou concretas, mas reducionistas ou metafóricas, e adequadas, que correspondem à ordenação dialética da Enciclopédia filosófica. Estas concepções orientam em seguida uma interpretação dos três silogismos da ideia filosófica, nos parágrafos 575-577 da *Enciclopédia*, conduzindo à conclusão de que a Enciclopédia de Hegel é um projeto anti-reducionista pretendendo mostrar, legitimar e hierarquizar diferentes níveis de descrição para diferentes realidades naturais, institucionais, lógicas ou outras”.

Gilles Marmasse (Université de Poitiers), trata *Em que sentido, para Hegel, a filosofia é verdadeira?*, ou seja, “em que medida a sistematicidade é um atributo essencial do pensamento hegeliano? A sistematicidade, com efeito, concentrou boa parte das críticas que são endereçadas ao hegelianismo. Pode-se considerar que esse é seu aspecto mais frágil, do qual se pode eventualmente fazer abstração para reconstruir um hegelianismo “atualizado” e “aceitável?”

Inácio Helfer (UNISINOS) examina em *Juízos de exatidão (Richtigkeit) e julgamento do conceito na história* “a posição de Hegel acerca do dilema de fazer a leitura da história a partir “de um ponto de vista parcial” ou “de uma maneira imparcial”. Sugere-se que Hegel assuma a defesa da primeira alternativa. Seu ponto de vista seria o da sustentação de um julgamento parcial dos acontecimentos e fatos à luz de um critério organizador. Hegel reconheceria a importância do procedimento empírico. Contudo, sustentaria, com ênfase, a narrativa filosófica da história à luz do julgamento do conceito, desacreditando o tipo de julgamento de exatidão (*Richtigkeit*)”.

Erick Lima (UnB), em *Normatividade e “segunda natureza”:* *sobre o conceito hegeliano de espírito na Enciclopédia*, afirma que “em discussões contemporâneas em filosofia teórica e prática, o conceito hegeliano de espírito tem comparecido frequentemente como o ponto de sutura entre uma explicação da estrutura normativa dos conceitos e uma consideração das práticas compartilhadas, que constituem aquilo que tradicionalmente se convencionou chamar de “segunda natureza”. De fato, para Hegel, o resultado do processo de reconhecimento recíproco, enquanto estrutura da intencionalidade compartilhada, é este “*aparecer do substancial*”, o “*vir a ser fenômeno*” do elemento “*espiritual*” no seu ser-aí. Eis por que, na fórmula que designa o “*verdadeiro conceito de consciência-de-si*”, “*o eu que é um nós, e o nós que é eu*”, o qual marca o surgimento fenomenológico do espírito, tratar-se-ia do “*âmbito do normativo, enquanto produzido pelos processos de*

reconhecimento mútuo.”¹ Na linha desta forma de abordagem, Pippin entende o conceito hegeliano de espírito ou de “ordem normativa” como “uma questão “lógica” ou categorial sobre o natural e o normativo ou, tal como Sellars primeiro o formulou, o espaço das causas e o espaço das razões”, de maneira que “exercer a autoridade normativa *em geral* é compreendido enfaticamente como a expressão de intenção no espaço público e social, funcionando como [norma] que autoriza somente se há um contexto social suficientemente harmonioso e dotado de sentido, capaz de responder, de maneira correta, a possíveis desafios apresentados a uma tal autoridade.”² Na presente oportunidade, eu gostaria de começar por elucidar o modo como Hegel, na Introdução da “Filosofia do Espírito” na “Enciclopédia”, através da conexão entre espírito e liberdade, lida com o paradoxo da normatividade, questão herdada da filosofia prática kantiana (1). Em seguida, pretendo mostrar como essa concepção de espírito, constituída pela liberdade, conduz Hegel, na discussão em torno da objetividade social, a uma inovadora ideia de autodeterminação (2). Finalmente, gostaria de mostrar como Hegel pretende, na “Filosofia do Direito”, articular essa concepção de autodeterminação em termos de uma concepção de normatividade” (3).

Federico Orsini (PUCRS), em *Os três silogismos da filosofia como conclusão metateórica da Enciclopédia*, escreve: “O objetivo do meu artigo é esclarecer o papel dos silogismos finais da *Enciclopédia* como contribuições para uma conclusão metateórica do sistema enciclopédico. Para esse fim, desenvolverei as seguintes questões: 1) Qual é o significado do silogismo enquanto tal para a apresentação do sistema da filosofia? 2) Qual é a tarefa adicional que os três silogismos conclusivos executam em relação ao conceito da filosofia já alcançado no §574? 3) Quais são as razões que levam Hegel a salientar a função do lógico nos §§574-577? 4) Qual é o possível significado de uma conclusão metateórica do sistema?”

José Pinheiro Pertille (UFRGS) afirma em *A “perda da eticidade” dentre as determinações da “Sociedade Civil” nas três*

edições da Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel que “a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel não deve ser considerada um texto menor do *corpus* hegeliano. Ela oferece um rico manancial para a compreensão da envergadura do sistema hegeliano, fornecendo conteúdos importantes tanto para o entendimento das partes do sistema em suas articulações internas, quanto para a apreensão de seus contornos gerais. Em relação à teoria da eticidade, uma leitura comparativa entre as suas três edições detecta alterações significativas, não tanto em relação à definição de eticidade, bastante precisa para Hegel já em 1817, mas quanto às determinações da sociedade civil-burguesa em sua auto diferenciação, o que impacta diretamente no componente social presente na gênese conceitual do Estado ético, onde esse último não exige do indivíduo uma simples adesão a uma substancialidade imediata, mas requer um bem-comum advindo de uma incorporação reflexiva feita a partir dos bens particulares”.

Manuel Moreira da Silva (UNIOESTE), em *Hegel e a formação em ciclos, entre o lógico e historical: A enciclopédia filosófica moderna e a sua contração pós-moderna*, “investiga o tratamento dispensado por Hegel à homologia do lógico e do historical na *Enciclopédia*, nos limites de uma filosofia da identidade da identidade e da não-identidade. Assim, de modo mais preciso, em confronto com o fundador da filosofia puramente especulativa, repropõe a *Ideia da filosofia* como saber enciclopédico; em rigor, no quadro teórico-prático das exigências atuais do pensamento, a ideia de uma enciclopédia das ciências filosóficas como enciclopédia metafísica pós-moderna. Em vista disso, o trabalho se impõe como eixo central de sua investigação a homologia do lógico e do historical em sentido próprio, respectivamente, do conceber e do ser como o princípio ou o *Início* mesmo em sua expansão e contração dentro de si”.

Pedro Geraldo Aparecido Novelli (UNESP) defende em *A Moral da Pobreza é a Política ou Por que Hegel não apresenta Soluções para a Pobreza no Estado?* que “a pobreza recebe nas

Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel inúmeras soluções, porém cada uma delas é apresentada no momento da sociedade civil burguesa. No entanto, Hegel também indica aí as limitações de cada uma das soluções. Isso se deve ao fato de que no âmbito da sociedade civil burguesa a pobreza é resultado forçado da organização social calcado sobre o interesse como regra comum. Hegel não considera a pobreza nem na família nem no Estado, pois parece que nesses momentos a pobreza não é e não pode ser admitida como um efeito colateral nem algo que possa se constituir a partir deles. O que se procura considerar na presente investigação é a ausência de soluções no momento do Estado. Por que Hegel não considera no momento do Estado a apresentação de soluções possíveis? Será que a pobreza deve ficar à mercê de soluções localizadas e temporárias? Será que o Estado não é capaz de solução alguma? Não seria a pobreza sua responsabilidade? Será que o Estado deveria forçar a sociedade civil burguesa a resolver o problema da pobreza já que é ela que o produz? Para tentar responder algumas das questões postas acima consideram-se aqui os parágrafos referentes à eticidade no terceiro volume da Enciclopédia nos quais Hegel expõe as características necessárias da sociedade civil burguesa e a tarefa que cabe ao Estado enquanto suprassunção dos momentos da família e da mencionada sociedade”.

Ricardo Pereira Tassinari (UNESP) em *Ser (Neo)Hegeliano Hoje: O Espírito Enciclopédico* apresenta “as linhas gerais de uma filosofia (neo)hegeliana contemporânea. A partir da questão “Como compreender a vida e a nós próprios? ”, discute-se algumas das possíveis respostas a ela, correlacionando-as com um percurso pessoal da Física à busca de uma teoria geral do ser humano, defrontando com algumas das diversas grandes questões da teoria do conhecimento e algumas de suas respostas. Uma das questões que se mostrou crucial nesse percurso é: Como compreender o sistema dos seres humanos e de seus comportamentos levando em consideração que esses comportamentos dependem do

conhecimento de cada ser humano a respeito do mundo que o cerca e a respeito desse próprio sistema? Busca-se mostrar como, a partir de tal questão e de conceitos, argumentos e teses inspirados na filosofia de Hegel, pode-se chegar ao conceito de Sistema das Autoconsciências, bem como aos conceitos de Razão e Espírito, que permitem, retroativamente, estabelecer algumas respostas gerais à aquela questão inicial, que mantêm a diversidade de visões e filosofias, sem simplesmente desprezá-las, organizando-as, conjuntamente consigo própria, em um sistema do espírito enciclopédico”.

Soledad Esclante Beltrán (Universidad Antonio Ruiz de Montoya) em *La filosofía del espíritu en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1817) de Hegel* afirma que “Hegel no quedó satisfecho con la descripción del campo semántico de la noción «espíritu» que consolida en su obra temprana. El despliegue realizado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, por eso, es más amplio e indica que Hegel sintió la necesidad de realizar un esfuerzo adicional para lograr un mejor discernimiento, con una organización sistemática más profunda y mejor apuntalada, diríase que hasta más amable con el lector, aunque sin hacerle concesiones al pensamiento crítico. De ahí que el tránsito último de Hegel vaya desde el espíritu subjetivo, con base en la antropología, la sensibilidad intelectual y la psicología, hasta el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. La ciencia, la religión y la filosofía allanan el camino para el autoconocimiento del espíritu en todas sus formas, aunque Hegel percibe una tendencia latente y palpitante hacia el dogmatismo como tergiversación de la ortodoxia legítima del ser que se despliega para darse a sentir y a conocer. Por eso que, al ir más allá de ese límite impuesto por la mentalidad racionalista tradicional que critica y de la cual se distancia, Hegel encuentra en el arte el espacio desarrollado por el espíritu para expresar sus inquietudes de la manera más libre, desprejuiciada y desinteresada posible. En el arte se expresa el espíritu como espíritu libre en ejercicio pleno de la libertad de crear. De ahí que Hegel describa la

experiencia estética del mundo como experiencia vital, vivificadora y vivificante que permite levantar el velo de la racionalización para aproximarse a lo irracional. El arte como expresión de lo irracional tiende, por eso, los puentes que comunican y conducen, viceversa, desde lo objetivo hasta lo subjetivo. «El *concepto* del espíritu tiene su *realidad* en el espíritu», afirma Hegel (2005, §553, p. 580). Del espíritu parte este concepto y al espíritu vuelve como concepto que retorna, luego de la reflexión y la crítica de la reflexión”.

André Cressoni (UFG) em *Hegelianismo, Platonismo e Neohegelianismo* escreve que “diante da intensa releitura do idealismo hegeliano e da envergadura desta para o debate epistemológico atual, a presente proposta de pesquisa volta sua atenção para as portas que se abrem a partir da filosofia hegeliana reconsiderada. Acreditamos poder realizar avanços na leitura da dialética platônica ao abordar o contraste entre Hegel e Platão por meio de uma visão não metafísica do idealismo hegeliano. Perscrutaremos dois pontos deste debate: o idealismo filosófico e o método dialético. Por um lado, ao rompimento de Hegel com a tradicional interpretação dualista e metafísica do idealismo platônico, somaremos outras leituras de alinhamento semelhante a partir de intérpretes mais atuais de Platão. Por outro lado, diante dos problemas e desafios que o fechamento da dialética platônica demonstra na leitura de Hegel e sua tendência de retorno à tradição neoplatonizante para realizar este fechamento, buscaremos oferecer uma visão aberta, antidogmática e dialógica da dialética de Platão. Para tanto, os diálogos *Parmênides* e *Sofista* mostram-se centrais, sendo considerados a partir de diversos ângulos de análise. Desta forma, almejando identificar os pontos de contato e de atrito entre Hegel e Platão, pretendemos reavaliar o estatuto do método da dialética platônica para além de uma visão dualista e metafísica da mesma”.

Christiane Moreira de Lima (UNESP) apresenta, em *A administração da justiça na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio de Hegel*, como “Hegel analisa a questão do direito,

em sua obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* em seu III Volume nos §488 ao § 502, especialmente no que se alude à propriedade, contrato e o direito. Concernente à questão da administração da justiça encontra-se nos §529 ao § 534 da referida obra na parte pertinente ao espírito objetivo, item C onde aborda a eticidade, sobretudo no âmbito da sociedade civil. Salientando o direito enquanto lei, abordando assim o direito positivado, ou seja, que se tornou determinado, conhecido e objetivo, dando legitimidade ao direito subjetivo, digo, ao direito abstrato. Compreende o direito positivado a sua aplicação ao caso singular, possuindo suas particularidades, as quais devem ser averiguadas, sendo que muitas vezes essas particularidades não estão expressas nas leis fazendo com que o ser posto do direito adentre na esfera do indeterminado pelo conceito. É preciso o conhecimento público e notório da lei, ou seja, o conhecimento da lei é fundamental para que a mesma se torne obrigatória; devendo as leis serem escritas com precisão e clareza, para não gerarem dúvidas as pessoas que a elas estarão sujeitas. A administração do direito objetivo concerne a um poder público, refiro-me ao *poder judiciário*, através dos tribunais, representado pelos juízes e desembargadores, os quais possuem a incumbência de solucionar os eventuais conflitos de direitos, digo, as divergências de direitos subjetivos, buscando amparo legal e utilizando-se das normas vigentes e aplicáveis que melhor solucionará o conflito, resolvendo da forma menos danosa às partes do litígio em questão, tendo sempre por base as provas apresentadas. Para atingir seus objetivos certas etapas devem ser seguidas pelo juiz, ou seja, este deve seguir certos passos e formalidades, designados ritos processuais, os quais segundo Hegel constituem parte fundamental da ciência do direito. A efetividade, ou seja, o fazer-se-valer do direito é mediatizado por um terceiro, que seria o juiz, o qual possui uma vontade particular imparcial e em conformidade com o direito, tendo este o intuito de combater o crime. A administração da justiça suprime o que nas ações concerne apenas à particularidade e se reserva a consideração do

bem-estar; sendo o desígnio da sociedade civil garantir a satisfação das necessidades de maneira segura”.

Daniel Carreiro Miranda (UFMG), em *A Filosofia do Direito de Hegel enquanto momento da Filosofia do Espírito*, sustenta que “o terreno do direito é, em geral, o espiritual, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a vontade, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza. A filosofia do Espírito, em Hegel, divide-se novamente em espírito subjetivo, objetivo e absoluto cujas denominadas ciências, e respectivos objetos são ordenados em modo particular. Portanto, somente a consciência pode ser para Hegel efetivamente concreta, isto é, uma realidade dialética da individualidade que é a realização do particular no universal e a realização do universal no particular. A consciência — é só a consciência — sendo consciência do indivíduo possui ao mesmo tempo a universalidade. Ela é a interiorização de si e de toda a realidade ao mesmo tempo. Cada consciência individual é ela em particular ao mesmo tempo em que é toda a realidade interiorizada. É ela, particular, e é a totalidade das consciências. A vontade real livre ou o espírito livre ao contrário constrói a unidade do espírito teórico e prático na medida em que, ele livre se sabe e se quer como objeto de si. Saber-se livre e como livre querer-se constrói para Hegel a necessidade da universalidade, que ao espírito enquanto livre contra toda accidentalidade, particularidade e etc., caracteriza o espírito subjetivo imediato. Como resultado da esfera do espírito subjetivo na Enciclopédia o espírito livre ou a vontade livre tem a si mesmo que se deseja como singularidade imediata; na área do espírito objetivo Hegel quer agora começar com a "relação do singular à vontade singular", pela qual o direito abstrato constrói o começo da Filosofia do Direito. Assim, a vontade livre caracteriza o ponto de partida da Filosofia do Direito. A Fenomenologia nos revela que a consciência, conhecendo-se, conhece toda a realidade.

Disto a consciência se dá conta pela experiência que faz no seu evoluir histórico, passando pela superação dialética dos momentos mais abstratos aos mais concretos, até encontrar sua realidade completa, sua plena concretude, na forma do Espírito em que ela aparece como um eu que é um nós e um nós que é um eu. O caráter idealista em Hegel se revela na unidade do objeto da filosofia: a idéia, que supera o dualismo e condensa toda a história da filosofia, que são os diversos degraus da Ideia no seu surgir através do desenvolvimento dialético”.

Carlos Eduardo N. Facirolli (UNESP) e Marcelo de Marchi Mazzoni (UNESP), em *Guerra e paz em Hegel*, afirmam que “o conceito de guerra no pensamento hegeliano ainda carece de extensas pesquisas acadêmicas, pois ainda prevalece, no senso comum dos debates, a visão de que Hegel é um apologista das guerras, ao relacionar o conceito de espírito do povo e autonomia nas relações entre os Estados nos estudos sobre filosofia política. Desse modo, nosso trabalho de investigação pretende dialogar com as pressuposições e visões comuns sobre os escritos em torno do conceito de guerra em Hegel e, de maneira inovadora, mostrar como a guerra, nas formas concebidas por Hegel, pode engendrar um estado no qual a paz prevalece. Ao mesmo tempo, almejamos dialogar com o filósofo Kant sobre a ideia de paz perpétua. E demonstrar na História da Suíça, como as guerras e o Tratado de Paz de Vestefália, foram movimentos históricos necessários à criação do Estado Suíço”.

Hugo R. Henriques (UFMG), João B. Miguel (UFMG) e João Victor B. Matias (UFMG), em *No epicentro do choque de civilizações: Entre a negação pelo Estado e a negação do Estado*, entendem que “a perspectiva culturalista de Estado pode ser inferida no pensamento hegeliano, em sua exposição acerca da determinação *cultural* da Constituição e do Estado que lhe dá origem enquanto formalmente instituída (oposta, nesse sentido, à constituição efetiva e dialética - em movimento histórico e cultural). Uma Constituição é a realização do momento de uma cultura consciente e livre, capaz de auto-

determinar-se em seu movimento dialético, concretizando-se num corpo normativo suficientemente capaz de garantir sua autonomia, e assim fazendo-se Estado. Impõe-se imediatamente um desafio ao Estado, na manutenção de sua autonomia (soberania) na relação com as demais culturas (relações externas): “Essa independência faz do conflito entre elas uma relação de violência, um *estado de guerra*, para o qual a situação universal se determina em vista do fim particular da conservação da autonomia do Estado perante os outros, em um *estado de bravura*”. Hegel se opõe aqui à perspectiva de uma “paz perpétua” internacional e antevê, desde então, a emergência de uma “guerra branca” que teria por objeto, justamente, a imposição cultural e a negação do Espírito de povos subjugados às culturas estrangeiras. Se, por um lado, a negação tem importância central na dialética hegeliana, vez que a consciência de si só poderá ser concreta e efetiva pela mediação com o outro que lhe nega, por outro, na esfera das relações internacionais, esta mesma negação, levada ao seu extremo, poderia comprometer a própria existência da cultura de um Estado. O presente trabalho tem por objetivo avaliar a importância fundante do reconhecimento da dialética e da negação hegelianas nas relações internacionais entre os Estados, em especial sob a perspectiva de uma “guerra cultural” situada entre os extremos de culturas que se poderiam isolar e de culturas que poderiam buscar extinguirem-se umas às outras”.

Júlio César Rodrigues da Costa (UNESP), em *A dialética entre finito e infinito* sustenta, que “o ser-aí ou o ser determinado é aquele que possui uma característica, uma qualidade, ser isso ou aquilo: ter escamas, ser bípede, ter sangue quente, etc., e isso, ao mesmo tempo em que o define enquanto o que é, limita seu próprio ser: o bípede não é quadrúpede, bananas não são maçãs, etc, e isso faz dele um algo, um ser existente mediante tais e quais características. Quando o ser-aí se reconhece no seu algo como no seu limite, opera um retorno a si, ao seu interior, e torna-se um ser-em- si, isto é, um ser ensimesmado que se reconhece como de frente de outro, de um além do seu limite; porém, assim reconhece também que este

mesmo limite é posto por ele mesmo e, ao mesmo tempo, se reconhece como sendo o que é nele, possibilitando ultrapassá-lo, ir ao além do limite já que é um limite posto por si e não de maneira extrínseca. Pelo fato do ser-aí, como algo, frente a um outro, que também é em-si um algo, determinar-se no seu limite, ele é um ser finito, e o que está para além dele de maneira geral é o infinito, o outro em geral da finitude. Aquele ir além do seu próprio limite é, num primeiro momento, como um movimento inerente ao si que vai além, mas que ainda não foi, isto é, lhe é um dever ser, e por isso o infinito não é um real, algo ainda a ser realizado. Porém, assim concebido, trata-se de um infinito finito, entendido não como algo de fato, mas apenas um dever ser que nunca será realizado pois quando o ser-aí ultrapassa seu limite, se coloca um novo, pois é assim que se determina (e é assim que opera a determinação, como um pôr limites), e trata-se de uma má infinitude. O verdadeiro infinito é aquele concebido como imanente ao finito: a concepção deste se relaciona necessariamente e de maneira interna com aquele e vice-versa, assim tornando-se um infinito existente e real, onde a finitude é momento seu, e não um estranho”.

Marcelo Marconato Magalhes (UNESP), em *A Verdade Especulativa e a História do Sujeito Absoluto em Hegel*, escreve: “O presente capítulo tem como objetivo discutir brevemente a relação que as ideias de Verdade e de História desempenham no sistema hegeliano, principalmente quando pensadas em conjunto com o conceito de Absoluto. Para tanto, dividiremos o texto em três seções. Na primeira, discorreremos sobre as formas de consideração do Lógico conforme expostas por Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830)*. Na segunda seção, trataremos acerca da necessidade da Filosofia se fazer sistema e do caráter concreto que, assim, a Verdade assume. Na última parte, com o auxílio da *Filosofia da História* e suas lições, apresentaremos a compreensão hegeliana acerca do desenvolvimento histórico da Verdade, neste ponto já compreendida enquanto Sujeito”.

Patrícia Riffel de Almeida (UNIOESTE), em *A gênese do conceito de direito na Filosofia do Espírito Subjetivo da Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, trata “de investigar aquilo que Hegel compreende como a dedução do conceito de direito no contexto na Filosofia do Espírito Subjetivo da *Enciclopédia*. O espírito subjetivo, que na ‘Antropologia’ acede da imediatez à alma efetiva e à consciência, e ao longo da ‘Fenomenologia’ volve-se consciência universal mediante o reconhecimento recíproco, volta, uma vez mais, no início da ‘Psicologia’, a ser espírito finito e uma totalidade imediata, que deve ser superada a fim de que o espírito conheça a razão que encontra no objeto como idêntica à sua razão, operando a transição do espírito subjetivo para o espírito objetivo. Esta transição engendra, concomitantemente, o conceito de direito, e posteriormente Hegel pressupõe a sua dedução aí exposta (*Filosofia do direito*, § 4). Não obstante, o leitor que segue a indicação hegeliana não encontra uma dedução explícita do conceito de direito no texto publicado, fato que gerou controvérsias acerca do que Hegel entende propriamente como esta dedução, as quais pretende-se aqui considerar”.

Paulo Roberto Cardoso (UFMG), Hugo R. Henriques (UFMG) e Rodrigo M. A. Miranda (UFMG), em *No princípio era o Logos, e o Logos estava com Deus, e o Logos era Deus: Estado e religiosidade em Hegel*, opinam que “a dialética do Estado de Hegel auxilia na compreensão da sua concepção da relação Estado-Religião, no movimento da universalidade abstrata do direito posto, à negação pelas particularidades das diversas religiões (incluída aqui a não-religião atea), suprassumidas na universalidade concreta do Estado como Religião Absoluta. Se a Constituição positiva de um Estado representa um momento abstrato de sua cultura, as religiões podem ser compreendidas no momento da particularidade por representar uma disputa política, bem como uma manifestação cultural parcial relevante para a totalidade efetiva do Estado. O movimento de intersecção real entre a universalidade do Estado e a representação do Absoluto na Religião Revelada nos parece ser o movimento da

aproximação da universalidade abstrata (da Constituição positiva – que necessariamente já traz em si a ideia da Religião Absoluta e propõe respeito às religiões particulares) para a universalidade concreta (o momento da Constituição efetiva – que suprassume e efetiva no todo do Estado, como Religião Absoluta, os movimentos anteriores como um novo e mais consciente momento, reconhecendo as particularidades que a compõem e sendo ela própria, então, Absoluta). O trabalho busca compreender a relação entre as dialéticas do Estado e da religiosidade e discutir como a ideia de Religião Absoluta se relaciona com a concepção de Estado em Hegel. E, em especial, a partir do reconhecimento do respeito à especificidade cultural da Constituição de cada Estado (§274 da “Filosofia do Direito” e §545 da “Filosofia do Espírito”), discutir a necessária relação entre a universalidade abstrata do direito posto, as religiões que se desenvolvem num espaço cultural (particularidades), e a representação do Absoluto que necessariamente deve ser suprassumida no Estado como Religião Absoluta, capaz de exercitar o respeito às particularidades sem, entretanto, ser solapado por estas”.

Thiago de Souza Salvio (UNESP), em *Algumas considerações sobre a filosofia de Hegel*, escreve: “O intuito deste trabalho é analisar, brevemente, o conceito de razão dialética. Veremos como algumas categorias distintas se engendram no desenvolvimento especulativo da filosofia hegeliana. Consequentemente, será discutida a validade teórica da lógica das contradições”.

Agradecemos a todos os conferencistas, palestrantes e comunicadores que enviaram seus textos para compor este e-book em comemoração aos 200 anos da primeira publicação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel.

Ricardo Pereira Tassinari
 Agemir Bavaresco
 Marcelo Marconato Magalhães
 Organizadores.

Conferências

Silogismo e a crítica da economia política

Agemir Bavaresco¹
Eduardo Garcia Lara²

Introdução³

O debate acerca das continuidades e discontinuidades entre Hegel-Marx tem sido recorrente na historiografia da Filosofia desde o final do séc. XIX. De maneira sintética, pode-se dividir os intérpretes da relação entre Hegel e Marx em dois grandes flancos: de um lado, aqueles que desejam depurar o pensamento de Marx das influências hegelianas (*e.g.*, Galvano della Volpe, Lucio Colleti e Louis Althusser) e, de outro, aqueles que desejam manter a relação Hegel-Marx e tomam o segundo como um materialista situado, de alguma forma, no quadro conceitual do primeiro (*e.g.*, Georg Lukács, Herbert Marcuse). O segundo grupo, por sua vez, caracterizou-se pela divisão em três grandes eixos temáticos que, em diversos momentos, misturam-se e retroalimentam-se de acordo com o modo como seus intérpretes entenderam o sistema hegeliano e os *loci* de seus argumentos-chave: aqueles que viram as ideias da práxis subjetiva e ontologia social como os elos que

¹ Professor - Programa Pós-Graduação de Filosofia/PUCRS. Lattes: lattes.cnpq.br/6597683266934574 ; Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS; abavaresco@pucrs.br

² Doutorando - Programa Pós-Graduação de Filosofia/PUCRS. Lattes: lattes.cnpq.br/8927202334169215 Bolsista CAPES; Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS; eduardo-g-l@hotmail.com

³ Texto publicado na Revista Veritas (v. 62, n. 1, 2017) sob o título *Sistema e silogismo em o Capital*.

ligam Hegel a Marx julgaram a *Fenomenologia do Espírito* o texto fundamental de Hegel; aqueles, por sua vez, que tenderam a comparar os pontos de vista de Hegel e Marx sobre política, sociedade civil e os fundamentos do Estado, tomaram a *Filosofia do Direito* como texto principal de Hegel; e, finalmente, aqueles que enxergaram o eixo do marxismo hegeliano e, portanto, da continuidade entre Hegel e Marx, a explicação nas ciências sociais através do recurso à *Ciência da Lógica*. Essa reconstrução da relação entre Hegel e Marx a partir dos pressupostos estruturais de *O Capital* tem várias interpretações; não obstante, em perspectiva geral, afirma-se que diversos aspectos da ciência dialético-sistemática de Hegel, são relevantes à compreensão de *O Capital* na medida em que esse viu o capitalismo como um sistema de elementos e processos interdependentes em que a ordem expositiva das categorias é disposta para explicitar conceitualmente um todo concreto existente, empreendimento discutido pela primeira vez por filósofos alemães na esteira de Adorno e Horkheimer (e.g., Alfred Schmidt e Hans-Georg Backhaus)⁴.

No âmbito da filosofia anglófona, diversos autores buscaram reconstruir a teoria marxista a partir da ciência dialético-sistemática hegeliana. Uma série de análises acerca da relação entre a *Ciência da Lógica*, de G. W. F. Hegel, e *O Capital* de K. Marx tem aparecido na literatura recente sob a denominação abrangente “Nova Dialética” ou “Dialética Sistemática” (e.g., Christopher J.

⁴ Para uma revisão dessa literatura, BELLOFIORE, R.; REDOLFI, T. R. The Neue Marx-Lektüre. Putting the critique of political economy back into the critique of society. *Radical Philosophy*, n. 189, p. 24–36, 2015; WOLF, D. Kritische Theorie und Kritik der politischen Ökonomie. Eine kritische Auseinandersetzung mit Schriften von Hans-Georg Backhaus und Helmut Reichelt. In: WOLF, D.; PARAGENINGS, H. (Eds.). *Zur Konfusion des Wertbegriffs: Beiträge zur “Kapital“-Diskussion*. Hamburg: Argument-Verlag, 2004. A chave de leitura da relação Hegel-Marx é fornecida por LEVINE, N. *Divergent Paths: The Hegelian foundations of Marx’s method*. Maryland: Lexington Books, 2006. Ver também, para uma breve história da relação entre os dois filósofos, FRASER, I.; BURNS, T. Introduction: An Historical Survey of the Hegel-Marx Connection. In: BURNS, T.; FRASER, I. (Eds.). *The Hegel-Marx connection*. New York: St. Martin’s Press, 2000. p. 1–33. Sobre a *Nova Dialética*, KINCAID, J. The New Dialectic. In: BIDET, J. (Ed.). *Critical companion to contemporary Marxism. Historical materialism*. Leiden; Boston: Brill, 2008.

Arthur, Patrick Murray, Geert Reuten e Tony Smith), cujos autores procuram distinguir-se daquela que consideram a “antiga” dialética marxista, a Diamat (materialismo dialético) expressa na dialética histórica e, de maneira geral, nas interpretações lógico-históricas de *O Capital*, na medida em que não se preocupariam com a influência de Hegel sobre a teoria da história de Marx e com o eventual triunfo do socialismo, mas com a influência da Lógica de Hegel na teoria marxiana do capitalismo em *O Capital* numa sociedade histórica específica através da construção de uma dialética sistemática que articule as relações dessa ordem social determinada – *i.e.*, o capitalismo, em oposição a uma dialética histórica dos sistemas sociais. No contexto da literatura marxista de língua inglesa, estes autores reagem, de maneira geral, contra o “marxismo analítico” – sobretudo no que diz respeito às suas pautas demasiadamente pragmáticas, informadas por teorias da escolha racional e pelo individualismo metodológico.

Em outras palavras, trata-se de um programa que gira, grosso modo, em torno da chave de leitura de acordo com a qual Engels e as abordagens histórico-materialistas não compreenderam *O Capital* tanto no que diz respeito à dialética da natureza quanto no que concerne a uma interpretação lógico-histórica da mesma obra⁵. De acordo com essa análise, em *O Capital*, há fases de narrativa histórica (*e.g.*, a seção final do Volume 1, sobre a acumulação primitiva de capital). Há também uso de evidência empírica (como na jornada de trabalho). No entanto, esses estão estritamente subordinados a uma abordagem do capitalismo como um sistema autossustentável de elementos interdependentes. A nova dialética argumenta que a Lógica de Hegel exerce influência central em *O Capital* porque permitiu que

⁵ De acordo com Fred Moseley, na leitura engelsiana de *O Capital*, as categorias lógicas de Marx correspondem a uma periodização esquemática do processo real da história. Essa interpretação se assenta no pressuposto de que o tema da Parte 1 do Volume I não é o capitalismo, mas uma “produção de mercadorias simples” pré-capitalista em que os produtores possuem seus próprios meios de produção e não há trabalho assalariado (MOSELEY, 1993).

Marx desenvolvesse um tipo de argumento em que os mecanismos essenciais do capitalismo como sistema poderiam ser explicados e criticados em termos de interdependência e necessidade dialética. A ordem de apresentação destas categorias não coincide, então, com a ordem em que aparecem na história (SMITH, 1990, pp. 4-5).

No sentido mais especulativo, o modo do ser aí de um conceito e sua determinidade são uma e a mesma coisa. Mas é de se notar que os momentos, cujo resultado é uma forma ulteriormente determinada, precedem a ele enquanto determinações conceituais no desenvolvimento científico da ideia, mas não o precedem enquanto configurações no desenvolvimento temporal. Assim a ideia, tal como determinada enquanto família, tem por pressuposto as determinações conceituais de que ela será a exposição no que segue como resultado (HEGEL, 2010, §32, anotação).

Dois foram os principais ímpetus a essa interpretação: as leituras não-metafísicas de Hegel (sobretudo da filosofia de língua inglesa) e a edição completa das obras de Marx e Engels (o MEGA, iniciada em 1927) — dentre as quais a publicação dos *Grundrisse* (escritos em 1857-1858, mas publicados em 1939-1941) talvez tenha exercido a influência mais significativa. Para esses intérpretes, o eixo do marxismo hegeliano e, portanto, da interpretação das continuidades e rupturas de Marx em relação a Hegel, deixa, então, de ser as ideias de práxis subjetiva e ontologia social e passa a ser a explicação nas ciências sociais. Essa abordagem da continuidade entre Hegel e Marx numa determinada ordem social como um sistema de relações categoriais específico utiliza o método dialético para analisar a realidade social capitalista.

A partir da leitura de autores de uma interpretação “não-metafísica” de Hegel, Tony Smith⁶ argumenta que a Lógica de Hegel pode ser interpretada em termos materialistas. O argumento de Smith é que a “lógica dialética [...] é [...] o conjunto de regras em operação quando estabelecemos as transições de categorias

⁶ Tony Smith é professor no Departamento de Filosofia da Iowa State University.

simples e abstratas às [categorias] complexas e concretas” (SMITH, 1993, p. 97, tradução dos autores). Essa abordagem⁷, identificou na obra de Hegel o empreendimento de estabelecer a maneira pela qual o pensamento deve funcionar a fim de produzir uma reconstrução inteligível do mundo real.

No sentido [hegeliano do termo][,] a “racionalidade” de qualquer [âmbito][...] ontológico é constituída por uma completa mediação de universalidade, particularidade e singularidade [nesse âmbito]. Tal racionalidade é estabelecida teoricamente [a partir da reconstituição das] determinações fundamentais [desse âmbito][...] como um sistema de silogismos no qual cada uma das funções do conceito [universalidade, particularidade, individualidade], na medida em que é [mediada] para se fundir com o outro extremo, é unido a si próprio e produz a si mesmo (SMITH, 2014, p. 28, tradução dos autores).

De acordo com essa análise, a Lógica de Hegel é um exame sistemático das categorias que a ciência e a filosofia precisam a fim de compreender o universo de forma racional e científica. O que é necessário, portanto, é uma teoria que capte a complexidade da realidade aqui, evitando todo reducionismo unilateral. A fim de analisar a interpretação silogística de *O Capital* fornecida por Smith, o presente artigo reconstrói brevemente sua interpretação da teoria hegeliana do silogismo e sua aplicação à *Filosofia do Direito* e ao *O Capital*.

1. O Silogismo Segundo Tony Smith

A Lógica de Hegel é composta de uma progressão de categorias. Algumas destas categorias definem princípios, quadros explicativos gerais; outras, quadros gerais do que deve ser explicado; além dessas, outras ainda definem os dois ao mesmo tempo. O que é principiado é sempre uma multiplicidade, um

⁷ Tony Smith cita nomeadamente os trabalhos de Hartmann (1972, 1979), Pinkard (1979, 1988) e White 1983.

conjunto de diferenças. A dialética do princípio e do principiado pode ser descrita em termos de uma “unidade de unidade na diferença”. Um princípio, para Hegel, não é simplesmente uma categoria que empregamos para fazer o que é principiado inteligível para nós. Um princípio não deve ser tomado como algo meramente subjetivo, pois capta a inteligibilidade do que é em si mesmo objetivo. Em outras palavras, para Smith, o termo princípio deve ser tomado em um sentido ontológico em vez de epistemológico. Para ele, Hegel assume um conjunto de determinações objetivas fundamentais do mundo que podem ser compreendidas pelas determinações do nosso pensamento. Nesse sentido, podemos pensar o pensamento e construir uma ordenação das suas determinações essenciais. Assim, uma vez que podemos compreender o mundo, a ordenação das determinações essenciais do nosso pensamento será também o ordenamento das determinações essenciais do mundo. Para Smith, a lógica de Hegel, ainda que pareça idealista, na medida em que concerne às determinações do pensamento, está baseada, entretanto, na premissa de que essas determinações materialistas de pensamento correspondem às determinações da realidade.

Smith explica que dizer que a dialética é desempenhada em diferentes níveis é dizer que há diferentes maneiras em que a unidade da unidade e da diferença podem ser categorizadas, algumas um pouco mais complexas e concretas que outras. Assim, sua leitura considera a teoria do silogismo como etapa na ordenação das diferentes estruturas de “princípio” e “principado”. Nem todos os princípios e nem todos os modos de categorização dos “principiados” estão no mesmo nível. Determinados princípios são mais complexos que outros, capazes de compreender estruturas explicativas mais concretas — o mesmo vale para as estruturas que definem o que deve ser explicado. A estrutura “silogismo-objeto” é ainda mais concreta e complexa que as estruturas anteriores como “Fundamento-Existência” (SMITH, 1993, pp. 9-10) e “Correlação-Efetividade” (SMITH, 1993, pp. 9-10).

Quando uma mediação se baseia na natureza essencial do que é mediado, a relação é mais complexa e concreta que uma mera correlação que pode ou não ser exterior ao que é correlacionado. “A Lógica de Hegel capta essa diferença [...] através da [...] ordenação sistemática de categorias”, começando pelas “[...] categorias [...] mais abstratas e simples e [prossequindo,] passo a passo[,] a etapas progressivamente mais concretas e complexas” (Smith, 1993, pp. 8-9, tradução dos autores), o que nos leva ao ponto culminante da Lógica como um todo. O que torna estas últimas distintas é que as correlações externas não decorrem da natureza essencial do que é correlacionado.

Voltando-se ao que deve estar baseado em princípios (o objeto, no sentido hegeliano do termo), Hegel escreve o conhecido aforisma de que “tudo o que é racional é um silogismo”. Ou seja, todo o inteligível, na medida em que é inteligível, é um universal que através da particularidade é unido com a individualidade. As mesmas duas características descritas acima concernem ao principiado (o objeto) como ao princípio (o silogismo). Como princípio, o silogismo conecta três momentos: universalidade (U), particularidade (P) e individualidade (I)⁸. Como principiados, os objetos são indivíduos mediados por particularidades essenciais a eles enquanto indivíduos, e essas particularidades, por sua vez são mediadas através de um universal essencial às particularidades. Como princípio, nenhuma premissa é suficiente para captar a inteligibilidade do seu objeto e qualquer tentativa de concluir que há uma ligação entre I e U através de premissas que asserem uma conexão entre I-P e P-U deixa estas últimas afirmações injustificadas. Da mesma forma, qualquer tentativa de derivar P-U de P-I e I-U deixa as duas últimas premissas sem mediação; e,

⁸ Smith utiliza a palavra inglesa *Individuality* (individualidade) para traduzir o termo alemão *Einzelheit*. Embora, na língua portuguesa, utilize-se nas traduções de Hegel, em seu lugar, o termo “Singularidade”. No presente artigo, manteremos o termo “Individualidade” considerando as aplicações que o autor faz em sua análise.

finalmente, qualquer tentativa de conectar I-P através de I-U e U-P trata essas premissas como simplesmente dadas imediatamente.

I-P-U, P-I-U e I-U-P [...] são as três figuras tradicionais da teoria aristotélica do silogismo. Na sua interpretação mais abstrata[,] essas três figuras compõem o silogismo da Existência [Ser aí]. No próximo nível [...], o silogismo da reflexão, as mesmas três figuras recebem uma interpretação provisória mais adequada no silogismo da totalidade [Todidade], o silogismo da indução [...] e o silogismo da analogia. Uma interpretação ainda mais concreta e complexa deles vem com o silogismo Categórico, o silogismo hipotético e o silogismo disjuntivo. Em conjunto, estas três figuras compõem o silogismo da necessidade. Finalmente, o silogismo da existência, o silogismo da reflexão e o silogismo da Necessidade [...] são interpretados em termos das imagens I-P-U, P-I-U, e I-U-P [...]. [...] o que é importante notar é a insistência de Hegel que, em qualquer nível[,] [...] um dos três deve ser mediado pelos outros dois a fim de fornecer uma explicação adequada. (Hegel também aborda o silogismo matemático no final da seção sobre o silogismo da existência [ser aí], mais para induzir o que ele considerava ser o axioma básico de matemática do que para qualquer outra coisa) (SMITH, 1993, nota nº 5, p. 12, tradução dos autores).

Para silogismos operarem como princípios, um sistema de todas as três figuras do silogismo é necessário – I-P-U, P-I-U, e I-U-P. Apenas o sistema de silogismos como um todo (Ser aí, Reflexão e Necessidade) serve enquanto princípio de explicação a este nível de teoria. Smith encontra duas características principais aqui: em primeiro lugar, cada determinação é completamente mediada com as outras duas; e, em segundo, cada determinação leva por sua vez o papel do meio-termo, cuja função é mediar os extremos em uma única totalidade. Cada determinação do objeto é completamente mediada com os outros dois. E não se pode exigir qualquer prioridade ontológica final ao objeto individual, para as particularidades essenciais a ele ou para o essencial universal a essas particularidades. Ontologicamente cada um desses

momentos é em si uma totalidade, cada um igualmente exige a mediação com os outros dois.

2. Silogismo e Teorias Sócio-Políticas

Retomando Hegel, Smith destaca que, na esfera prática, o Estado é um sistema de três silogismos⁹. Ele lembra que nenhum marxista pode aceitar a maneira hegeliana de categorizar o reino sociopolítico em que instituições do Estado podem ter um grau considerável de autonomia relativa. Na sociedade capitalista, as instituições estatais tendem a favorecer os interesses do capital. Nesse sentido, contra Hegel, para Marx, o Estado não pode ser classificado como uma instituição neutra, acima dos interesses particulares da sociedade civil, pois os interesses do capital exercem uma influência desproporcional sobre a política de Estado, o que impede que esse encarne a universalidade reivindicada por Hegel. Da mesma forma, lembra Smith, o nível da sociedade civil não é, como Hegel acredita, simplesmente um reino da particularidade em que os interesses particulares da classe agrícola, a classe executiva e a classe de servos estão em um balanço relativamente harmonioso. Smith remete-se a Marx e lembra que há um antagonismo de classe irreconciliável, dentro da classe agrícola, entre fazendeiros capitalistas e assalariados agrícolas e, dentro da classe industrial, entre capitalistas industriais e trabalhadores assalariados industriais. Assim, ainda

⁹ “[O] Estado e um sistema de três silogismos. 1 - O *singular* (a pessoa) conclui-se juntamente, por meio de sua *particularidade* (as necessidades físicas e espirituais, o que, mais desenvolvido para-si, dá a sociedade civil), com o *universal* (a sociedade [política], o direito, a lei, o governo). 2 - A vontade, atividade dos indivíduos, é o mediatizante, que dá satisfação, implementação e efetivação, às *necessidades* do indivíduo. 3 - Mas o universal (Estado, Governo, Direito) é o meio-termo *substancial* no qual os indivíduos e sua satisfação têm e *mantêm* sua realidade, mediação e subsistência implementadas. Cada uma das determinações, enquanto a mediação a conclui-juntamente com o outro extremo, precisamente aí se *conclui-junto* consigo mesma; produz-se a si mesma, e essa produção é conservação-de-si. É só por meio da natureza dess[e] “concluir-juntamente”, por meio dessa tríade de *silogismos* com os mesmos *termini*, que um todo é verdadeiramente entendido em sua organização” (HEGEL, 2005, §198).

que Smith considere Hegel um crítico do capitalismo nascente de seu tempo — embora visse seu próprio trabalho como uma contribuição à regeneração moral e intelectual —, o aparato lógico-ontológico da sua teoria do silogismo é incorporado à teoria de Marx mesmo quando a teoria sócio-política hegeliana é rejeitada. Nesse sentido,

[a] dimensão crítica da Lógica do Conceito de Hegel não deve ser surpreendente àqueles familiarizados com suas avaliações normativas da tirania do antigo Egito, comunidades religiosas sujeitas aos ditames de um Deus externo [...], ou o Terror Absoluto de Robespierre. Todos foram condenados por Hegel por terem institucionalizado uma Lógica da Essência em que um poder externo domina os sujeitos humanos (SMITH, 2014, nota nº 42, p. 36, tradução dos autores).

A questão, torna-se, então, se Hegel contribuiu não-intencionalmente ao entendimento do capitalismo ao desenvolver uma Lógica do Conceito homóloga à “lógica do capital”. Entretanto, isso seria verdade, ele sustenta, apenas se fosse possível reconstruir racionalmente a ordem social da troca generalizada de mercadorias como um sistema de silogismos mediando universalidade, particularidade e singularidade. “A lógica do Conceito de Hegel demanda a ‘distinção entre a forma individual do universal o qual [...] é contínuo com aquele que é diferenciado e idêntico [...]’” (SMITH, 2014, p. 30). Isso, entretanto, não pode ser feito no capitalismo. O modo de produção capitalista, de acordo com a leitura de Smith, carecia, pois, de racionalidade no sentido fortemente normativo de Hegel. Nesse sentido, a Lógica do Conceito de Hegel fornece a “estrutura categorial dentro da qual o capital pode ser submetido à crítica, embora o próprio Hegel, sem um conceito adequado de capital, não o reconhecesse” (SMITH, 2014, p. 36, tradução dos autores).

A apresentação de *O Capital* não é unilinear, mas tem um formato em espiral, em que há um retorno repetido para um nível

subjacente de abstração na medida em que as categorias abstratas se explicitam em formas cada vez mais complexas e concretas de determinação (SMITH, 1990)¹⁰. Assim, o volume I de *O Capital* começa com a mercadoria como categoria imediata e abstrata – definida simplesmente como bens e serviços produzidos para venda – e termina com um capítulo em que a mercadoria é apresentada não apenas como produto do capital, mas como uma das suas formas em seu circuito produtivo. Marx, porém, evita uma análise mais detalhada do assunto e conforme ele mesmo reconhece, no famigerado posfácio à segunda edição alemã do volume I de *O Capital*, que o método que ele empregara fora muito pouco compreendido¹¹. No entanto, para Smith, é possível reconstruir seus protocolos de investigação em geral (SMITH, 1990). Podemos pensar o pensamento e construir uma ordenação das suas categorias essenciais como nos textos de *O Capital* ou da *Ciência da Lógica*. Assim, no âmbito da Economia Política, a análise de Marx emprega uma estrutura desenvolvida a partir da teoria do silogismo da Lógica de Hegel na medida em que também explora as mediações dialéticas que ligam a universalidade, a particularidade e a individualidade.

¹⁰ “O ponto de partida de *O Capital* é uma totalidade dada, o modo de produção capitalista. Cada nível categorial na teoria sistemática é uma tentativa de compreender essa totalidade. Os primeiros estágios não conseguem definir um todo que possa se reproduzir satisfatoriamente. No entanto, desde o início, sabemos que estamos tentando reconstruir no pensamento um modo de produção que se reproduz. Esta consideração fornece uma justificativa teórica para se passar para outro nível categorial, definido por uma maneira mais complexa e concreta de compreender a mesma totalidade. A metodologia das teorias sociais dialético-sistemáticas envolve tanto um movimento de ‘empurrar’ como um ‘puxar’ [...]. As deficiências de um determinado nível categorial, ou seja, a incapacidade desse nível de abstração em responder adequadamente à autorreprodução da totalidade dada, ‘empurram’ a teoria para a próxima fase. O imperativo teórico de não concluir a ordenação sistemática até que a totalidade dada tenha sido plenamente compreendida ‘puxa’ a teoria até seu ponto final [...]” (SMITH, s.d., p. 1, tradução dos autores). Ao longo de “*The Place of the World Market in Marx’s Systematic Theory*”, Smith apresenta mais detalhadamente as distintas descrições dessa totalidade (i.e., o modo de produção capitalista) a partir, especialmente, do local sistemático da categoria “Mercado Mundial” (“*World Market*”). Sobre isso, ver também SMITH, T. *Globalisation: A Systematic Marxian Account*. Boston: Brill, 2006.

¹¹ Para Smith (1993, p. 47), isso acontece porque Marx deliberadamente minimizou as referências metodológicas em *O Capital*.

Smith clarifica a estrutura de *O Capital* comparando as principais características do conceito marxiano de capital às perspectivas não-marxistas. Não obstante esses teóricos não-marxistas possam discordar a respeito de uma série de temas, de acordo com uma leitura marxiana, suas opiniões compartilham da mesma falha fundamental – nenhuma reconhece a subordinação sistemática dos circuitos “Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria” aos circuitos “Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro”:

[...] o capital é simplesmente um termo geral que se refere a qualquer coisa utilizada nos processos de produção e distribuição – de ferramentas, matérias-primas e [...] o assim chamado “capital humano” [...] ao capital que compra esses insumos. Mas o uso de ferramentas, matérias-primas e [“capital humano”] precedera os primeiros hominídeos, e inúmeras formações sociais pré-capitalistas usaram o dinheiro para comprar produtos. Esse uso [...] oculta a natureza historicamente específica do capital no capitalismo contemporâneo. Para Marx, o “capital” é inicialmente definido como o princípio unificador subjacente aos circuitos D-M-D’ [Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro’]. Na medida em que a dominação desses circuitos é historicamente específica do capitalismo moderno, também o é esta definição (SMITH, 2014, p. 22, tradução dos autores).

De maneira geral, “o capital como valor-em-processo começa com o dinheiro, continua na produção e circulação de mercadorias e culmina com uma apropriação de dinheiro superior ao investimento inicial, pronta para reinvestimento”. No próximo estágio de complexidade e concretização, então, “os circuitos [Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro’] são expandidos através da distinção entre mercadorias-*inputs* (M) (meios de produção, tais como matérias-primas, maquinaria, planta, força de trabalho, etc.), mercadorias-*outputs* e o processo produtivo (P) em que a força de trabalho é ajustada para trabalhar em outros insumos para produzir *output*” (SMITH, 2014, p. 23). O autor esclarece:

[e]m um mundo social dominado pelos circuitos de capital, é legítimo falar de: 1) o dinheiro inicial investido [...] [na] sociedade como um todo em um determinado período; 2) o conjunto agregado de mercadorias produzidas e distribuídas nesse período; e 3) a soma total do capital-monetário apropriado das vendas dessas mercadorias na sua conclusão, depois de circuitos individuais de capital terem seguido seu curso. Nesta perspectiva, o “capital” pode ser definido como valor em processo no nível agregado. Nenhuma formação histórica anterior tornou a expansão incessante da mais-valia (a diferença entre D [Dinheiro] e D' [Dinheiro']) o fim último da vida social (SMITH, 2014, p. 23, tradução dos autores).

Para Smith, Marx — por um lado, desprovido de uma interpretação realmente adequada do método de Hegel; e, por outro, procurando minimizar referências à ciência dialético-sistemática hegeliana em *O Capital* —, não reconheceu precisamente “quais categorias da Lógica de Hegel entram em jogo na crítica da economia política” (SMITH, 2014, p. 36). Para ele, um exame da teoria marxiana do capitalismo sob o ponto de vista da ontologia social revela que essa articula um silogismo dialético em que o capital representa o universal; o Particular, o movimento “Capital Monetário – Meios de Produção/Força de Trabalho – Mercadoria’ – Dinheiro’” e, por fim, o individual (ou singular) é representado pelos agentes individuais:

O capital representa um princípio universal que é diferenciado em um número de tendências particulares. A tendência mais básica é que o capital passa por diferentes estágios de um circuito de acumulação de capital. Primeiro, assume a forma de capital monetário a ser investido (CM). O investimento é então feito na compra de dois tipos diferentes de mercadorias, os meios de produção (MP) e força de trabalho (FT). A força de trabalho é, então, ajustada para trabalhar sobre esses meios de produção em um processo de produção (P), [cujo] resultado é um novo tipo de mercadoria (M'). Com sorte, a mercadoria produzida é [...] vendida por uma quantidade de dinheiro que excede o investimento inicial (D'). Quando isso acontece, o circuito do

capital foi concluído. Capital foi acumulado e agora pode ser reinvestido, começando o circuito novamente. [...]. Finalmente, o capital universal, progride através dos momentos particulares de seus circuitos somente através das ações de homens e mulheres individuais agindo como investidores, trabalhadores assalariados, consumidores e assim por diante (SMITH, 1993, p. 27, tradução dos autores).

O que Marx estaria defendendo, para Smith, em síntese, é que o capital deve ser compreendido como um “sujeito” absoluto no sentido hegeliano do termo (SMITH, 2014). Marx considerou o Absoluto de Hegel um “universal ‘auto-efetivante” que exterioriza a si mesmo, e volta a si, em uma série de formas –desdobramento que encarna uma “Lógica do Conceito”. Essas determinações específicas não são de interesse nelas, senão na contribuição à autorrealização do Absoluto. No modo como Smith analisa a relação Hegel-Marx, o capital, autovalorização do valor, deve ser compreendido exatamente nos mesmos termos e as determinações particulares do valor-em-processo constituem a auto-externalização do capital e retornam a si mesmas. Para Smith, então, quando Marx nos fala em “sujeito” e “substância automovida” para fazer referência ao capital, ele está afirmando que a lógica do capital instancia a Lógica de Hegel do Conceito e que o capital é um universal distinto de seus momentos, ao mesmo contínuo e idêntico a esses momentos, que, juntos, constituem o processo de autovalorização do capital (SMITH, 2014).

A homologia entre a Lógica do Conceito de Hegel e a lógica do capital parece exata e completa. Entretanto, Smith atenta, “[a] relação de troca se estabelece como [...] extern[a] e independente aos produtores” e o que originalmente apareceu como “meio à promoção da produção torna-se, pois, uma relação estranha aos produtores” (SMITH, 1993, p. 29, tradução dos autores). O capitalismo é definido, então, através de uma Lógica da Essência contraditória, “do qual não podemos escapar sem a criação

histórica de uma nova forma de sociabilidade” (SMITH, 2014, p. 36). Colocando-se mais pormenorizadamente,

[a] ontologia social da produção generalizada de mercadorias é definida por duas Lógicas da Essência completamente incomensuráveis no sentido hegeliano do termo. Por um lado, o valor é a essência que as mercadorias devem possuir para desempenhar um papel na reprodução social. Essa essência aparece adequadamente na forma do dinheiro que valida a produção dessas mercadorias. Mas o valor das mercadorias é um reflexo da forma tomada pela socialidade humana em nossa época e o dinheiro que manifesta valor não é senão a aparência fetichizada desse tipo de essência completamente diferente. Cada afirmação da essência é incompatível com a outra; nenhuma pode ser reduzida ou explicada pela outra (SMITH, 2014, pp. 32-3, tradução dos autores).

Smith esclarece sua leitura:

Essa lógica da essência [...] peculiar [...] não é superada quando Marx se move para o nível mais concreto da investigação. As mesmas contradições e antagonismos fundamentais permanecem depois que Marx estabelece que a produção generalizada de mercadorias é a produção capitalista. Em contraste com a dialética sistemática afirmativa de Hegel, na qual os níveis posteriores superam as contradições e deficiências fundamentais examinadas anteriormente, na dialética crítica sistemática de Marx, os níveis teóricos mais complexos e concretos reproduzem e aprofundam as contradições e as lacunas iniciais. Mais especificamente, o conceito de capital de Marx não supera o fetichismo que era [...] característica do nível inicial da [sua] teoria [...]; o conceito de capital é o conceito de capital-fetichismo (SMITH, 2014, p. 33, tradução dos autores).

De acordo com a chave de leitura de Smith à estrutura de *O Capital*, o capitalismo não instituiria a reconciliação da universalidade, da particularidade e da singularidade que instanciam a Lógica do Conceito no âmbito sociopolítico. No caso do modo de produção capitalista, “[o] caráter social da atividade,

bem como a forma social do produto e a participação dos indivíduos na produção, aparecem [...] como algo estranho [...], não como [...] relação [de] uns com os outros, mas como sua subordinação às relações que subsistem independentemente deles” (SMITH, 1993, p. 30). A produção generalizada de mercadorias envolve uma forma de sociabilidade em que “os produtores não têm garantias *ex ante* de que seus esforços terão realmente um papel na reprodução social” (SMITH, 2014, p. 30), de modo que sua “produção privada deve ser socialmente validada *ex post* através de troca ou então seus esforços terão sido desperdiçados” (SMITH, 2014, p. 30). Em outras palavras, “[o] intercâmbio geral de atividades e produtos, que se tornou uma condição vital para cada indivíduo-sua interligação mútua-aparece aqui como algo estranho a eles” (SMITH, 1993, p. 30, tradução dos autores).

Em síntese, na leitura que Smith faz de Marx, ainda que esse estivesse correto em ter pensado que as categorias hegelianas iluminam a ontologia social do capitalismo, no âmbito das práticas e instituições sociopolíticas, o conceito marxiano de capital não se encaixa no que Hegel designou a Lógica do Conceito. Para Smith, precisamos procurar por isso noutra lugar:

[...] o momento da universalidade (“autoconsciência universal”) surge apenas na comunidade. [...] podemos concluir que a dissolução de uma universalidade externa não precisa resultar na “emancipação completa dos propósitos da universalidade imediata da ordem universal e o desprezo de tal individualidade por essa ordem[,] [...] uma individualidade reconciliada com uma universalidade não-externa dentro de sua própria comunidade. [...] A democracia socialista pressupõe a base material da capacidade produtiva avançada; no entanto, também pressupõe solidariedade. E o que é solidariedade por um princípio universal que une os indivíduos dentro de uma comunidade de uma forma não-externa? (SMITH, 1993, p. 34, tradução dos autores).

Considerações Finais

Uma leitura informada de *O Capital* precisa fazer escolhas metodológicas. O cerne das disputas entre as distintas interpretações de Marx de *O Capital* são as relações entre história e desenvolvimento sistemático-conceitual. As novas leituras hegelianas de *O Capital* enfatizam a transição de uma categoria para a outra e colocam-se na contrapartida das leituras histórico-materialistas, que procuram descrever o desenvolvimento e a sucessão de padrões distintos de formação social a partir de relações de produção em geral. De maneira sucinta, as abordagens relacionadas à *Nova Dialética* defendem leituras não-metafísicas de Hegel e o argumento de acordo com o qual Marx utiliza categorias da sua Lógica para organizar sua exposição por meio de uma série de movimentos em um sistema autossustentado envolvendo relações de interdependência e de necessidade dialética. Assim, na medida em que Marx viu o capitalismo como um sistema de elementos e processos interdependentes, diversos aspectos da ciência dialético-sistemática hegeliana são relevantes à compreensão de *O Capital*.

Para Tony Smith, a lógica de Hegel pode ser interpretada de forma materialista. O que Smith pretende provar é que *O Capital*, em seu método de apresentação das categorias da economia política, deriva sua capacidade de crítica e cientificidade do recurso à teoria hegeliana do silogismo na medida em que também explora as mediações dialéticas que ligam a universalidade, a particularidade e a individualidade. De acordo com a leitura não-metafísica de Smith, a Lógica hegeliana representa a progressão de categorias articuladas em crescente complexidade e sistematicidade, ou seja, as categorias devem ser ordenadas de acordo com os princípios sistemáticos e suas relações dialéticas explicadas. Embora o próprio Hegel tenha destacado apenas a crítica das categorias metafísicas desenvolvida ao longo da Lógica Objetiva (*i.e.*, a Doutrina do Ser e a Doutrina da Essência), o mérito

de uma análise da relação Hegel-Marx que se utilize da figura do silogismo como chave interpretativa é assinalar o potencial crítico da Lógica Subjetiva (*i.e.*, a Doutrina do Conceito) enquanto tal (*cf.* THEUNISSEN, 1978, pp. 38-41), seja no estudo da Metafísica ou da Filosofia Política e Social.

Caso sigamos a leitura de Smith, esse é, então, o mesmo método que Marx utiliza nas análises de *O Capital*, apresentado através de uma progressão sistemática de categorias socioeconômicas que reconstruem o modo de produção capitalista no pensamento, começando com a categoria abstrata mais simples e avançando a um todo concreto. Smith destaca que a teoria do silogismo de Hegel não apenas exige uma abordagem sistemática para o que deve ser explicado, mas cada termo, “Individual”, “Particular” e “Universal”, por sua vez, deve tomar a posição do meio-termo, constituindo a totalidade que faz com que o objeto seja o que ele é. Um exame da teoria marxiana do capitalismo sob o ponto de vista da ontologia social revela que este é articulado em uma estrutura silogística em que o capital representa o universal; o particular, os diferentes estágios de um circuito de acumulação de capital e, por fim, o individual é representado pelos agentes individuais.

Quando utiliza em “sujeito” e “substância automovida” para fazer referência ao capital, Marx está afirmando que a lógica do capital instancia a Lógica de Hegel do Conceito e que o capital é um universal distinto de seus momentos, ao mesmo tempo, contínuo e idêntico a esses momentos, que, juntos, constituem o processo de autovalorização do capital. No entanto, a relação de troca aparece como um poder externo e alheio aos produtores e o que originalmente apareceu como meio à promoção da produção torna-se, pois, uma relação estranha aos produtores. Deste modo, enquanto, na lógica hegeliana, as contradições da Lógica da Essência são superadas no avanço para a Lógica do Conceito, na dialética marxiana, essas contradições se repetem de maneiras sucessivamente mais complexas e concretas. Para Smith, ainda que

Marx estivesse correto em ter pensado que as categorias hegelianas iluminam a ontologia social do capitalismo, no âmbito das práticas e instituições sociopolíticas, o conceito marxiano de capital não se encaixa no que Hegel designou a Lógica do Conceito. Assim, o capitalismo não institui a reconciliação da universalidade, da particularidade e da singularidade que instanciam a Lógica do Conceito no âmbito sociopolítico.

Referências

- FRASER, I.; BURNS, T. Introduction: An Historical Survey of the Hegel-Marx Connection. In: BURNS, T.; FRASER, I. (Eds.). *The Hegel-Marx connection*. New York: St. Martin's Press, 2000. p. 1-33.
- HARTMANN, K. Die Ontologische Option. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, v. 33, n. 4, p. 638-641, 1979.
- _____. Hegel: A Non-Metaphysical View. In: *Hegel: A Collection of Critical Essays*. [s.l.: s.n.], 1972, p. 101-24.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I - A ciência da lógica*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et alii. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et alii. Recife, PE: UNICAP; São Paulo, SP: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- _____. *A teoria hegeliana do silogismo: tradução e comentário*. Tradução Federico Orsini. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- LEVINE, N. *Divergent Paths: The Hegelian foundations of Marx's method*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política; livro primeiro - o processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

PINKARD, T. P. *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1988.

_____. The Logic of Hegel's Logic. *Journal of the History of Philosophy*, v. 17, n. 4, p. 417-435, 1979.

SMITH, T. *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Criticisms*. New York, NY: SUNY Press, 1990.

_____. *Dialectical Social Theory and Its Critics: From Hegel to Analytical Marxism and Postmodernism*. New York, NY: SUNY Press, 1993.

_____. *The Place of the World Market in Marx's Systematic Theory*. [s.d.]. Disponível em: <https://www.academia.edu/12001003/The_Place_of_the_World_Market_in_Marxs_Systematic_Theory>.

_____. *The Role of Ethics in Social Theory: Essays from a Habermasian Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1991.

_____. Hegel, Marx and the Comprehension of Capitalism. In: MOSELEY, F.; SMITH, T. (Eds.). *Marx's Capital and Hegel's Logic*. Leiden: Brill, 2014. p. 15-40.

THEUNISSEN, M. *Sein und Schein: die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

A concepção hegeliana de filosofia na introdução à Enciclopédia

Christian Iber¹

I. O conceito e a tarefa da filosofia (§§ 1-9)

Por ocasião do bicentenário da publicação da *Enciclopédia* de Hegel dedicamo-nos, no Congresso Hegeliano deste ano, a esse importante livro de Hegel, o qual pertence, seguramente, aos textos mais exigentes da história da filosofia moderna. No centro da minha comunicação está a “introdução” à *Enciclopédia*, na qual Hegel delineia os contornos da sua própria concepção de filosofia.

Sobre seu projeto da *Enciclopédia* Hegel diz, no prefácio à segunda edição, o seguinte:

“O título de uma *Enciclopédia* deveria, com efeito, de início, deixar espaço para um menor rigor do método científico e para uma composição exterior; mas a natureza da Coisa traz consigo que a conexão lógica tem que permanecer na base” (Enc. I, prefácio à segunda edição [1827], TW 8, p. 14).²

“Nos meus esforços filosóficos trabalhei e trabalho visando ao conhecimento científico da verdade. Ele é o caminho mais difícil,

¹ Professor colaborador Programa de Pós-Graduação Filosofia PUCRS, bolsista PNPd/CAPES. Universidade livre de Berlim; bergstedt@yahoo.de

² A *Enciclopédia das ciências filosóficas I e III* de Hegel é citada de acordo com a edição indicada nas referências. As traduções das citações são minhas.

mas o qual pode ter unicamente interesse e valor para o espírito, quando este uma vez se entregou ao caminho do pensamento, no mesmo não cedeu diante de vaidades, mas preservou a vontade e a coragem para a verdade; ele se depara, a seguir, com o fato de que unicamente o método é capaz de domar o pensamento e conduzi-lo à Coisa e mantê-lo nela. Um tal prosseguir se mostra a ser mesmo nada mais do que o restabelecimento daquele conteúdo absoluto [isto é, do conteúdo substancial da religião], sobre o qual o pensamento, em primeiro lugar, tendeu e transcendeu, porém, um restabelecimento no elemento mais próprio, livre do espírito [isto é, no elemento do pensar]” (idem, p. 14s.).

A filosofia de Hegel se deixa compreender como conhecimento da verdade. Essa caracterização não deve ser avaliada apenas como intenção. Pelo contrário, na *Enciclopédia* Hegel reivindica conhecer e apresentar a verdade. No que se segue, discutirei o que está implicado nesse projeto.

No § 1 da introdução, Hegel observa que a filosofia não tem a vantagem, como as outras ciências, de que “seus *objetos* sejam admitidos como imediatos pela representação tal como os *métodos* do conhecer para o início e para a progressão já são aceitos” (TW 8, p. 41) e pressupostos. Por um lado, com efeito, ela tem seus objetos em comum com a religião. Para ambas Deus é a única verdade. Ambas tratam do finito, da natureza e do espírito humano e, ao mesmo tempo, da relação de ambos com Deus. A filosofia não é, portanto, sem intuição e representação do mundo finito. No § 1 diz-se ulteriormente:

“A filosofia pode, portanto, pressupor, sem dúvida, *uma familiaridade* com seus objetos, de fato ela tem que pressupor isso, como, de algum modo, um interesse nos mesmos, porque a consciência, conforme o tempo, concebe antes *representações* de objetos do que *conceitos* dos mesmos, o espírito *pensante*, inclusive, somente através do representar e voltando-se ao mesmo prossegue ao conhecer pensante e ao compreender” (TW 8, p. 41).

Em primeiro lugar, o espírito pensante concebe conceitos apenas em virtude de sua representação do dado e pela representação de objetos. Em segundo lugar, contudo, essa sequência vale apenas conforme o tempo. Cronologicamente, portanto, o representar antecede ao compreender. A filosofia é um contemplar pensante. E o contemplar pensante é reflexionante, ou seja, a filosofia não pensa meramente em conceitos, mas organiza seus pensamentos e os põe em uma conexão necessária. O pensar filosófico tenta “mostrar a *necessidade* do seu conteúdo” e, assim Hegel prossegue no § 1, “*provar*” o ser bem como “as determinações dos seus objetos” (TW 8, p. 41). A mera familiaridade com seus objetos é, portanto, “insuficiente”. Fazer meras “pressuposições e asseverações” lhe é “inadmissível”. A filosofia tem que, portanto, esclarecer o pensar sobre seus próprios pressupostos, explicar as pressuposições estruturais da formação do conceito, portanto, do pensar. Nesse caso, resulta a “dificuldade de fazer um início” (idem), porque o início como um imediato é uma tal pressuposição, que justamente deve ser iluminada pelo contemplar pensante. Esse problema do início Hegel retomará mais tarde. Retenhamos, aqui, que para Hegel a filosofia não tem que provar apenas as determinações, mas também o ser de seus objetos. Nisso, assim afirmo, a filosofia de Hegel é metafísica.³

A filosofia é determinada, primeiramente, como “*contemplação pensante* dos objetos” (§ 2; TW 8, p. 41). No § 2 Hegel distingue diversos graus do pensar. O pensar no sentido habitual não designa, primeiramente, o próprio pensar, o conhecer conceitualizante, mas quaisquer funções cognitivas da consciência. Aquilo do qual nos damos conta aparece, na maioria das vezes, como “sentimento, intuição, representação, – *formas*, as quais devem ser distinguidas do pensar *enquanto forma*” (§ 2; TW 8, p. 42). Devem ser distinguidos, de acordo com Hegel, “sentimentos, representações etc. *determinados e penetrados pelo pensar* – e o

³ Cf. IBER, 2017, p. 97-111.

fato de se ter *pensamentos a este respeito*” (§ 2 obs.; TW 8, p. 43). Apenas o refletir sobre as formas do pensar é filosofia.

O conteúdo da consciência, assim Hegel afirma no § 3, constitui a determinidade dos sentimentos e representações, que são as formas desse conteúdo. Não há, portanto, conteúdos puros na consciência, portanto, conteúdos sem forma cognitiva. Na medida em que nós sentimos, representamos ou pensamos um conteúdo, sempre, assim diz Hegel no § 3, “*as determinações dessas formas se convertem*, todavia, também *nos conteúdos*”. Aquilo “que é em si o mesmo” (idem), portanto, o mesmo conteúdo, pode assumir, com isto, uma figura diversa. Isso é o caso, porque o conteúdo se altera pela forma na qual ele está na consciência.

Na observação ao § 3, Hegel esclarece a tarefa da filosofia mais detidamente. Pelo fato de se ter representações, não “se conhece ainda seu significado para o pensar” (idem). A tarefa da filosofia é “substituir as representações pelos *pensamentos, categorias*”, ou seja, “*conceitos*”. Disso resulta “a *incompreensão da filosofia*” (TW 8, p. 44). Na consciência comum, os pensamentos estão misturados com sentimentos, intuições e representações. Mas a filosofia torna “os próprios pensamentos puramente objeto” (TW 8, p. 45). A filosofia, que reflete sobre o pensar, abstrai necessariamente dos substratos sensíveis da representação. Justamente nisso ela se torna de difícil compreensão, pois falta a ela a intuíbilidade: na retaguarda das representações, que “podem ser consideradas como *metáforas* [transmissões figurativas] dos pensamentos, a filosofia tem que avançar para o próprio cerne do significado dos pensamentos. Exige-se que “num conceito não deve ser pensado nada mais do que o próprio conceito” (TW 8, p. 45).

A tarefa da filosofia é, portanto, traduzir o conteúdo verdadeiro da consciência, que também a religião tem em mente [entenda-se Deus], na forma do pensamento ou do conceito. Essa exigência Hegel esclarece no § 5 no sentido de que o conteúdo verdadeiro da consciência é transformado nos pensamentos pelo

“refletir” (TW 8, p. 46). Por outro lado, assim Hegel observa no § 6, o conteúdo da filosofia não é “nenhum outro [...] que não o conteúdo substancial produzido e se produzindo originariamente no âmbito do espírito vivo, tornado *mundo*, mundo interior e exterior da consciência” (TW 8, p. 47), o qual Hegel denomina “*efetividade*” à diferença do “aparecimento”. Visto desse prisma, o solo da filosofia é a experiência empírica da efetividade, que ela tem em comum com as ciências. Os resultados da filosofia têm que convergir com a efetividade e a experiência, “sim, essa concordância pode ser considerada pelo menos como uma pedra de toque exterior da verdade de uma filosofia” (TW 8, p. 47), assim diz Hegel.

Hegel retém, portanto, a teoria kantiana da correspondência da verdade como pedra de toque exterior dos pensamentos, mas gostaria de ampliar, completar e ultrapassar esse conceito de verdade kantiano, e precisamente – como mais tarde se torna saliente – com a questão pela pedra de toque interior da verdade. Essa consiste – assim se deixa dizer antecipadamente – na consistência e na natureza decisiva da estrutura da argumentação e da fundamentação dos pensamentos.

Hegel radicaliza essa ideia da concordância do pensamento e da efetividade no § 6 pelo pensamento da “reconciliação da razão autoconsciente com a razão *que é*, com a efetividade” (TW 8, p. 47). Ele iguala, portanto, a verdade, a concordância do pensamento e da efetividade com a reconciliação do pensamento e da efetividade. Com essa atitude, o conceito de verdade recebe em Hegel, a meu ver, uma virada metafísica. Destarte a famigerada relação da razão e da efetividade entra na ordem do dia. Hegel cita, no § 6 observação, o prefácio à *Filosofia do Direito*: “O *que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional*” (TW 8, p. 47). Já durante a vida de Hegel essa tese esteve exposta a graves incompreensões. Hegel atrela o efetivo e o racional numa conexão de mediação muito estreita. Que o efetivo seja o racional e inversamente, não significa que tudo o que existe de qualquer modo deva ser visto como racional, mas apenas aquilo que se deixa

fundamentar suficientemente como necessário. A efetividade é racional, na medida em que ela é necessária na sua existência. A filosofia é a legitimação da efetividade como racional no sentido de que ela prova sua existência como necessária. Nisso a filosofia é metafísica da razão. Ela está voltada não apenas para a necessidade lógica, mas para a necessidade ontológica.⁴

No § 7 Hegel resume: os princípios da filosofia são o “*refletir*” e a “*experiência*” (TW 8, p. 49). Na observação ao § 7 ele acentua explicitamente: “O princípio da *experiência* contém a determinação infinitamente importante de que para o assumir e considerar por verdadeiro de um conteúdo o homem teria que *estar ele mesmo presente*” (TW 8, p. 49). Isso é, por um lado, uma alusão ao “Eu penso que tem que poder acompanhar todas as minhas representações” de Kant⁵, que manifesta o princípio do autopensar, por outro, é com isso um ataque ao conhecimento escolástico-catedrático. O próprio filósofo precisa estar presente, mesmo que ele possua um instrumental diferente do que a ciência natural, que pode mobilizar diversos instrumentos, porque “unicamente o *pensar* pode ser denominado o instrumento da filosofia” (idem).

Conforme o § 8, a filosofia se distingue das ciências naturais não somente pelo seu método, mas também pelos seus objetos “*liberdade, espírito, Deus*” (TW 8, p. 51), dos quais nós não temos nenhuma experiência sensível imediata, e que apresentam a particularidade de serem, conforme seu conteúdo, infinitos.

Por um lado, vale a proposição: “*nihil est in intellectus, quod non fuerit in sensu*” (§ 8 obs.; TW 8, p. 52). Contudo, inversamente, para Hegel vale igualmente: “*nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectus*” (idem) ou concisamente: “O *espírito* [é] a causa do mundo” (idem). Hegel explica a afirmação de que nada está nos sentidos que antes não tenha estado no intelecto, no sentido de “que

⁴ Cf. também IBER, 2017, p. 97-111.

⁵ Cf. KANT, 1983, B 131.

o sentimento jurídico, moral e religioso é um sentimento e com isso uma experiência de um conteúdo tal que tem sua raiz e seu domicílio apenas no pensar” (idem). Esses objetos de nível superior: direito, moral, religião têm, portanto, sua origem no pensar ou no espírito que os produz e os quais estão, em função disso, no sentimento ou na representação. Visto que o espírito humano tem a si mesmo por objeto, esses objetos são, de fato, “infinitos”.

Mas a filosofia não se distingue das outras ciências apenas em virtude do seu objeto, mas, conforme o § 9, também em virtude do seu aspirar pela “forma da necessidade” (TW 8, p. 52). “O refletir, na medida em que ele se refere a fazer justiça a esse anseio, [isto é, compreender as coisas na sua necessidade], é o *pensar especulativo*, o [pensar] propriamente filosófico” (TW 8, p. 52). O pensar filosófico se distingue do pensar científico pela forma do conceito. Sob forma do conceito, a qual o pensar especulativo alveja, Hegel entende o conjunto das formas dos pensamentos e categorias, leis e objetos na sua conexão de relação necessária, os quais, para as outras ciências, estão lado a lado sem nenhuma conexão.

II. A crítica à epistemologia crítica de Kant e a concepção de Hegel da dissolução da contradição do pensar pelo pensar (§§ 10-11)

O “pensar do modo filosófico do conhecimento” (TW 8, p. 53) precisa, conforme o § 10, de uma justificação, como já foi anunciado no § 4. Contudo, a intelecção daquilo que é o conhecimento filosófico cai na própria filosofia e não pode ter lugar antes e nem fora da filosofia. Mas justamente isso é para Hegel uma “questão fundamental da filosofia crítica” de Kant, a saber, “que antes de se poder começar a conhecer Deus, a essência das coisas etc., a própria faculdade de conhecer deveria ser examinada previamente, se ela seria capaz de realizar tal coisa” (§ 10 obs.; TW 8, p. 53). Kant – e com ele toda a filosofia moderna – parte do fato de que antes que nós nos ocupemos com a atividade do conhecer propriamente dita,

as pressuposições do conhecer devem ser esclarecidas na forma de uma epistemologia. Contudo, esse procedimento de antes do conhecimento querer conhecer se em geral e como se pode conhecer cai no círculo vicioso de ter que pressupor o conhecimento, o qual é criticamente questionado, dando a saber que o contestamos ou negamos: “Querer conhecer *antes que* se conheça é tão disparatado quanto o sábio provérbio daquele escolástico de aprender a *nadar antes de se arriscar [a entrar] na água*” (§ 10 obs.; TW 8, p. 54). Esse círculo vicioso da epistemologia crítica remete, primeiramente, ao fato de que ela parte de uma pressuposição não fundamentada, a saber, a representação de que o conhecer seria um instrumento que o sujeito cognoscente poderia distinguir e separar de si, e remete, em segundo lugar, à irredutibilidade do conhecer, segundo a qual o conhecer apenas pode ser conhecido de modo cognoscente. O conhecer se conhece apenas de modo cognoscente. O conhecer não pode querer examinar antes do ato do conhecimento, se pode ou não ser conhecido. O conhecimento já sempre perdeu sua inocência. Só no conhecer é que se conhece o conhecer. Nas palavras de Hegel: é necessário pular na água para aprender a nadar.⁶

Com referência à crítica da crítica kantiana do conhecimento na observação ao § 10, Hegel volta a falar de Reinhold. Este teria reconhecido a deficiência do nadar imaginário da epistemologia crítica e teria proposto “a começar provisoriamente com um filosofar *hipotético e problemático*” (TW 8, p. 54) para, a partir deste, chegar ao “*verdadeiro originário*” (idem). Com isso seria expresso, contudo, apenas o “insuficiente” no “andamento habitual das pressuposições” (idem), a saber, querer filosofar antes da filosofia. Na *Ciência da Lógica* Hegel aplicou positivamente a proposta de Reinhold e o arrolou como testemunha do seu próprio método, segundo o qual de um primeiro verdadeiro dever-se-ia regressar ao verdadeiro originário, do ser puro à ideia absoluta. Apenas esse procedimento filosófico dá a possibilidade de superar

⁶ Para a crítica de Hegel à epistemologia crítica de Kant cf. IBER, 2014, p. 815-821.

o filosofar criticado a partir de pressuposições acriticamente assumidas.

Apenas no conhecer pensante o espírito chega “*a si mesmo*”, assim Hegel afirma no § 11, “pois seu princípio, sua mesmice pura, é o pensar” (TW 8, p. 55). Todavia, no andamento do conhecimento, o pensar entra “em contradições” e se “perde” “na não identidade firme dos pensamentos”, de modo que ele não está mais junto a si mesmo, mas alienado de si, “pelo contrário, fica preso no seu oposto” (idem). Entende-se, com isso, que o pensar se enreda em contradições. O pensar parece inevitavelmente naufragar. Hegel diagnostica que, nesse caso, se trata de um pensar deficiente, o pensar meramente entendedor. Contra esse “resultado do mero pensar entendedor” se volta à necessidade especulativa mais alta. Ele está fundamentado no fato de que “também nessa perda consciente” o pensar “cumpre seu ser junto a si, *para que ele supere [a contradição]*” (idem). Essa salvação do pensar entendedor das suas contradições, nas quais ele se perde, só pode ocorrer pelo próprio pensar. Nessa sua miséria máxima, o pensar se volta a si mesmo e conhece sua própria natureza como dialética. A essência da dialética consiste em tornar explícita a contradição no pensar e assim dissolvê-la pelo próprio pensar. Nas palavras de Hegel na observação ao § 11:

“A intelecção de que a natureza do próprio pensar é a dialética, que ele enquanto entendimento tem que cair no negativo de si mesmo, na contradição, constitui o lado principal da lógica. O pensar, desconfiando de também poder realizar a dissolução da contradição, na qual ele se pôs a si mesmo, *a partir de si*, retorna às dissoluções e pacificações, as quais são proporcionadas ao espírito em outros de seus modos e formas” (TW 8, p. 55).

A dialética esclarece, portanto, o pensar sobre seu próprio mecanismo e sobretudo sobre o ato de que ele mesmo pode se libertar e retomar a sua autoperda na contradição. Não é, portanto, necessário para o pensar cair na “*misologia*”, isto é, na rejeição do

pensar racional-argumentativo, portanto, “comportar-se polemicamente contra si mesmo” e pôr-se como “saber imediato” (TW 8, p. 55), para não correr o risco da miséria da contradição. A concepção da dissolução da contradição do pensar pelo próprio pensar está, portanto, dirigida contra a posição de Jacobi do saber imediato. Aqui se torna saliente que sob o saber imediato Hegel entende uma sabedoria sem argumento, que crê ajeitar-se sem dialética.

III. A posição da filosofia em relação às ciências empíricas e à história da filosofia (§§ 12-13)

Primeiramente, nos §§ 12 e 13, Hegel discute a importância da experiência e da história da filosofia para a filosofia. O pensar filosófico tem, conforme o § 12, a “*experiência*” como “*ponto de partida*”, a partir da qual o pensar se eleva à autonomia “no seu elemento puro de si mesmo” (TW 8, p. 55s.), ao refletir sobre o pensar, ou seja, sobre os pensamentos. Dali o pensar filosófico redescobre a experiência. Com efeito, o pensar encontra, primeiramente, dentro de si sua satisfação. Isso é o *a priori* do pensar. O pensar é autônomo frente à experiência. Contudo, são, antes de tudo, as ciências empíricas que “arrancam o pensar daquela universalidade e da satisfação *em si* concedida” e o impulsionam “para o *desenvolvimento a partir de si*” (TW 8, p. 56). A filosofia deve, portanto, “à experiência (ao *a posteriori*) sua primeira formação” (§ 12 obs.; TW 8, p. 57). O impulso para o desenvolvimento da filosofia procede, portanto, essencialmente da experiência.

Contudo, a experiência e a empiria são apenas uma estação intermediária necessária da filosofia, pois sua tarefa consiste em fundamentar filosoficamente as ciências da experiência, quer dizer, refletir e justificar seus principais conceitos. Na medida em que a filosofia deve, desse modo, seu desenvolvimento à penetração mental das ciências empíricas, “ela dá a seus conteúdos a figura

mais essencial da *liberdade (do a priori)* do pensar e a *provação da necessidade* em vez da chancela do encontrado” (TW 8, p. 58). A filosofia tem seu ponto de partida em experiências que são encontradas e contingentes. Já as ciências organizam as experiências conforme “determinações, gêneros e leis universais” (§ 12 obs.; TW 8, p. 57). Proposições científicas assim o são na medida em que lhes competem pelo menos universalidade do entendimento e necessidade exterior. A filosofia, por fim, estrutura de novo essas proposições e leis das próprias ciências conforme a necessidade de suas categorias e pensamentos. Sua tarefa consiste na demonstração de estruturas lógico-rationais que esclarecem, por sua vez, a necessidade das leis das ciências. Com isto, a filosofia dá aos conteúdos das ciências empíricas a figura da liberdade do pensar, que segue apenas a necessidade da própria Coisa repensada, com a qual os dados da experiência se tornam “apresentação e reprodução” (TW 8, p. 58) da atividade autônoma do pensar. Sobre a liberdade do pensar deve ser dito o seguinte: a liberdade do pensar consiste em se deixar determinar por argumentos que foram compreendidos como plausíveis e racionais.

A “formação e o desenvolvimento da filosofia” (TW 8, p. 58) têm, conforme o § 13, também filosófico-internamente um lado histórico, a história da filosofia. A história da filosofia apresenta-se, primeiramente, como “*história exterior*”, quer dizer, como mera sequência cronológica dos grandes pensadores. A história da filosofia dá “aos graus de desenvolvimento da ideia [da filosofia] a forma de sucessão *casual* e aproximadamente de mera *diversidade* dos princípios e suas exposições nas suas filosofias” (TW 8, p. 58). Contudo, a consideração filosófica da história da filosofia mostra uma imagem diferente: “Nas diversas filosofias que apareceram, a *história da filosofia* demonstra, em parte, apenas *uma* filosofia em diversos graus de formação, em parte que os princípios particulares [...] são apenas *ramos* de um único e mesmo todo” (idem). A história da filosofia tem um conteúdo racional, o desenvolvimento do pensar e da filosofia, que se desdobra no

tempo, e a qual, apesar das suas figuras diversas do pensar filosófico, apresenta um todo sintético que se torna sempre mais concreto. Por conseguinte, Hegel fala do artífice de milênios, que seria “o *único* espírito vivo, sua natureza pensante” (TW 8, p. 58) que se desenvolve na história da filosofia. Hegel compreende a história da filosofia como uma sociedade acadêmica em desenvolvimento, na qual vale a liberdade formalmente obrigatória de se apresentar o melhor argumento.

IV. A filosofia como sistema enciclopédico e divisão das ciências filosóficas (§§ 14-18)

Ao lado do desenvolvimento histórico, o pensar filosófico se desenvolve de modo puramente lógico: “O mesmo desenvolvimento do pensar, que é apresentado na história da filosofia”, diz Hegel no § 14, “apresenta-se na própria filosofia, mas libertado daquela exterioridade histórica, *puramente no elemento do pensar*” (TW 8, p. 59). Por conseguinte, a filosofia de Hegel apresenta o desenvolvimento do pensar não apenas como ele se formou historicamente, mas logicamente. Hegel distingue, portanto, entre uma gênese histórica e uma gênese lógica do pensar. Aquilo que está no fundamento de todos os pensamentos e categorias como princípio irreduzível, Hegel denomina “a *ideia* ou o *absoluto*”, isto é, o espaço lógico ou o lógico, o *logos* filosófico (§ 14; TW, p. 59). Que o pensar tenha não somente um desenvolvimento histórico-temporal, mas uma gênese lógica, isso pode ser visto como uma originalidade de Hegel.

A filosofia, para Hegel, tem que ser ciência, porque apenas assim o pensar se desdobra sistematicamente. A filosofia como ciência é “essencialmente *sistema*”, diz Hegel no § 14, “porque o verdadeiro como *concreto* é apenas [...] como *totalidade*” (TW 8, p. 59). O verdadeiro é, portanto, totalidade, um todo, e precisamente um todo de determinações, que são trazidas numa conexão consistente. A partir dessa conexão necessária sistematicamente

fundada de relação, as determinações singulares recebem sua validade: “Um conteúdo tem sua justificação unicamente como momento do todo, mas fora dele uma pressuposição não fundada ou certeza subjetiva” (§ 14 obs.; TW 8, p. 60). A filosofia sistemática de Hegel com pretensão de verdade se opõe, portanto, a uma filosofia da opinião sem compromisso.

Como o desenvolvimento histórico e lógico do pensar é tanto dialético quanto em forma de espiral, assim também o é a composição do sistema da própria filosofia. “Toda parte da filosofia é um todo filosófico, um círculo que se fecha em si mesmo” (TW 8, p. 60), diz Hegel no § 15. Visto que o círculo singular se consuma como totalidade, ele impulsiona além de si mesmo, “rompe ele, porque ele é dentro de si totalidade, também a barreira do seu elemento e fundamenta uma esfera ulterior” (idem). Circulando dentro de si e sempre formando novo círculos, a filosofia é a totalidade da compreensão e da apropriação progressiva do mundo. “O todo se apresenta, portanto, como um círculo de círculos, dos quais cada um é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos peculiares constitui a ideia inteira, que igualmente aparece em cada um [dos círculos] singular” (idem), diz Hegel no § 15.

A dificuldade da compreensão adequada da filosofia hegeliana tem, seguramente, seu fundamento no seu caráter sistemático. Toda ciência filosófica é parte integral do sistema enciclopédico, o qual forma a filosofia na sua totalidade. Ele se apresenta como formação artística de um “círculo de círculos”, dos quais cada um tem o *status* de um subsistema fechado, relativamente autônomo e passa para o outro, igualmente como ele mesmo procede de um outro. Nesse sentido, as partes singulares do sistema devem ser compreendidas como “elementos” de uma totalidade teórica abrangente – que respectivamente pressupõem e acolhem dentro de si os desdobramentos de conceito antecedentes – na qual a ideia, o absoluto ou o *logos* filosófico se realiza.

A filosofia como ciência é refletir sobre o pensar. Mostra-se que ela é especialmente refletir sobre o pensar científico. Como *Enciclopédia*, de acordo com o § 16, ela não apresenta as ciências particulares no seu desenvolvimento pormenorizado, mas reflete, explica e fundamenta tão-somente os “inícios e os conceitos principais” (TW 8, p. 60) das ciências particulares empíricas. Nesse sentido, a filosofia antecede às ciências particulares e alcança as pressuposições delas. A Enciclopédia filosófica se distingue da Enciclopédia comum pelo fato de que esta apresenta um “*agregado* [a combinação exterior] das ciências” (§ 16 obs.; TW 8, p. 61) que aponta uma ordem somente externa. Excluídas da Enciclopédia filosófica estão também as ciências que são “*verdadeiramente positivas*” (idem) e portanto têm por seu fundamento a mera arbitrariedade, como, por exemplo, a heráldica. Igualmente estão excluídas outras ciências positivas que, com efeito, apontam um “fundamento e início racional” (idem), portanto, um componente pertencente à filosofia, mas que, contudo, tratam principalmente de coisas que “*residem fora do ser determinado em e para si do conceito*” (idem). A elas pertencem além da “jurisprudência” (TW 8, p. 61) a “história natural, cartografia, medicina etc.”, também a “*história*” (TW 8, p. 62). Positivas são também ciências que absolutizam a finitude da forma e do fundamento do conhecimento como a matemática, a teologia e determinadas formas de filosofia, que se fundam no “sentimento, crença, autoridade” (idem).

Enquanto para Hegel as ciências positivas “têm seu fundamento e início racional” (§ 16 obs.; TW, p. 61), a filosofia, conforme o § 17, não tem no fundo nenhum início. Visto que na filosofia não se pode ter uma teoria do pensar sem pensar, o pensar tem que simplesmente cair no mar do conhecimento pensante, a fim de poder averiguar a natureza do conhecimento pensante: “Isso é o ato livre do pensar: colocar-se no ponto de vista, onde ele [o pensar] é para si mesmo e *se gera* e *se dá*, com isto, ele *mesmo como seu objeto*” (TW 8, p. 63). No início da filosofia se trata de um “ato livre do pensar”, pelo qual o sujeito

filosofante se coloca no ponto de vista da lógica, no qual o pensar se afirma puramente a si mesmo, logo, não tem nenhum objeto que lhe seja alheio, mas apenas a si mesmo, o qual ele, portanto, se gera e dá a si mesmo. Esse ponto de vista da lógica, do pensar do pensar, torna-se, “dentro da ciência”, “*resultado*, e precisamente seu último”, assim é dito no § 17, “no qual ela [a ciência filosófica] alcança novamente seu início e retorna dentro de si” (idem). O ponto de vista da lógica, do pensar do pensar, é alcançado, portanto, novamente com a filosofia no fim da ciência filosófica. A filosofia não tem, desta forma, nenhum início como as outras ciências. Seu início é apenas início em relação ao sujeito respectivamente filosofante, “o qual quer decidir-se a filosofar”, mas não um início em relação “à ciência como tal” (idem), que é um círculo do *logos* filosófico que retorna a si mesmo. Com a filosofia, e precisamente com a própria filosofia de Hegel, no fim da ciência filosófica, o “conceito de ciência”, a saber, que seu princípio é o pensar do pensar, “é apreendido pela própria ciência” (§ 17; TW 5, p. 63). O que é, então, de acordo com Hegel, o fim superior da ciência filosófica? A captação científica do conceito de filosofia, sendo ele mesmo tomado como ciência.

No § 18 ocorre a divisão das ciências filosóficas pela ideia, ou seja, pelo princípio da filosofia. Como da filosofia em geral, assim também da divisão da ciência filosófica tal como da ideia, a partir da qual ambos podem ser compreendidos, na introdução apenas pode ser dado um contorno antecipativo. A ideia tem a estrutura da atividade do pensar idêntico a si, que no outro está junto a si mesmo, sendo assim, a estrutura da unidade da subjetividade pensante e da objetividade, que Hegel interpreta como reconciliação da razão subjetiva e objetiva.

A ciência filosófica é, conforme o § 18, apresentação da ideia e, como esta, se decompõe em três partes:

“I. A lógica, a ciência da ideia em e para si,

II. A filosofia da natureza como ciência da ideia no seu ser outro,

III. *A filosofia do espírito como ideia que retorna do seu ser outro dentro de si*” (TW 8, p. 63s.).

Falsa é, para Hegel, a representação da divisão de que se poderia colocar as ciências particulares lado a lado sem ligação, como se na sua diferença elas fossem somente inativas, substanciais e assim meramente como espécies firmes. As ciências particulares são, pelo contrário, apresentações diferentes da ideia em diversos elementos. A lógica é a ideia no elemento do pensar puro, a filosofia da natureza, a ideia no modo do ser outro, portanto, a ideia na forma da exterioridade, a filosofia do espírito, a ideia como que é para si e se torna em e para si. Decisivo é o pensamento de que todo o âmbito no qual a ideia se apresenta contém o momento fluente da passagem de um âmbito para um outro dentro de si. Os âmbitos de objeto da lógica, da natureza e do espírito não se dividem, portanto, indiferentemente, mas sim apontam uma conexão sistemática.

Com isso podemos retornar às nossas citações do prefácio da segunda edição da *Enciclopédia*: para o conhecimento científico da verdade, a conexão lógica dos pensamentos tem que permanecer na base ao longo dos diversos âmbitos de objeto. Mostra-se que o conhecimento filosófico da verdade em Hegel é concreto no sentido mais verdadeiro. Ele se desdobra apenas na passagem pelos diversos campos do saber.

Voltemos, para concluir, a falar novamente da conexão do início e do fim do sistema filosófico. Assim como a lógica termina com a ideia absoluta que se constitui no seu início no modo do pensar puro, assim o sistema da filosofia encerra com o seguinte: “a ideia que é eternamente em e para si, se realiza, se gera e se goza eternamente como espírito absoluto” (Enc. III, § 577; TW 10, p. 394), e precisamente na arte, na religião e, por fim, na filosofia. Com a doutrina do espírito absoluto, a *Enciclopédia* alcança um ponto no qual ela, como a filosofia que contempla, silogiza-se consigo como filosofia contemplada, quer dizer, no seu fim como *logos* filosófico

com seu início lógico. O conceito de filosofia de Hegel é, com isso, conclusão final e condição inicial do sistema filosófico.

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I [Enciclopédia das ciências filosóficas I]*. In: Theorie Werkausgabe. Orgs. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970s., vol. 8 (= TW 8).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas (1830). Volume I. A Ciência da Lógica*. Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo. Edições Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III [Enciclopédia das ciências filosóficas III]*. In: TW 10.

IBER, Christian. *Observações sobre a crítica de Hegel à crítica de Kant à razão*. In: Las aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones des I Congreso Germano-Latinamericano sobre la Filosofía de Hegel/ Os aportes do itinerário intelectual de Kant a Hegel. Comunicações do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel. Héctor Ferreiro, Thomas Sören Hoffmann, Agemir Bavaresco (Coms./Orgs.). Série Filosofia 225. Porto Alegre, RS: Editora fi, EDIPUCRS, 2014, 1571 p., p. 815-821.

IBER, Christian. *Sobre o duplo caráter da Lógica de Hegel: teoria das formas do pensamento e metafísica da razão*. In: Enciclopédia de Hegel 1817-2017. Duzentos anos de Lógico-Natureza-Espírito. Agemir Bavaresco, Júlia Sebba Ramalho, Início Helfer (Orgs.). Porto Alegre: Editora fi, 2017, 301 p., p. 97-111.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Mossburger 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Natureza, Consciência e Espírito: A Ideia da Filosofia e o Lugar do Espírito na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel

Diogo Ferrer¹

A denominação de *Enciclopédia Filosófica* para a exposição sistemática da filosofia não é original de Hegel – embora possa ter sido influenciada por ele, – mas pertence ao *Normativo Geral para o Ensino Público* em vigor no início do séc. XIX na Baviera. Este normativo, cuja terminologia estava aliás bastante atualizada no que toca à filosofia, prevê uma introdução ao “pensamento especulativo”, que é realizada pelo ensino da Lógica, o ensino das metafísicas especiais e, finalmente, na classe conclusiva, “os objetos do pensamento especulativo tratados nos anos anteriores são reunidos numa Enciclopédia Filosófica.”² Hegel serviu-se desse título nos anos de ensino liceal em Nurenberg, a partir de 1808, e adotou definitivamente o título Enciclopédia com a publicação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* em três edições, em 1817, 1827 e 1830.

Se tomarmos a *Enciclopédia* hegeliana de uma perspectiva geral, procurando compreender o seu sentido como um todo, a questão principal é a da articulação conceptual, ou ideal, entre as

¹ Universidade de Coimbra; ferrer.diogo@gmail.com

² Cf. JÄSCHKE 2010, p. 260.

grandes divisões internas da obra, a Ciência da Lógica, a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito. São bem conhecidas as definições, encontradas sobretudo na sua Introdução, da *Enciclopédia* como um “círculo de círculos”, ou como das partes da obra como os momentos da ideia, exposta em primeiro lugar “em si e para si”, em seguida, “no seu ser-outro” e, finalmente, no seu “retorno a si”.³ A estas grandes definições iniciais acrescem os parágrafos conclusivos sobre a ideia da filosofia, que indicam qual o conteúdo da filosofia e como entender a própria *Enciclopédia*. Ver-se-á, na análise dos silogismos da ideia filosófica com que Hegel encerra a obra, que compreender a *Enciclopédia* no seu significado geral, como totalidade e como exposição de toda a filosofia, é conceptualizar a relação entre as suas três grandes divisões referidas, lógica, natureza e espírito.

Na verdade, para além da infinidade de tópicos e problemas particulares que se devem discutir dentro dos seus limites próprios, o tema mais geral da filosofia consiste na relação entre estas três grandes esferas ou elementos de determinação da ideia e da realidade. Daí também o especial interesse que é frequentemente dedicado às transições entre as esferas, onde se dá a completação e conseqüente ruptura de uma esfera de determinação do real, o subsequente retorno ao imediato e, finalmente, o emergir de novos modos de determinação, ou leis específicas de funcionamento de ordens diferentes de realidade e do seu conhecimento.⁴

1. O sistema segundo a Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio

Além das referidas passagens sobre o sistema no seu todo, Hegel é parco em explicações acerca desta articulação da

³ HEGEL 1969a, §§ 14 e 18.

⁴ Acerca destas questões cf. e.g. PINKARD 2012, pp. 23-24, 45-47, 183-185; WINFIELD 2014, pp. 105-106. Tb. WANDSCHNEIDER 1999, pp. 69-96.

Enciclopédia. Isto deve-se, por um lado à impropriedade, ou mesmo, impossibilidade, de criar um ponto de vista exterior ou superior à própria *Enciclopédia*, se esta deve ser uma exposição da totalidade dos conteúdos da filosofia. É certo que a concepção hegeliana – e, em geral, idealista – de filosofia sistemática, pretende expor uma totalidade de conteúdos, e de princípios para todas as ciências. No entanto, o sistema não consiste essencialmente na explanação de uma totalidade indefinida de conteúdos, conceitos e princípios, mas no facto de que esta totalidade é uma totalidade auto-refletida. Isto significa principalmente que seria inútil, e também impossível, dada a extensão dos conteúdos, entender o sistema como uma exposição indefinidamente vasta de conteúdos, que raiariam a infinidade, ou, mais corretamente, que se estenderiam até à má infinidade – segundo a conhecida expressão de Hegel. O sistema requer uma regra interna que imponha limites e dê uma figura definida ao todo. Esta regra ou limite interno é o que Hegel denomina a auto-mediação do sistema, função que é garantida pela Ciência da Lógica. Isto significa que a totalidade não é uma extensão infinita de conteúdos empíricos, ou outros, mas que o sistema integra em si os seus próprios limites. Esta integração auto-mediadora dos limites é a função e o resultado da dialética.

Integrar em si os próprios limites, e constituir assim uma totalidade sistemática, quer dizer que os limites são explicitados, o que seria uma expressão meramente abstrata ou simples jogo conceptual se não estivéssemos familiarizados, na nossa prática e existência quotidianas, justamente com essa figura do pensar. Explicitar os limites significa ter consciência de si, ser manifestação – o que não é possível pensar sem auto-manifestação, ou imagem, como iremos ver, – ou seja, a explicitação dos limites é próprio do que Hegel denomina espírito. O espírito é essencialmente manifestação,⁵ isto é, consciente e consciente de si, o que significa

⁵ “A determinidade do espírito é, por isso, a *manifestação* [...]; ele não revela *algo*, mas a sua determinidade e conteúdo é essa mesma revelação.” (HEGEL 1969c, § 383)

que apreende explicitamente os seus limites, e é uma totalidade, não por ser todas as coisas – embora, como Aristóteles o diga, seja também, “de certo modo, todas as coisas”⁶ – mas porque, na terminologia de Hegel, é auto-mediado, dialético ou especulativo. O fenómeno da auto-consciência serve-nos de exemplo familiar e bem conhecido do que é conhecer explicitamente os próprios limites, distinguir entre si próprio e o outro, e ter o outro dialeticamente em si, como na percepção, por exemplo, onde o objecto percebido está na consciência tanto quanto dela se distingue. A consciência é a realidade da ideia, do mesmo modo como, segundo Hegel, a vida é o conceito aí, existente.⁷ Por outro lado, a consciência é uma totalidade porque não é possível sair para fora dela, no sentido do dito kantiano de que “o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações.”⁸ Isto é, além dos limites da consciência, onde esta encontra os novos objetos de experiência, a consciência reencontra-se também sempre a si própria. Hegel exprime este ponto, na *Enciclopédia* e na *Ciência da Lógica*, com as expressões tipicamente dialéticas de “ir além imanente”, “estar junto a si no seu outro” (“bei sich selbst in seinem Anderen zu sein”)⁹ ou “ir juntamente consigo” (“mit sich Zusammengehen” – “juntar-se a si” ou “coincidir consigo”).¹⁰ Isto significa que o sistema tem de ser dialético e é todo ele uma explicitação da forma da subjetividade, o que se torna temático, ou para si, na terceira parte da *Enciclopédia*, na Filosofia do Espírito. O sistema tem de incluir e integrar em si uma teoria da subjetividade, como a sua própria auto-reflexão, sem admitir um observador exterior que não seja também tematizado na ciência.

⁶ Cf. § 389; ARISTÓTELES 1993, 429b30, 430a29-30.

⁷ Cf. HEGEL 1969c, § 337; HEGEL 1981, p.182.

⁸ KANT 1998, B 131.

⁹ HEGEL 1969a, §§ 81, 24 Z.

¹⁰ HEGEL 1985, p. 15.

Este modo de dar forma a uma totalidade, ou à experiência como uma totalidade, ou seja, a infinidade neste bom sentido de uma forma refletida definida para o todo, implica assim que não há uma ciência da ciência, ou a possibilidade de uma reflexão acima da ciência, que permitisse explicá-la de fora ou além dela própria. Também por esta razão, o sistema tem de ser auto-explicativo e dispensar um observador exterior, o que acontece na medida em que a ciência integra em si a sua reflexão, ou expõe, em si e para si, o seu próprio observador, nomeadamente o espírito. Isto é o que significa dizer que a ciência filosófica é uma totalidade reflexiva, ou melhor, especulativa. Duas linhas diferentes de questionamento derivam deste problema. Por um lado, o problema de como deve ser feita a Introdução à ciência filosófica, como falar ou apresentar exotericamente a sua ideia. Este problema constitui todo um capítulo à parte na investigação hegeliana, que não poderei abordar hoje.¹¹ Por outro lado, porém, a necessidade desta auto-explicação justifica por que, como dissemos, Hegel é tão parco nas explicações gerais acerca da própria *Enciclopédia*.

Como acontece nos capítulos finais de todas as obras sistemáticas de Hegel, o momento final, que se pretende culminante, não tem propriamente conteúdo: veja-se, por exemplo, o Saber Absoluto na *Fenomenologia do Espírito*, ou a Ideia Absoluta na *Ciência da Lógica*. Nestes textos, o autor remete-nos essencialmente para o que já foi exposto durante o percurso – como no conto de Borges, em que os pássaros buscam, num longo e terrível percurso, pleno de perigos, a montanha onde vive o Rei dos pássaros, o Simurg. Uma vez lá chegados descobrem, com surpresa, que eles próprios são o Simurg.¹²

Não podendo, assim, haver nenhuma meta-ciência, a ciência é um círculo que contém em si a sua própria justificação. No caso da *Enciclopédia*, para além das escassas explicações introdutórias já

¹¹ Sobre este tema v. WINFIELD 2014, pp. 3-19.

¹² V. BORGES 1999, p. 433n.

referidas, como a referência ao “círculo de círculos” – explicação que parece situar-se mais ao nível da representação do que da análise conceptual, – dever-se-á considerar o final da obra, onde a filosofia, finalmente, como culminar do interesse teórico que valida a investigação, fala acerca de si própria, acerca da sua atividade cognoscitiva auto-reflexiva. E o que se encontra aqui, mais uma vez, não é o acrescento de novos conteúdos. Pelo contrário:

“este movimento que a filosofia é, encontra-se aqui já consumado, porquanto ela na conclusão apreende o seu próprio conceito, isto é, apenas *olha retrospectivamente* para o seu saber.”¹³

Ao chegarmos à filosofia da filosofia nada resta a dizer, porque o caminho já foi feito e o saber sabe-se integralmente a si.

E o que vislumbra, na conclusão da *Enciclopédia*, este olhar retrospectivo? Ao olhar para o percurso realizado, dá-se um retorno, que é agora uma elevação, ao puro pensar, à Lógica, que se sabe e conserva finalmente como espírito. Ou seja, nos termos do autor, vê-se então “o [elemento] Lógico, com o significado de que ele é a universalidade *conservada* no conteúdo concreto, como na sua efetividade.”¹⁴ O que se deverá saber agora, finalmente, é que o elemento Lógico (*das Logische*) não é apenas o puro pensar abstrato e ideal, mas real e efetivo no espírito e como espírito, segundo as formas conceptuais que a obra expôs, nomeadamente, espírito subjetivo, objetivo, incluindo a historicidade, e espírito absoluto, com as formas da arte, religião e filosofia.

O pensamento de Hegel confere especial importância ao conteúdo, e deve ser definido mesmo como o pensamento do conteúdo por excelência, entendendo como tal tudo aquilo que é dado na realidade efetiva, na história, nas ciências positivas ou em todas as faculdades teóricas e práticas do espírito humano. A

¹³ HEGEL 1969c, § 573.

¹⁴ “das Logische, mit der Bedeutung, daß es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist.” (HEGEL 1969c, § 574)

função da filosofia, tal como se verifica já na *Fenomenologia do Espírito*, é um puro assistir (*reines Zusehen*)¹⁵ que permite fazer retrospectivamente destacar a racionalidade intrínseca destes processos e dados reais. A filosofia é sobretudo uma organizadora dos conteúdos, uma promotora de relações, reveladora dos elos que constituem o sistema. Assim, também na conclusão da *Enciclopédia*, a ideia da filosofia apresenta-se não como mais um conteúdo além do que já ficou apresentado, mas como a reflexão acerca desse conteúdo, olhar retrospectivo que promove uma unidade que permite integrar, como se referiu, o observador na própria reflexão do conteúdo.

O que se encontra como conclusão filosófica da exposição enciclopédica da filosofia é somente a reflexão sobre a sua organização, e a sistematização justamente das grandes articulações do pensamento e do real, da Lógica, da Natureza e do Espírito. Esta organização é uma integração dita “silogística” das partes, nos chamados três silogismos da ideia filosófica, apresentados segundo a teoria dialética do silogismo, que não poderíamos aqui estudar de modo minimamente aprofundado.¹⁶ Pode-se registar, no entanto, que “Schluss”, que traduzimos normalmente por “silogismo” é a palavra para uma *inferência*, e uma *conclusão*, entendida como *consequência* e como *fecho*, término, determinação, fim ou definição. O sistema de Hegel tem uma conclusão, um fecho, e nesse sentido não é indefinidamente aberto – fecho que significa, como referimos antes, a sua capacidade reflexiva de integrar identidade e diferença numa unidade que permanentemente se distingue de si.

Nos silogismos da ideia filosófica está então em causa a exposição do sistema, eles tratam do próprio estatuto da *Enciclopédia*. Da conclusão da *Enciclopédia* infere-se assim que, embora seja a única exposição unificada da totalidade das ciências filosóficas redigida pelo autor, a *Enciclopédia* não deve ser

¹⁵ HEGEL 1980, p. 59.

¹⁶ V. ORSINI 2016. V. tb. FERRER 2006, pp. 330-347.

confundida com o sistema hegeliano simplesmente, não principalmente no que toca aos conteúdos, mas sobretudo quanto ao modo da exposição e apresentação, como se verá em seguida.

Na *Enciclopédia*, as três grandes divisões do sistema são expostas numa sequência, ou consequência (um “Schluss”, portanto) que parte da Lógica, transita para a Natureza e conclui com o Espírito. A ordem seguida na *Enciclopédia* corresponde, assim, à ordem apresentada no primeiro silogismo da ideia filosófica, o mais imediato e elementar:

“a primeira aparição constitui o *silogismo* que tem o *Lógico* como base, como ponto de partida, e a *Natureza* como meio, que faz reunir o *espírito* com ele. O lógico torna-se natureza, e a natureza torna-se espírito.”¹⁷

Esta sequência, que corresponde à sequência exposta na *Enciclopédia*, é declarada insuficiente porque o termo médio, a natureza, é somente um “ponto de passagem”, um “momento negativo” e todo o silogismo assume a “forma exterior” de uma simples “passagem” de um termo ao outro. O *dever* é vincado como o movimento que rege esta apresentação que fica, assim, referida ao tipo de movimento da lógica do ser, onde falta toda uma gama de relações conceptuais definidas por outro tipo de movimentos, como o *aparecer no outro* e o *desenvolvimento*, próprios respectivamente da lógica da essência e do conceito. Hegel considera, por conseguinte, que o tipo de relação e desenvolvimento apresentado segundo a sequência da *Enciclopédia* não expõe suficientemente a integração entre os diferentes elementos. Aquilo que se pode aprender com o primeiro silogismo da ideia filosófica é, então, que a sequência apresentada na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* não pode ser considerada como a exposição canônica, completa ou

¹⁷ “Die erste Erscheinung macht der *Schluss* aus, welcher das *Logische* zum Grunde als Ausgangspunkt und die *Natur* zur Mitte hat, die *den Geist* mit demselben zusammenschließt. Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste.” (HEGEL 1969c, § 575)

definitiva do sistema de Hegel, mas unicamente como uma exposição dos seus conteúdos, articulados de modo exterior e imediato. Mas deveremos então prosseguir na tentativa de compreensão das relações entre lógica, natureza e espírito que permitam compreendê-las como uma unidade concreta.

2. A imagem e o espírito

Podemos referir dois modos de abordar a questão que, embora não sejam diretamente hegelianos, ajudam a clarificar estas relações sistemáticas mais gerais da *Enciclopédia*. Considere-se, em primeiro lugar, a formação de uma imagem, uma paisagem ou um retrato de uma face, a partir de pontos e traços coloridos numa tela. Considerado ao nível da natureza, nada existe na tela além dos traços de pigmento, constituídos por substâncias químicas que refletem a luz de diferentes modos bem determinados.¹⁸ Esta última consideração, ao nível da natureza, serve-se de conceitos específicos e produz, ou incorpora ao fenómeno observado significados que denominamos especificamente naturais. Para quem conhece a *Enciclopédia* de Hegel, estaríamos a compreender, ou a categorizar o fenómeno, servindo-nos de conceitos ao nível do quimismo. Mas se, por outro lado, vemos efetivamente a unidade dos pontos coloridos como uma face ou uma paisagem, estaremos a fazer uso de categorias ao nível da representação, ou seja, do espírito subjetivo.

Uma questão levanta-se de imediato, acerca da objetividade, ou da existência real da imagem vista. A imagem vista pelo observador é objetivamente existente, i.e., efetiva, ou uma construção que apenas está presente no observador e para ele? Faz todo o sentido perguntar pelo estatuto de realidade da imagem conquanto, de facto, a imagem não tem propriedades causais na realidade física, não interfere, enquanto imagem, com outras

¹⁸ Muitos dos tópicos seguintes estão expostos de modo claro e produtivo em SCRUTON 2017. Sobre a imagem em geral, v. ASMUTH 2011.

realidades físicas, nem com outras imagens enquanto imagens, senão por via do observador. A imagem é desrealizada, ou idealizada, não tendo as propriedades físicas do objeto representado, tão-pouco quanto as da sua base física, os pigmentos e o material de que a tela é feita. Pode-se observar, além disso, que a imagem não parece estar disponível para a consciência animal, que em condições normais a ignora inteiramente. Neste ponto particular, dir-se-ia que o animal habita justamente o elemento natural, acedendo, mesmo que de modo não reflexivo, aos significados naturais, mas não acedendo à representação e, com ela, aos significados presentes na imagem. A representação e os seus conteúdos são elementos “espirituais”. Boa parte do mundo humano é espiritual neste sentido, de poder processar imagens e torná-las atuantes e efetivas, por vezes até mesmo mais efetivas do que a causalidade natural, ainda que esta continue a operar e a co-determinar de diversos modos as interações espirituais. Mas dentro da causalidade natural está já, por assim dizer, embutida uma outra causalidade que se rege por outras leis.

Vemos, por exemplo, na Filosofia da História, Hegel partir da determinação meramente natural, geográfica, orográfica ou fluvial do território para mostrar como a partir dela se libertam e configuram determinações espirituais que irão obedecer a leis de operação inteiramente distintas. Do mesmo modo, na Filosofia da Natureza, assistimos à libertação da vida a partir da química, ou do espírito subjetivo – i.e., do que hoje podemos bem chamar consciência – a partir do organismo biológico. Deve notar-se que o ponto essencial aqui é que não está presente na imagem nenhuma matéria, substância ou força além das matérias, forças e da sua substância natural. A transição ao espírito é feita não pelo acrescento de uma matéria ou força suplementar, mas unicamente pelo conceito, por uma ordenação própria dos elementos naturais cuja ordem de conhecimento e compreensão se encontra na *Ciência da Lógica*. Assim, no que se refere à vida, Hegel é explícito em que esta nada mais contém senão o quimismo a atuar sobre si próprio.

“Com efeito, o processo químico é, no geral, a vida; [...no entanto,] o começo e o fim do processo são distintos um do outro; – isto constitui a sua finitude, que o exclui e diferencia da vida. [...] Por isso, a vida é um processo químico tornado permanente.”¹⁹

No que se refere à vida, a única alteração entre o vivente e o simplesmente químico diz respeito ao modo de organização que o quimismo assume no vivente. No caso da imagem, do mesmo modo, trata-se somente da unidade e organização das cores, linhas e pontos que permite a sua interpretação como imagem por um observador. Contudo, assim como no caso do vivente a objetividade de muitas das suas funções pode ser contestada por perspectivas naturalistas mais radicais, também no caso da imagem é evidente a questão levantada da sua objetividade, ou seja, se ela pertence a alguma realidade independente, ou é constituída somente por uma projeção de valor do sujeito.

Qualquer compreensão do pensamento de Hegel tem de partir da tese de que a imagem e, juntamente com ela, todo o mundo espiritual, das significações incorporadas ou encontradas em imagens, tem realidade efetiva (*Wirklichkeit*). A imagem formada pelos pigmentos no quadro tem efetividade e objetividade, embora seja discutível a sua realidade num sentido mais estreito, e mais abstrato, de ser-aí (*Dasein*) ou existência (*Existenz*). As imagens têm efetividade, neste sentido existem objetivamente, e não são uma simples projeção arbitrária de um sujeito observador. Isto significa também que a objetividade não se pode constituir sem a subjetividade, e que o mundo mais significativo e, por isso, o cognoscitivamente mais interessante, – ou seja, mais concreto – é o mundo da efetividade, que inclui as significações espirituais, não o do ser-aí ou da simples existência, conforme naturalisticamente

¹⁹ “Der chemische Prozeß ist zwar im allgemeinen das *Leben*; [...dort aber] der *Anfang* und das *Ende* des Prozesses sind voneinander verschieden; – dies macht seine endlichkeit aus, welche ihn vom *Leben* abhält und unterscheidet. [...] Das *Leben* ist insofern ein perenierend gemachter chemischer Prozeß.” (HEGEL 1969b, §§ 335 e 335Z)

entendido. A *Enciclopédia* de Hegel é, na verdade, essencialmente um programa anti-reducionista; mais discutível é em que medida representa também um programa fundacionalista – mas a discussão desta questão levar-nos-ia agora demasiado longe.²⁰

Como se sabe, encontramos em Hegel, uma teoria do reconhecimento (*Anerkennung*) intersubjetivo, e este é mesmo um dos mais notáveis temas de investigação a seu respeito. No caso da imagem conforme tematizamos agora, a objetividade do mundo espiritual e das suas significações funda-se sobre formas de reconhecimento. Ou seja, sobre o facto normativo de que diferentes sujeitos realizam um investimento não já subjetivo, mas intersubjetivo, sobre determinado objeto, neste caso, sobre os traços e pontos de cor presentes na tela, e que se produz assim um mundo espiritual objetivo a partir das atribuições de múltiplos sujeitos. Mas, além disso, os diferentes sujeitos atribuem-se mutuamente significações e imagens recíprocas, atribuições que formam o mundo espiritual, constituído então por instituições de reconhecimento. Esta concepção essencialmente normativa, na base de muito pensamento posterior acerca da linguagem e das instituições humanas – do espírito, na terminologia hegeliana –, está perfeitamente contida no pensamento de Hegel. Este pode ser, é certo, satisfatoriamente entendido a partir do conceito de reconhecimento. No entanto, o reconhecimento não significa para Hegel somente que existe um mundo do espírito cuja objetividade é fundada na atribuição de valor por diversos sujeitos e num comportamento correspondente por eles realizado. A objetividade do espírito – no nosso caso, a possibilidade de interpretação de uma imagem como tal – é fundada não num investimento de valor de um sujeito individual, mas também não, acrescente-se, somente num investimento institucional ou intersubjetivo. O ponto que distingue a *Enciclopédia* de Hegel, é que a objetividade do mundo

²⁰ Sobre o tema pode-se destacar-se ainda MAKER 1994.

do espírito está suportada, para além da ordem do reconhecimento, em dois outros elementos.

(1) Em primeiro lugar, em um espírito subjetivo que, apesar de também incluir explicitamente o reconhecimento, possui modos de objetividade e objetivação da sua existência, das suas intuições, representações e pensamento que são descritos por Hegel como faculdades individuais – algumas prévias à intervenção explícita do reconhecimento, como o domínio da alma e da antropologia em geral, outras, embora suponham o reconhecimento intersubjetivo, parecem superá-lo em novas formas de objetividade da consciência individual, como seja o domínio da psicologia, com as faculdades de conhecimento subjetivo e objetivo; a intuição objetiva e individual de objetos e factos físicos; a memória, que funda a faculdade linguística; a representação de imagens em geral; a utilização da razão individual e do pensamento. Ainda que o acesso e utilização individual dos objetos do pensamento pressuponham um processo de reconhecimento, este processo parece estar suprassumido num exercício singular, ou individual, de faculdades de conhecimento objetivas.²¹

(2) Em segundo lugar, todo o domínio da Ciência da Lógica visa instaurar uma validade que é prévia tanto ao sujeito individual quanto a qualquer normatividade institucional constituída. Ou seja, as significações apreendidas no mundo natural que não obedecem à simples intuição ou representação de objetos naturalisticamente entendidos não são somente projeções de sentido do sujeito individual ou coletivo, mas pertencem a um domínio de validade pura que antecede, logicamente, todo o mundo real e concreto do espírito. São essencialmente objetos do pensamento. Mas, ainda que o exercício do pensamento suponha um processo histórico e instituições concretas, a sua validade não deriva de processos históricos ou das instituições realmente existentes.

²¹ Para uma crítica não-fundacionalista à absolutização da intersubjectividade, cf. WINFIELD 2014, pp. 117-130.

Deveremos então dizer que o domínio da significação é, segundo Hegel, num sentido muito próprio, como iremos ainda concluir, um domínio *transcendental*, e que o próprio conceito de reconhecimento intersubjetivo não pode fundar este domínio, mas é, pelo contrário, tornado possível unicamente por ele. Em geral, a objetividade do espírito existe efetivamente como o mundo do espírito objetivo – que inclui representações e projeções de valor. Contudo, as determinações significativas básicas por que esse mundo se rege não são normativas e institucionais, mas lógico-conceptuais.

Por estas razões, não se poderia, segundo Hegel, dividir o domínio das significações em significações próprias da natureza, que existiriam em si sem qualquer investimento de sentido do sujeito, e significações próprias do espírito, que seriam produzidas pelo acordo dos sujeitos entre si, criando-se, por exemplo, como se fez um pouco mais tarde, a divisão entre ciências da natureza e ciências humanas, as ciências duras e as outras. Toda a produção de significado, ocorra ela na natureza ou no espírito, encontra-se ordenada e exposta na *Ciência da Lógica*. Todos os significados (os naturais e os espirituais) são igualmente objetivos, o que se exprime justamente pelo conceito lógico central de “pensamento objetivo” (*objektives Denken*).²² A *Enciclopédia* funda-se, assim, sobre o princípio, derivado de Kant, de que a identidade do sujeito e do objeto são correlativas. Não se pode ter a identidade objetiva de um mundo causal, substancial e cientificamente ordenado sem constituir ao mesmo tempo a identidade consciente do sujeito – tanto individual quanto institucional, – nem objetividade sem a constituição da subjetividade. Esta co-constituição de sujeito e objeto deve permitir evitar os dualismos fatais e insolúveis que resultam de se entender os significados naturais e humanos como essencialmente diferentes.

²² HEGEL 1985, p. 33.

Retornando à nossa interrogação pela imagem, aquilo que se mostra na imagem não é uma simples criação do espírito subjetivo, mas expressão objetiva de um mundo espiritual, cujos princípios de compreensão e descrição podem ser sistematizados num domínio autônomo. Este domínio constitui o chamado “das Logische”, o domínio lógico, exposto na *Ciência da Lógica*. A tese de Hegel é que para aceder a esta objetividade do pensamento não precisamos de pressupor a validade nem de conhecimentos da natureza, nem do espírito conforme concretamente existentes. Eles são simplesmente a condição da validade de todas as significações, e da atribuição de significado a qualquer realidade, natural ou imagem. Em conclusão, a consideração da imagem como representação objetiva conduz-nos ao mundo do espírito, subjetivo e também objetivo, cujos princípios de compreensão remetem-nos, por sua vez, para o domínio – que Hegel entende como *autônomo* e *independente*, porque principal – das categorias lógicas.

Em toda esta consideração da imagem poderíamos ler algo de muito comparável ao segundo silogismo da ideia filosófica, exposto no § 576 da *Enciclopédia*, no qual o espírito é “o mediador do processo, pressupõe a natureza e reúne-a ao Lógico. É o silogismo da reflexão espiritual da ideia,” onde “a ciência aparece como uma *conhecer subjetivo*.”²³ No primeiro silogismo, que adota, como se referiu, a perspectiva imediata da natureza como o termo mediador, a reflexão só pode aparecer como resultado. No segundo silogismo, por sua vez, é a reflexão do espírito que liga a natureza ao domínio lógico, ao domínio das puras significações que permitem a atribuição de significado a todo o domínio da efetividade e a consequente interpretação de imagens.

No primeiro silogismo, partimos de uma dinâmica natural, onde ocorre simples passagem (*Übergehen*) e devir, de acordo com a

²³ “[...der Geist,] welcher das Vermittelnde des Prozesses ist, die Natur voraussetzt und sie mit dem Logischen zusammenschließt. Es ist der Schluß der geistigen Reflexion in der Idee; die Wissenschaft erscheint als ein subjectives Erkennen.” (HEGEL 1969c, § 576).

força e a necessidade: “a mediação do conceito tem a forma exterior da *passagem*, e a ciência a forma do curso da necessidade.”²⁴ No segundo silogismo, elevamo-nos então ao domínio da “reflexão espiritual”, a uma nova mediação realizada pelo espírito, onde pontificam representações e imagens, tanto subjetivas quanto objetivas, que exprimem liberdade de movimentos em relação à natureza. Este domínio das imagens é como uma cinemática, cujos objetos e relações se movem livremente porque são puramente representativos, conceptuais ou lógicos, ou seja, objetos e relações remetidos à ideia, idealizados. É o domínio lógico das significações que permite interpretar em concreto a imagem e trazer à consciência o que ela significa, por exemplo, um trem, um rosto, uma paisagem e as suas infinitas conotações ditas “espirituais” ou simbólicas, ou temas como a força, a vida, o amor, a dor, a violência ou o medo humanos, conceitos e representações que constituem a imagem porque permitem ler, compreender e experienciar a imagem. A multiplicidade de significados manifesta-se fundada na lógica e através das múltiplas determinações do espírito. No entanto, toda esta perspectiva sobre a natureza e a sua relação com o espírito “aparece como um conhecimento subjetivo” – está desenvolvida como uma questão do sujeito reflexivo.²⁵ Como efeito, para que exista a atribuição de sentido à imagem é preciso saber-se, em primeiro lugar, que a imagem é imagem, um domínio refletido cuja causalidade não mais é a natural, mas cuja força é somente representativa ou conceptual (refiram-se os primeiros espectadores do cinema, que fugiram em pânico perante a imagem do trem a aproximar-se, porque não conheciam ainda a possibilidade de imagens em devir, que só por isso se tornam concretas, e não reconheceram a imagem *como* imagem, dando-lhe uma interpretação real, e não idealizada).

²⁴ “aber die Vermittlung des Begriffs hat die äußerliche Form des *Übergehens* und die Wissenschaft die des Ganges der Notwendigkeit.” (HEGEL 1969c, § 575)

²⁵ “...erscheint als ein subjektives *Erkennen*.” (HEGEL 1969c, § 576)

3. Diferentes linguagens para a descrição da mesma realidade

Fiz referência atrás a um segundo modo de abordar as grandes relações sistemáticas da *Enciclopédia*, o qual, embora não seja diretamente hegeliano, poderá ajudar a clarificar essas relações de uma perspectiva um pouco diferente, embora ainda dentro de parâmetros semelhantes ao anterior.

Assistindo a um jogo de futebol, observamos vários movimentos feitos pelos jogadores, pela bola, pelo árbitro, e, em torno do jogo, pelo público, que grita, aplaude ou levanta-se de modo coordenado, por exemplo. As articulações sistemáticas entre natureza, espírito e lógica entram aqui em jogo se pensarmos acerca do modo como podemos descrever este acontecimento. Podemos descrevê-lo da perspectiva naturalística, como sólidos que se movimentam segundo leis físicas pela aplicação de forças, choques, acelerações e desacelerações. Ou podemos descrever o mesmo jogo de futebol na linguagem do comentador televisivo, que se serve essencialmente de conceitos como ações intencionais, finalidades, esforços, regras, infrações ou instituições. A questão hegeliana é sobre qual das linguagens, a fisicalista e naturalista, ou a teleológica e normativa é não só mais adequada, como a mais verdadeira. Qual delas promove um conhecimento mais objetivo do acontecimento e o descreve num plano mais significativo? E, tomada a questão no seu sentido mais universal, que linguagem, que tipo de conceptualização não restringe a descrição ou a exposição do seu objeto, seja ele qual for?

Em geral, a *Enciclopédia* hegeliana, na sua mencionada disposição anti-reducionista, consiste na universalização desta questão. Que categorias permitem descrever mais significativa e satisfatoriamente um fenómeno mecânico, ou químico, biológico, político, artístico ou afinal, um evento do pensamento? Ou o próprio pensamento em si e por si mesmo? Quando lemos, na *Enciclopédia*, que “o [elemento] Lógico é a forma absoluta da verdade e, ainda

mais do que isto, é também a própria verdade pura,²⁶ não se está perante a verdade de um juízo ou proposição, mas perante uma verdade categorial, no sentido da descrição adequada de cada fenómeno. A lógica dá a medida desta descrição adequada, isto é, verdadeira, de cada fenómeno, que o permite descrever ao nível mais significativo, assim como, no jogo de futebol, a descrição mais significativa, a mais verdadeira, a única que permite compreender concretamente o que está a acontecer, não é certamente uma descrição a nível molecular ou físico – descrições que podem ter a sua pertinência, mas sempre limitada, porque jamais nos poderiam fazer aceder ao conceito de jogo, por exemplo. A descrição mais próxima do acontecimento seria a da linguagem institucional e normativa, que pressupõe a existência de instituições como jogos, regras, clubes de futebol, campeonatos, intenções e vontades. A descrição mais verdadeira é a que envolve teleologia e instituições da sociedade civil e do espírito objetivo, inteiramente ausentes da física. *A Enciclopédia* é a tentativa de apresentar um inventário sistemático, tendencialmente completo, das categorias que permitem descrever a realidade e a realidade efetiva, nos seus mais diversos planos, do modo o mais adequado à realidade descrita. A Lógica, por sua vez, é a verdade porquanto é o inventário das puras significações, sistematicamente exposto em paralelo às outras duas grandes esferas da *Enciclopédia*, a natureza e o espírito que, em conjunto, são a realidade. Note-se que o Lógico não tem propriamente realidade, sendo somente a condição da sua inteligibilidade significativa. A verdade é, por conseguinte, a adequação não entre o juízo e a coisa, mas entre a coisa e o seu conceito, o que é descrito, na sua forma mais geral, pela *Ciência da Lógica*.

Em geral, a categorização de um fenómeno real pode ser feita com base em categorias adequadas, que o descrevem ou (1) a um nível, deveremos dizer, literal; ou (2) a um nível redutor, isto é,

²⁶ "Insofern aber das Logische die absolute Form der Wahrheit und, noch mehr als dies, auch die reine Wahrheit selbst ist." (HEGEL 1969a, § 19)

segundo a terminologia de Hegel, com categorias menos concretas ou mais pobres de significado do que o fenómeno; ou (3) em categorias mais concretas, que resultam não numa redução do fenómeno, mas no que poderíamos considerar uma sua metaforização. A propósito destes usos imagéticos ou metafóricos, Hegel esclarece, por exemplo, que na metáfora,

“os fenómenos, atividades ou estados de um círculo mais elevado são transpostos, de maneira intuitiva, para o conteúdo de domínios inferiores, e significados desta espécie subordinada são expostos na figura e na imagem de espécies mais elevadas. O orgânico, por exemplo, é em si próprio de valor superior ao inorgânico, e [por isso,] apresentar o sem vida sob a aparência de vivente, eleva a expressão.”²⁷

Ou também, noutro passo, realidades como a física em geral ou o Estado podem ser entendidos de modo, diríamos, não literal, ou conceptualmente inadequado, se se opera com categoria impróprias, como no seguinte exemplo:

“a física padece do átomo, do princípio da exterioridade máxima e, assim, da suprema falta de conceito, nas moléculas e partículas, do mesmo modo como a ciência do Estado que parte da vontade singular dos indivíduos.”²⁸

A categoria do uno (o átomo, uma pequena porção de matéria impenetrável e indivisível) se tomada no seu significado rigoroso, é tão inadequada à física quanto à ciência jurídica, pois nem os átomos

²⁷ “Die Erscheinungen, Tätigkeiten, Zustände eines höheren Kreises [sind] in veranschaulichender Weise auf den Inhalt niedrigerer Gebiete [...] übertragen und Bedeutungen dieser untergeordneteren Art in der Gestalt und dem Bilde höherstehender dar[gestellt]. Das Organische, z.B. ist an sich selbst von höherem Wert als das Unorganische, und Totes in der Erscheinung des Lebendigen vorzuführen erhebt den Ausdruck.“ (HEGEL 1969d, p. 519)

²⁸ “An den Atomen, dem Prinzip der höchsten Äußerlichkeit und damit der höchsten Begriffslosigkeit, leidet die Physik in den Molekules, Partikeln ebenso sehr als die Staatswissenschaft, die von dem einzelnen Willen der Individuen ausgeht.” (HEGEL 1985, p. 155). Veja-se explicações comparáveis sobre o carácter redutor da utilização do número para exprimir determinações conceptuais in HEGEL 1985, pp. 321-322.

são partículas indivisíveis, nem é possível pensar o Estado como constituído pelas simples vontades individuais atomizadas, fora dos campos institucionais particulares que unificam e co-determinam as vontades. Por isso, a unidade simples pode ser uma categoria adequada à aritmética, mas não à física ou à política.

O mesmo fenómeno pode, assim, ser descrito ou estudado segundo categorias mais ou menos adequadas, sendo as categorizações redutoras incapazes de apreender a concretude do fenómeno, condenando a ciência a formas definitivas de dualismo. Isto torna-se evidente, por exemplo, na ligação entre a consciência subjetiva e a existência física do homem, da simples percepção e do seu objeto (nem interior ou exterior), ou entre a pura lógica objeto do pensamento e a realidade objeto da intuição, ou entre o desejo e a responsabilidade, se não se considerar a mediação pelas categorias mediadoras da vida, da corporalidade animal, da alma natural, ou da família e da eticidade, etc. A *Enciclopédia* permite, por conseguinte, uma descrição adequada dos fenómenos segundo o patamar categorial da sua complexidade, permitindo evidenciar o carácter insatisfatório dos reductionismos para os fenómenos complexos, cuja compreensão só pode ser feita ao nível especulativo. No entanto, observe-se que, longe de pretender reconduzir as ciências à especulação conceptual, a *Enciclopédia* visa, pelo contrário, situar cada ciência, incluindo as ciências naturais, no seu elemento próprio, sem se pretender substituir a elas, apresentar alternativas ou críticas internas, mas unicamente situá-las dentro da sua limitação categorial própria. Esta limitação nada tem que ver com o seu específico funcionamento empírico e positivo, mas somente com a sua pretensão explicativa de fenómenos cuja categorização não pode ser feita ao seu nível. Se, como o próprio Hegel admite, a química permite apreender também o amor, ou a mecânica o funcionamento do Estado ou de atividades associativas básicas do espírito, como a memória – que podem funcionar mecanicamente –, uma compreensão concreta destes fenómenos não se pode dar no patamar da química ou da mecânica, mas unicamente em categorias

de maior complexidade, como sejam, a ideia da verdade, do bem ou a mesmo a ideia absoluta.

Esta consideração acerca das linguagens ou níveis de categorização que nos permitem descrever do modo mais adequado uma realidade conduz-nos então finalmente ao chamado terceiro silogismo da ideia filosófica que constitui a conclusão da *Enciclopédia*.

4. A conclusão da Enciclopédia

Aqui tão-pouco encontramos conteúdos novos. A filosofia não é produtora de conteúdos, e nem mesmo uma criação de conceitos. No máximo é a explicitação de conceitos, que são criados num plano anterior, de acontecimentos objetivos do pensar e de realidade efetiva. Os conceitos da filosofia não são criados por ela, num exercício da imaginação, mas filtrados ou destacados da realidade natural e espiritual existente. Quem cria os conceitos é a realidade e, neste sentido, Hegel é um pensador absolutamente realista.

No terceiro silogismo da ideia filosófica trata-se de rever as mesmas grandes articulações do sistema, agora finalmente na sua forma adequada. A exposição adequada do sistema não é a exposição enciclopédica, que parte da lógica, faz a mediação pela natureza e retorna a si no espírito; mas tão-pouco é uma concepção que faça do espírito, como “conhecer subjetivo”, o centro e o mediador do sistema, aquela que permite passar do fenómeno natural para as realidades institucionais ou absolutas do espírito. Apesar da posição de alguns intérpretes significativos deste passo, que preferem evitar fazer da *Ciência da Lógica* o mediador e centro diferencial da exposição adequada do sistema,²⁹ a leitura mais simples parece indicar que (1) no primeiro silogismo a natureza é o mediador e termo central que faz a ligação e integração dos outros dois, a lógica

²⁹ Registe-se os clássicos THEUNISSEN 1970, p. 312; GAERETS 1975, pp. 231-254; ou mais recentemente W. JÄSCHKE 2010, p. 271.

e o espírito, (2) no segundo silogismo, é o espírito que desempenha essa função, restando (3) ao terceiro silogismo a lógica, ciência do pensamento objetivo, para a mesma função.³⁰ Poder-se-ia entender que, nesta interpretação, que faz do Lógico o termo mediador do terceiro silogismo, não restaria lugar para o espírito absoluto, que não se pode incluir no segundo silogismo, onde o espírito é definido explicitamente somente como um ‘conhecer subjetivo’. Na ausência de lugar para o espírito absoluto, poder-se-ia concluir então que, com os silogismos finais da *Enciclopédia*, Hegel teria recuado para um modelo de sistema bastante primitivo, superado já há muitos anos, no período de Iena, segundo o qual um absoluto se auto-diferencia em natureza e espírito subjetivo.³¹ E isto implicaria também entender que a versão da *Enciclopédia* de 1827, a sua segunda edição, de onde estão ausentes os silogismos da ideia filosófica, seria superior à versão da terceira edição, publicada por Hegel três anos mais tarde, em 1830. Contra esta interpretação, pode-se argumentar que na versão final da *Enciclopédia* que temos vindo a estudar, Hegel assume efetivamente no silogismo conclusivo da ideia filosófica que a *Ciência da Lógica* é o termo central e mediador, o qual se “cinde em natureza e espírito.”³² Mas nesta exposição mais perfeita do sistema, que corresponderia ao terceiro silogismo da ideia filosófica – e que, repito, não coincide ao conceito explícito do sistema conforme exposto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – o lugar da lógica não é já entendido conforme a exposição enciclopédica. A exposição da *Enciclopédia* corresponde ao primeiro silogismo, onde a lógica ocupa um lugar inicial, separado, que precede de modo quase transcendental, poderíamos dizer, o restante sistema. Com o terceiro silogismo, Hegel propõe antes uma concepção da lógica como “razão que se sabe a si própria”, e que tem

³⁰ A favor desta interpretação pode referir-se o facto de que é assumida sem qualquer ambiguidade no *Zusatz* de HEGEL 1969a, § 187.

³¹ É a tese de JÄSCHKE 2010, p. 271.

³² HEGEL 1969c, § 577.

natureza e espírito como as suas “manifestações”, o que significa que só nestas a lógica tem a sua efetividade e é ela própria.³³ Em termos muito simples, parece tratar-se de uma chamada de atenção para a necessidade de uma plena integração, e não uma passagem ou uma reflexão, entre os três elementos de determinação. E a lógica está então plenamente articulada e integrada com o real a que ela confere significado, e no conhecimento deste a ideia “se ativa, produz e desfruta como espírito absoluto.”³⁴ Na verdade, o espírito absoluto não está de todo ausente, mas presente como o conhecimento ativo e fruição de si no real.

Isto significa que não devemos pensar a relação entre o real e a lógica, ou entre o empírico e o ideal nem como entre um *conteúdo* e uma *forma*, um *interior* e um *exterior* separados entre si, um *algo* e um *outro*, ou uma *essência* e uma *aparência*, uma *causa* e um *efeito*, um *universal* e um *particular*, um *a priori* e um *a posteriori*, uma *necessidade* e uma *contingência*, etc., mas como a indissociabilidade entre estes momentos só aparentemente opostos. E este é justamente o tema da *Ciência da Lógica*, cuja função não é senão a de pensar justamente a cada passo a provisoriedade e caducidade dessas relações conceptuais dualistas.

Retirando por fim conclusões mais concretas acerca de temáticas presentes, isto pode significar, por exemplo, que faz pouco sentido acusar Hegel de propor uma totalidade de tipo eurocêntrico, ou mesmo colonial, onde o não-idêntico, ou a diferença estariam subjugados a um conceito totalizador ou totalitário que se exerceria como força, ou poder. O todo hegeliano não pode dispensar, como se sabe, “o seu processo”, e a sua lógica é aquilo que circula entre os opostos. O todo permite assim – contrariamente a outros referenciais filosóficos posteriores a Hegel, – a idealização e superação das forças, e da *força* em geral, pelas categorias da razão, manifestas na história objetiva do espírito, objetivadas em

³³ Cf. HEGEL 1978, p. 381.

³⁴ HEGEL 1969c, § 577.

instituições de reconhecimento e expostas e assumidas pelo homem nas figuras do espírito absoluto. Este sistema é, segundo o autor, parafraseando o *Timeu* de Platão, a “ligação mais bela, que de si mesma e daquilo que mantém unido faz a unidade superior.”³⁵

Referências

ARISTÓTELES 1995. *De anima*. Paris: Les belles lettres.

ASMUTH, Ch. 2011. *Bilder über Bilder: Bilder ohne Bilder: Eine neue Theorie der Bildlichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BORGES, J. L. 1999. *Obra Completa*, I. Lisboa: Círculo de Leitores.

FERRER, D. 2006. *Lógica e Realidade em Hegel: a Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema*. Lisboa: Centro de Filosofia.

GAERETS, Th. 1975. “Les trois lectures philosophiques de l’Encyclopédie chez Hegel”. In *Hegel-Studien*, 10, pp. 231-254.

HEGEL, G. W. F. 1969a. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. In *Werke* 8. Ed. Michel / Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HEGEL, G. W. F. 1969b. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*. In *Werke* 9. Ed. Michel / Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HEGEL, G. W. F. 1969c. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. In *Werke* 10. Ed. Michel / Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HEGEL, G. W. F. 1969d. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. In *Werke* 12. Ed. Michel / Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HEGEL, G. W. F. 1978. *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Wesen*. In *Gesammelte Werke* 11. Ed. Hogemann / Jäschke. Felix Meiner: Hamburg.

HEGEL, G. W. F. 1980. *Phänomenologie des Geistes*. In *Gesammelte Werke* 9. Ed. Bonsiepen / Heede. Hamburg: Felix Meiner.

³⁵ HEGEL 1989, p. 39.

- HEGEL, G. W. F. 1981. *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begriff*. In *Gesammelte Werke* 12. Ed. Hogemann / Jäschke. Hamburg: Felix Meiner.
- HEGEL, G. W. F. 1985. *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein*. In *Gesammelte Werke* 21. Ed. Hogemann / Jäschke. Hamburg: Felix Meiner.
- HEGEL, G. W. F. 1989. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 8. Ed. Jäschke / Garniron. Hamburg: Felix Meiner.
- HEGEL, G. W. F. 1993. *Vorlesungen über die Ästhetik*. In *Werke* 13. Ed. Michel / Moldenhauer. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- JÄSCHKE, W. 2010. *Hegel Handbuch: Leben - Werk - Schule*. Stuttgart / Weimar: Metzler.
- KANT, I. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Timmermann. Hamburg: Felix Meiner.
- MAKER, W. 1994. *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*. Albany: SUNY Press.
- ORSINI, F. 2016. *A Teoria Hegeliana do Silogismo: Tradução e Comentário*. Porto Alegre: Fi.
- PINKARD, T. 2012. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford U.n P.: Oxford.
- SCRUTON, R. 2017. *On Human Nature*. Princeton / Oxford: Princeton U. P.
- THEUNISSEN, M. 1970. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter.
- WANDSCHNEIDER, D. 1999. "Das Problem der Emergenz des Psychischem – Im Anschluß an Hegels Theorie der Empfindung". In *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstitut für Philosophie Hannover*, 10, pp. 69-96.
- WINFIELD, R. D. 2014. *Hegel and the Future of Systematic Philosophy*. New York: Palgrave.

Em que sentido, para Hegel, a filosofia é verdadeira?¹

*Gilles Marmasse*²

Em que medida a sistematicidade é um atributo essencial do pensamento hegeliano? A sistematicidade, com efeito, concentrou boa parte das críticas que são endereçadas ao hegelianismo. Pode-se considerar que esse é seu aspecto mais frágil, do qual se pode eventualmente fazer abstração para reconstruir um hegelianismo “atualizado” e “aceitável”?

Hoje, a noção de sistema parece implicar, no que concerne ao conhecimento, uma racionalidade de tipo matemático, que colocaria toda coisa como *dedutível* e todo devir como *antecipável*. Em outras palavras, no que concerne a ação, a ideia de sistema parece conotar o *necessitarismo*, o qual implica por sua vez a negação da *originalidade* e da *criatividade*. Para nós, a ideia de sistema tem qualquer coisa de sufocante. De modo característico, Adorno criticou na sistematicidade um pensamento identificador, que procuraria integrar tudo que ele encontra. Existiria aí, aos seus olhos, uma impossibilidade lógica, a menos que se fizesse violência ao real. De modo explicitamente anti-hegeliano, ele escreve que “o

¹Tradução para o português por Ricardo Pereira Tassinari.

² Université de Poitiers; gilles.marmasse@univ-poitiers.fr

todo é o não verdadeiro”³. De modo próximo, e em se inspirando em Bataille, Derrida explica que a ideia de sistematicidade se apoia sobre um “resíduo” irreduzível à própria sistematicidade. Por exemplo, a morte e o sacrifício desafiariam nesse ponto a razão que não os poderia incluir em nenhum processo nem algum sistema. Está aí, diz ele, a “tarefa cega do hegelianismo”⁴.

É um fato que os leitores contemporâneos de Hegel deixam voluntariamente de lado a sistematicidade. Se constata isso, por exemplo, em Axel Honneth, que se propõe a interpretar os *Princípios da Filosofia do Direito* sem se referir aos princípios metodológicos provindos da *Ciência da Lógica*.

Eu me proponho, nesta exposição, retomar certos aspectos da reivindicação de sistematicidade de Hegel para tentar apreender, de um ponto de vista interno, a justificação e a fecundidade. Almejarei, com mesmo ímpeto, apreender o que distingue, para Hegel, a filosofia dos outros modos de expressão do verdadeiro, e em particular da arte e da religião. A hipótese que eu defenderei é a seguinte: para Hegel, a sistematicidade, como condição de cientificidade, ocupa o lugar da *mathesis universalis* dos cartesianos. Ela não conota entretanto um pensamento estático e fechado, pois o sistema, quando ele é autenticamente especulativo, é vivo e caracterizado por um devir *imprevisível*. A sistematicidade, de um ponto de vista hegeliano, é na realidade a condição de um pensamento *autônomo*.

3T.W. Adorno, *Mínima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, 1980, p. 47.

4J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 380.

1. Filosofia e totalização

A. Totalidade e verdade

Para Hegel, “a filosofia é essencialmente uma enciclopédia enquanto o verdadeiro somente pode ser como totalidade. [...] Uma abordagem filosófica sem sistema nada de científico pode ser⁵”. Como compreender a noção de sistematicidade? A exigência de totalidade deve ser compreendida como uma exigência de *exaustividade*? Poder-se-ia com efeito suspeitar que Hegel pretende competir com a série inteira de ciências existentes em um tipo de monstruosa compilação dos saberes existentes.

Na realidade, a ideia de totalidade não coincide de forma alguma com a de exaustividade, e não se pode identificar o caráter enciclopédico e com a pretensão de completude. Repetidamente, Hegel insiste no fato de que o discurso filosófico não tem que examinar integralmente os domínios que ele aborda: “Enquanto enciclopédia, a ciência não está exposta no desenvolvimento detalhado da sua particularização, mas deve ser limitada aos elementos iniciais e aos conceitos fundamentais das ciências particulares.”⁶

Hegel zomba ainda das ciências empíricas que não cessam de acrescentar novos capítulos aos seus tratados, e catalogam, por exemplo, “cento e sessenta e sete espécies de cucos, em que um se distingue do outro pela forma do penacho que tem sobre a cabeça.”⁷ A filosofia, para Hegel, não tem que tematizar o detalhe do que é.

⁵*Enciclopédia I* (1817), § 7, *Glockner*. 6, 25. Cf. igualmente em *Princípios da Filosofia do Direito*, comentário ao § 279. As obras de Hegel em alemão serão citadas aqui pelas traduções em português de seus títulos (ou parte deles), seguidas da indicação de seu editor. Em especial, a letra “W” designa aqui a edição das *Werke*, publicada pela editora Suhrkamp.

⁶*Enciclopédia I*, § 16, *W*. 8, 60.

⁷*Lições sobre a Filosofia da História*, *W*. 19, 238.

Aos olhos de Hegel, a filosofia é uma enciclopédia – uma *enkuklios paideia* literalmente uma “educação abrangendo todo o ciclo do saber” – não tem o sentido de que ela seria a soma de todos os conhecimentos possíveis, mas o sentido de que ela organiza seu conteúdo em se fundamentando sobre um único princípio. Uma totalidade designa, com efeito, para Hegel, uma organização tal que as diferenças são *unificadas por um princípio imanente* que se exprime nelas atribuindo a elas, em cada caso, um lugar definido no edifício considerado. Hegel dá como exemplo a totalidade da história da filosofia: contra a opinião segundo a qual as diversas doutrinas nascem fortuitamente, ele afirma que cada uma representa apenas um grau do desenvolvimento histórico da única filosofia existente, e que os princípios fundadores de cada uma são apenas os ramos de um só e mesmo todo⁸.

A totalidade se distingue ainda do agregado, entendido como uma série de elementos em que a presença de uns é desnecessária em relação aos outros e que, por essa razão, podem ser retirados sem que a natureza – ou melhor a não-natureza – do agregado seja modificada. A filiação kantiana dessa temática é clara, pois a *Crítica da razão pura* opõe já o sistema ao agregado nos seguintes termos: “Essa ideia postula pois uma unidade integral do conhecimento intelectual, que faz desse aqui, não simplesmente um agregado acidental, mas um sistema coligado segundo as leis necessárias.”⁹

Contudo, citou-se acima a afirmação que associa a *sistematicidade* e a *verdade*. Como compreender a vínculo entre as duas noções? Em Hegel, o verdadeiro designa o que é conforme seu conceito. O qualificador “verdadeiro” exprime não a adequação

8Cf. *Enciclopédia I*, § 13, *W.* 8, 58.

9Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 646, B 674, Ak. 3, 428. Sem retrair aqui a rica história da noção de sistema, pode-se evocar também o *Fragment einer Systematologie* de J.H. Lambert (1728-1777), escrito antes de 1767 mas publicado postumamente em 1787. Existe um sistema, diz o § 3, quando as partes identificáveis são ligadas umas as outras de uma maneira determinada conforme a um propósito (*Absicht*) comum. Essa ligação deve ser estável, quer dizer, durar “tanto quanto o propósito considerado o exige”. (*Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntniß*, hrsg. von G. Siegart, 1988, p. 126).

de um discurso a um ser exterior ao discurso, mas uma dignidade ontológica, que consiste na conformidade de uma coisa a sua essência:

Exatidão (*Richtigkeit*) e verdade (*Wahrheit*) são na vida cotidiana muito frequentemente consideradas como sinônimas, e se fala em consequência frequentemente da verdade de um conteúdo onde se trata apenas de simples exatidão. Esta aqui concerne somente no acordo de nossa representação com o seu conteúdo. [...] Ao contrário, a verdade consiste no acordo de um objeto consigo próprio, quer dizer, com sua natureza.¹⁰

Em seguida do aspecto mencionado acima, Hegel cita, como exemplos de não-verdades, a doença do corpo ou a má ação. Pode ser *exato* que um corpo esteja doente ou que um roubo seja cometido, entretanto o corpo doente está não conforme àquilo que ele é, igualmente a má ação não é adequada à norma de agir. É por essa razão que um e outro são *não verdadeiros*. Reencontra-se aqui o tema da totalidade. Para Hegel, o corpo está doente quando ele está cindido, quer dizer, quando o princípio unitário não consegue governar os órgãos particulares, o que tem por consequência que alguns dentre eles se fazem prevalecer em detrimento dos outros. Da mesma maneira, uma má ação obedece não a um princípio do bem universal, mas a um interesse egoísta.

Por conseguinte, quando Hegel declara que o verdadeiro existe apenas como totalidade, se trata de uma proposição que vale de maneira geral, e não especificamente para o pensamento, nem a *fortiori* para a filosofia. O caráter totalizante dessa última é apenas uma *aplicação particular* de um princípio geral: do mesmo modo que o corpo é verdadeiro – em boa saúde – quando ele está constituído em totalidade, a filosofia é verdadeira – intelectualmente pertinente – quando ela está constituída em totalidade. Seu caráter sistemático se deduz de uma *exigência*

¹⁰*Encyclopédie* I, § 172 ad., W. 8, 323.

formal partilhada pelo conjunto dos momentos do real. A forma sistemática do discurso filosófico não é uma mímica de uma eventual organização racional do real, mas salienta uma necessidade interna.

Portanto, ler Hegel supõe levar a sério a sistematicidade. Bem entendido, não se está proibido de buscar nos textos as convicções implícitas, não tematizadas e não discutidas, que, no entanto, serão determinantes. Mas não se pode contentar com isso, a menos que se renuncie a compreender o que Hegel almejou explicitamente dizer. Sua filosofia define uma regra imanente de organização, e é somente a partir dela que se acede a compreensão do texto. Um enunciado hegeliano se avalia apenas no contexto, quer dizer, a partir de seu lugar no desenvolvimento sistemático.

B. A crítica dos pensamentos não sistemáticos

É nesse âmbito que se pode compreender a crítica endereçada por Hegel às filosofias não sistemáticas. Essa crítica visa dois tipos simétricos de concepções: o pensamento *imediate*, que ignora a diferença, e o pensamento *reflexivo* ou *do entendimento*, que ignora a unidade.

A. Em primeiro lugar, a crítica ao pensamento imediato o acusa de dissolver a distinção em uma totalidade fusionante. Schelling, por exemplo, na *Exposição de meu sistema da filosofia (1801)* tinha definido o princípio absoluto das coisas como a unidade pura, como o Todo-Um (*All-Ein*) em que não existe ainda nenhuma diferenciação, já que ele é anterior a toda a distinção e a toda determinação. Não haveria por isso nem sujeito nem objeto, Schelling coloca Spinoza e Fichte de costas um com o outro. Do absoluto, ele considera que se pode afirmar apenas uma coisa: a identidade consigo, o pôr de si por si, o conhecimento imediato de si, brevemente “a identidade da identidade”. Conhece-se as fórmulas utilizadas por Hegel para criticar essa concepção: “Opor esse saber um, que, no absoluto, tudo é parecido, ao conhecimento

diferenciante e realizado, ou que almeja e requer uma realização, ou ainda tomar seu absoluto como uma noite na qual, como se costuma dizer, todas as vacas são negras, é a ingenuidade do vazio de conhecimento.”¹¹ O saber que se contenta com o indiferenciado fica no indeterminado e não é, pois, um conhecimento verdadeiro.

B. Em segundo lugar, a crítica hegeliana toma por alvo o pensamento que se recusa, não mais a diferenciação, mas, a unificação. Trata-se do pensamento reflexivo (ou do entendimento), compreendido como pensamento separador: “O pensamento enquanto entendimento se mantém na determinidade fixa e no seu caráter diferencial (*Unterschiedenheit*) em relação aos outros; um tal abstrato limitado vale para ele como subsistindo e sendo para ele próprio.”¹² Segundo o entendimento, o verdadeiro é *estático* e consiste em uma série de proposições *independentes justapostas*. O saber do entendimento não é, pois, constituído de uma verdade que se desenvolverá de maneira simultaneamente diferenciada e continuamente unitária, mas de uma sequência de proposições *parciais*. Consequentemente, ele é cego à verdadeira natureza do objeto:

O químico introduz um pedaço de carne em sua retorta, o martiriza de várias maneiras e diz então ter encontrado que ele é composto de oxigênio, de azoto, de hidrogênio, etc. Mas essas matérias abstratas não são mais então a carne. O mesmo se passa quando o psicólogo empírico decompõe uma ação segundo os diversos lados que ela oferece ao exame, e em seguida os mantém firme em sua separação. O objeto analiticamente tratado é, no caso considerado, de qualquer forma, como uma cebola que se retira uma casca após a outra.¹³

Para Hegel, o verdadeiro é diferenciado, mas a diferença não é jamais a última palavra do processo. Ele se resolve

¹¹*Fenomenologia*, Prefácio, W. 3, 22.

¹²*Enciclopédia* I, § 80, W. 8, 169.

¹³*Ibid.*, § 227 ad., W. 8, 380.

necessariamente na unidade, o que precisamente ignora o pensamento do entendimento.

A matemática constitui um caso típico de pensamento reflexivo, porque as demonstrações matemáticas consistem sempre em uma série de proposições que se ligam apenas devido ao pensamento do matemático e não pela atividade da própria coisa. A maior crítica endereçada ao raciocínio matemático é portanto o de não ser autônomo. Por exemplo, o triângulo não põe em evidência por si próprio o fato de que a soma de seus ângulos é igual a dois retos: somente o matemático, por uma série de construções das quais ele tira a ideia de sua própria inteligência, pode revelar esse resultado: “O movimento da demonstração matemática não pertence ao que é o objeto, mas é uma operação exterior à coisa.”¹⁴

O desenvolvimento dos enunciados matemáticos não advém de uma necessidade interior:

Ao que concerne ao ato de conhecer, não se reconhece, para começar, a necessidade da construção. Ela não procede do conceito de teorema, mas ela é imposta, e tem-se que obedecer cegamente a essa prescrição de traçar precisamente essas linhas, tais que se poderia traçar uma infinidade de outras, sem nada saber de outra a não ser que não se tem confiança que será apropriada ao fim, que é a conduta da demonstração.¹⁵

Além disso, a matemática tem o mal de não promover nem verdadeira unidade, nem verdadeira diferença. A igualdade matemática é posta entre dois termos que permanecem mutuamente indiferentes. Por exemplo, a equação $x = \frac{1}{2}t^2$, embora incontestavelmente válida no caso dos corpos em queda livre, não traduz uma relação causal ou uma relação de realização de si, mas somente, diz Hegel, uma relação de igualdade

¹⁴*Fenomenologia*, Prefácio, W. 3, 42. Cf. *Lição sobre a filosofia da religião 1827*, ed. Jaeschke. t. 1 p. 311.

¹⁵*Fenomenologia*, Prefácio, W. 3, 43.

quantitativa. Enfim, a matemática é incapaz de renunciar a ela própria, para se fazer realidade não matemática, diferentemente da Ideia, que é capaz de se alienar. Por isso, esta afirmação no prefácio da *Fenomenologia*:

O saber [matemático] se desenrola segundo a linha da igualdade. Pois o que é morto, porque não se move a si próprio, não chega às diferenças da essência, à oposição ou à desigualdade essencial.¹⁶

A matemática permite, sem dúvida, dar conta dos efeitos da mecânica, mas ela intervem então do exterior, pois não é a esfera matemática ela própria que se produz como esfera mecânica. Hegel não contesta a pertinência da demonstração matemática, mas ele considera que ela representa apenas um dos primeiros graus da escala da racionalidade.

Abramos aqui um parêntese. Em *Schelling, o tratado de 1890 sobre a essência da liberdade humana*, Heidegger escreve que a exigência de sistematicidade está ligada a cinco condições: a primazia do matemático, o fato que a verdade seja conhecida como certeza, o fato que o *ego cogito* seja estabelecido como o primeiro e verdadeiro objeto de um saber possível, o fato que somente o que é verdadeiro possa ser reconhecido como propriamente sendo, e enfim o fato que a verdade da fé seja medida pela justeza da certeza de si do puro pensamento¹⁷. É um fato, entretanto, que essa análise encontra no hegelianismo uma clara refutação. Para Hegel, o modelo que permite pensar tão bem o saber subjetivo quanto o ser objetivo não é a matemática, mas a *vida*. Ainda, para ele, o sistema não está destinado a fornecer uma certeza, mas, ao contrário, a substituí-la: para Hegel, é verdadeiro não o que eu estou subjetivamente seguro, mas o que se apresenta *objetivamente* de

¹⁶*Ibid.*, W. 3, 44-45.

¹⁷Schelling, *le traité de 1890 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 61-62.

um modo sistemático. Além disso, o objeto de investigação, para Hegel, não é o *ego cogito* mas a “Ideia” como princípio ontológico universal. Em quarto lugar, o sistema dedica um lugar à contradição, isto é, ao não-verdadeiro. Enfim, em Hegel, a fé é determinada pela manifestação do divino e encontra nele sua legitimação.

Em definitivo, a ideia de sistematicidade se opõe àquela de *mathesis universalis*, quer dizer, ao modelo matemático do conhecimento. Para Hegel, a filosofia, como ciência no sentido empírico do termo, não evoca nem a *ordem* nem a *medida*. Ela não pretende, ao modo do *cálculo*, tirar o desconhecido do conhecido, nem, ao modo da *demonstração*, tornar indubitável o que seria originalmente apenas problemático. De um lado, com efeito, a filosofia apreende apenas o que nós já conhecemos. Por exemplo, a filosofia da história, relacionada completamente ao saber dos historiadores, não fornece nenhum fato novo nem nenhuma pretendida “lei” inédita da história. Por outro lado, os fatos que ela examina são considerados de início como certos. Em contrapartida, relacionando esses fatos aos seus princípios, ela produz um saber adequado, simultaneamente fiel ao diverso da experiência e tal que ele dá conta de si próprio por si próprio.

2. A filosofia face à arte e à religião

A filosofia, dentro do disposto na *Enciclopédia*, pertence ao espírito absoluto. Que entender por essa noção, e em que a filosofia pode ser considerada como superior à arte e à religião?

A. O espírito absoluto como *Aufhebung* da experiência

Que entender, pois, pela noção de espírito absoluto? Trata-se de uma potência cósmica análoga ao Deus de Spinoza ou de Leibniz, ou ainda, à vontade Schopenhaueriana? Se se admite essa interpretação, uma objeção surgiria imediatamente: pretender

conhecer filosoficamente uma entidade transcendente tão manifestamente à experiência trairia excessivamente a metafísica do projeto hegeliano. Contudo, quando se olha o texto de perto, constata-se que Hegel defende uma concepção relativamente *modesta* do espírito absoluto – e isso, mesmo quando ele é de uma originalidade poderosa. O espírito absoluto é aos seus olhos uma forma de saber, e mais precisamente um saber inteiramente reconciliado com seu objeto.

Em relação ao primeiro ponto, o espírito absoluto é constituído por formas de subjetividade que se realizam enquanto arte, religião e filosofia. Ele sublinha pois a *experiência*. Como obra de arte, ele é sensível e exterior; como representação religiosa, ele é sensível mas interior; como doutrina filosófica, ele é interior e do âmbito do pensamento apenas. O espírito absoluto é não uma potência “real”, mas uma *forma de conhecimento*.

Em relação ao segundo ponto, contudo, esse saber não é um “simples” conhecimento, pois enquanto reconciliado, ele rompe com as formas anteriores do espírito. Ele procede de um ato de auto-formação que é também um ato de libertação. Proponhamos uma analogia: assim como o espírito em geral, como conhecimento e ação, é mais alto (mais rico em conteúdo e melhor fundado) que a natureza, também o espírito absoluto, como obra de arte, doutrina religiosa ou obra filosófica, é irredutível aos processos jurídicos, morais e políticos encontrados no espírito objetivo.

No percurso sistemático, com efeito, nós não encontramos jamais totalização verdadeira, isto é, formas de efetividade tal que ela seria perfeitamente consigo em seu outro. A lógica pura, com efeito, é *indiferente* ao real exterior; na natureza, cada ser se *opõe* a um outro ser; o espírito subjetivo, quanto a ele, permanece incapaz de se inscrever *concretamente* no mundo; as normas e as instituições do espírito objetivo, enfim, realizam-se apenas *localmente e por um tempo limitado*. O espírito absoluto, em contrapartida, se harmoniza perfeitamente com seu objeto.

Os comentários de Hegel sobre as telas do pintor espanhol Murillo (1617-1682), que ele pôde observar na Galeria Central de Munique (hoje, a *alte Pinakothek*), representando jovens mendigos, fornecem igualmente uma análise significativa disso que é o espírito absoluto. Os mendigos na vida *real* – quer dizer enquanto eles concernem ao espírito subjetivo e objetivo – estão em sofrimento e em ansiedade. Os mendigos pintados por Murillo são quanto a eles de uma divina serenidade:

Tomado exteriormente, o objeto é ai também emprestado da natureza ordinária: a mãe tira as pulgas de um pequeno garoto, enquanto ele mastiga tranquilamente seu pedaço de pão; sobre um quadro análogo, dois outros miúdos, pobres e vestidos de trapos, comem melões e uvas. Mas, por meio dessa semi-nudez, reina justamente, dentro e fora, a mais completa despreocupação, uma indiferença de fazer empalidecer de inveja um derviche, nascido do pleno sentimento de sua santidade e de sua alegria de viver.¹⁸

Esse texto não é sobre a mendicância real, decorrente de uma sociedade civil em que reina a desigualdade, mas sobre a mendicância transfigurada pela arte. A arte torna seu objeto ideal no sentido em que ele o apresenta como reconciliado consigo próprio e com o mundo. É então uma simples ficção, uma fantasia? Hegel não nega de forma algum a irrealidade de um tal tema. Mas ele sustenta que a representação própria ao espírito absoluto é *mais verdadeira* que o real exterior. Com efeito, a verdade se mede pela adequação de uma coisa ao seu conceito. Ora, os mendigos idealizados exprimem melhor a essência do espírito que os mendigos “reais” a mercê da fome e do medo.

Pode-se fazer uma mesma observação em relação à religião. Ela é uma mistura de sentimentos e de representações pelas quais o homem escapa à ruptura entre o aqui-em-baixo e o além. Por exemplo, em se tratando do cristianismo: “No cristo nós temos a

¹⁸Curso de Estética, W. 13, 224.

intuição dessa identidade. Como filho do homem ele é o filho de Deus. Para o homem-Deus, não existe nenhum além.”¹⁹ O estado de espírito religioso não é ilusório. Entretanto, ele não encontra sua atestação na realidade exterior do objeto de crença, mas *nele próprio*, enquanto ele exprime uma realização imanente.

A filosofia, enfim, produz também uma verdade que ultrapassa a experiência. O pensamento filosófico, explica Hegel, considera toda coisa sob a forma da universalidade. É um *Aufhebung*, no sentido de que a filosofia insere os dados esparsos da experiência em um sistema auto-fundado – fundado nesse caso sobre o pensamento da Ideia.

O pensamento [filosófico] se *eleva* acima da consciência natural, sensível e raciocinante, no elemento sem mistura que é o seu, e se dá assim antes de tudo uma *relação* de afastamento, de *negação*, com esse começo. Ela encontra assim sua satisfação apenas nela, na ideia da essência *universal* desses fenômenos.²⁰

A universalização filosófica não consiste em extrapolar um conhecimento geral a partir de um número finito de casos particulares, mas em introduzir um princípio totalizante nos casos particulares dados. O conhecimento filosófico certamente parte da experiência, mas ele a metamorfoseia. Ele faz advir, na doutrina filosófica, uma reconciliação com a experiência que não existe na experiência tal qual ela se dá.

B. As insuficiências da arte e da religião

Reflitamos, pois, mais precisamente sobre o que distingue a filosofia, de uma parte, da arte e, de outra parte, da religião.

1) A verdade é expressa pela arte apenas de maneira *sensível* e com a ajuda de um motivo *singular* e *contingente* – por exemplo,

¹⁹*Propedêutica filosófica*, W. 4, 67.

²⁰*Enciclopédia* I, § 12, W. 8, 55-56.

por meio da figura dos pequenos mendigos. Correlativamente, a arte se dirige aos espectadores singulares: não é o grupo, nem menos ainda a humanidade em geral que se regozija da obra, mas o indivíduo que se encontra por acaso, aqui e agora, face a ela. Além disso, a liberdade de espírito aparece então como um simples *fato*, pois a obra de arte não exhibe nenhuma explicação nem alguma justificação do que ela manifesta. É por isso que os jovens mendigos, no caso, têm apenas a *certeza* de sua liberdade, e não um conhecimento verdadeiro dela. Além disso, tanto quanto o conteúdo da obra é infundado, a existência dela é sem explicação: segundo o *Curso de Estética*, a inspiração (*Begeisterung*) do artista é, para ele, “o fato de estar pleno da coisa em questão.”²¹ O gênio artístico se experimenta e se constata, mas o artista genial não pode explicar nem justificar o que ele faz. Mais ainda, a obra de arte é formal no sentido em que ela não confere espessura ao real. Enquanto que, na religião e na filosofia, o espírito penetra a profundidade da subjetividade humana, a arte consiste em uma série de obras que apenas fazem ornar o mundo. Existe pois espaço para lhe criticar seu caráter superficial.²²

2) O momento religioso constitui um progresso em relação à arte, pois a liberdade do espírito, tal qual ela se manifesta aqui, não é mais pressuposta, mas ativamente produzida pelo divino e pelo crente. Enquanto que a figura da arte é essencialmente dada, a religião é simultaneamente uma teogonia e um caminho de conversão. Correlativamente, o investimento do espírito no mundo não é mais formal, mas real. Enquanto que o quadro de Murillo, por exemplo, era apenas a *imagem* de indivíduos *superficialmente* habitados por uma simples *certeza*, o crente é o indivíduo *real* e *interiormente* habitado pelo *fervor* religioso. Enquanto a arte produz apenas uma satisfação sem conteúdo – uma satisfação subjetivamente sentida pelo espectador e objetivamente

²¹*ibid.*, W. 13, 372.

²²Cf. *ibid.*, W. 13, 142 s.

representada na obra –, a religião permite a Deus ser a si próprio e ao crente se santificar.

No entanto, a religião não escapa da abstração.

Chama-se uma certeza *fé* na medida em que, por uma parte, ela não é certeza sensível imediata, e, por outra parte, na medida em que esse saber também não é um saber da necessidade desse conteúdo. [...] A razão principal, a única razão da fé em Deus é a autoridade, o fato que outros – que tem crédito aos meus olhos, por quem eu tenho respeito, em quem tenho confiança, pois eles sabem o que é verdadeiro – creem naquela, estão na posse desse saber.²³

O caráter *heterônomo* da religião não concerne apenas a que ela se relaciona a um dado, pois, a filosofia, que é autônoma, pressupõe ela própria a experiência e os saberes não-filosóficos. Em contrapartida, a religião é heterônoma porque ela é incapaz de fazer desse dado qualquer coisa que seria verdadeiramente *seu*. Dizendo de outra forma, ela não introduz nele nenhuma necessidade interior, ela não o organiza em uma totalidade; de forma breve, ela não se torna livre nele. Totalmente ao contrário, ela lida com uma exterioridade irreduzível e permanece dela dependente. Do mesmo modo que o Cristo se exprime não por meio de pensamentos racionais mais por meio de parábolas, o discurso religioso é saturado de noções tiradas da experiência sensível.

C. A filosofia, conhecimento discursivo e autônomo

Como a arte e a religião, a filosofia é caracterizada pela universalidade. No entanto, aqui, não se trata mais do ideal sensível nem da representação religiosa, mas do conceito pensado. Diferentemente da arte, a filosofia faz o teste da contradição. Ela

²³Lições sobre a filosofia da religião 1827, ed. cit. t. 1 p. 284-285.

não é *sempre já* consigo no mundo, mas enfrenta sua *irracionalidade*. Além disso, diferentemente da representação religiosa, em que Deus tem a necessidade do homem e o homem tem necessidade de Deus, o conceito filosoficamente pensado não é mediado por uma condição externa mas por uma *razão interna*. A filosofia não é pois mais tributária de nenhuma pressuposição que não seria objeto de um *Aufhebung*. Ela apreende a necessidade de seu conteúdo o ordenando de maneira sistemática. É por isso que seu acabamento não é um *limite* mas uma *realização*: “Na ciência filosófica, o conceito coloca ele próprio um limite ao seu auto-desenvolvimento, por isso que ele se dá uma efetividade que lhe corresponde plenamente.”²⁴

O espírito filosofante realiza assim, de maneira última, o *télos* do espírito, a saber, a identificação do sujeito e do objeto – de um sujeito e de um objeto que, um e outro, são então plenamente concretos e livres. A filosofia é o momento da reconciliação por excelência.²⁵ No entanto, se a filosofia é mesmo um acabamento, não temos de ser intimidados pela expressão “saber absoluto” que Hegel associa à filosofia. *De um lado*, a filosofia segundo Hegel não é uma onisciência a imagem, por exemplo, do saber divino tal como concebe Leibniz. O filósofo não é esse que acede a um conhecimento supra-empírico, nem a um conhecimento do detalhe indefinido do que é, mas simplesmente esse que ordena de maneira racional o conjunto da experiência e dos saberes relativos a essa. A filosofia consiste não em conhecer todas coisas, mas a conferir uma forma total, pois sistemática, aos saberes finitos já disponível: “Enquanto a filosofia difere apenas segundo a forma de uma outra maneira de tomar consciência desse único e mesmo conteúdo consistente, seu acordo com a efetividade e com a experiência é necessário.”²⁶

²⁴Enciclopédia III, § 379 ad., W. 10, 14-15.

²⁵Cf. Enciclopédia I, § 6, W. 8, 47.

²⁶Enciclopédia I, § 6, W. 8, 47.

É por isso que, *de um outro lado*, a filosofia não é criadora do objeto de seu saber, mais relativa a um mundo pressuposto: “Enquanto pensamento do mundo, [a filosofia] aparece no tempo apenas depois que a efetividade completou seu processo de cultura e veio ao fim dele próprio.”²⁷ O espírito filosofante, momento supremo do desenvolvimento sistemático, não é nem criador do real nem *causa sui*, mas relativo a um dado que se opõe a ele: “Se as duas [a imediatidade e a mediação] aparecem também como diferentes, nenhuma das duas pode faltar, e elas estão em uma ligação indissociável. [...] Pode-se dizer [...] que la filosofia deve à experiência (ao *a posteriori*) sua primeira origem – de fato o pensamento é essencialmente a negação de qualquer coisa de imediatamente presente.”²⁸ Não haveria filosofia se não houvesse, sempre já, um mundo sobre o qual filosofar. Para Hegel, mesmo esse momento supremo que é a filosofia permanece apoiado sobre um dado que ele não produz por ele próprio.

Conclusão

Critica-se frequentemente a filosofia hegeliana de estar *encerrada*. Claramente, nós já propomos que a especulação não se refere somente a ela própria, mas se volta para o diverso da experiência. Entretanto, a temática do encerramento remete também ao fato que o momento da “filosofia” na *Enciclopédia* parece não ultrapassável; ao fato que a abordagem especulativa se apresenta como incapaz de se colocar ela própria em questão; enfim ao fato que Hegel parece pouco considerar a hipótese que outros filósofos poderiam lhe suceder e lhe recusar de maneira convincente. De uma certa maneira pois seu pensamento pretendia fornecer a última palavra do pensamento em geral. Pode-se então considerar que esse encerramento é um motivo válido de

²⁷*Princípios da Filosofia do Direito*, W. 7, 28.

²⁸*Enciclopédia* I, § 12 coment., W. 8, 56-57.

desconfiança em relação ao hegelianismo. Mas se pode ver também uma incoerência interna: como o sustenta, por exemplo, Horkheimer, em seguida de Engels, existiria uma contradição entre o método dialético, que tenderia a dissolver todo dogmatismo, e o sistema, que se apresentaria por sua vez como uma verdade definitiva.²⁹ O que pensar desse diagnóstico?

Em primeiro lugar, a filosofia hegeliana estabelece a unidade sistemática do conjunto do que está sendo (*l'étant*), quer dizer, do que é logicamente, naturalmente e espiritualmente. Ora o que está sendo (*l'étant*) muda: se a lógica, ainda que articulada nela própria, permanece de uma certa maneira idêntica a ela própria, e si a natureza apenas se faz repetir, em contrapartida, o espírito se metamorfoseia essencialmente. Teorizando a auto-transformação de seu objeto mais profundo, o hegelianismo admite a transformação da filosofia em geral. O levar a sério as filosofias do passado o testemunha: essas foram as verdadeiras filosofias, mesmo si elas são neste momento caducas. Claro, existe em Hegel por princípio uma recusa de pensar o futuro, que, diz ele, escapa a nossa experiência. Em contrapartida, não se pode acusá-lo de ser cego à mudança inevitável da experiência, e pois à mudança da filosofia que a pensa e que depende ela própria da experiência.

Em segundo lugar, em que medida o hegelianismo é capaz de evoluir? Seu *conteúdo* é dado e por isso inconstante. Em contrapartida, seu *método* é essencialmente idêntico a si próprio, porque ele é uma forma de organização. Ele é claro uma forma complexa e articulada, mas ele permanece sempre um princípio ativo de totalização. Quando se considera a filosofia hegeliana da plena maturidade, impressiona-se pelo seguinte fato. De um lado, as diferentes edições da *Enciclopédia* e das *Lições* sucessivas testemunham variações consideráveis no teor objetivo da doutrina. De outro, essa última não muda nem de fisionomia, nem de inspiração. A primazia do método explica esse ponto. O essencial,

29Cf. Engels, *Ludwig Feuerbach et Horkheimer, Théorie traditionnelle et théorie critique.*

para Hegel, está sempre do lado da forma ativa, pois é ela que impõe uma identidade ao conteúdo dado. O método é dominante, ele idealiza um material encontrado e imprevisível, mas ele não se põe ele próprio em perigo. O hegelianismo evolui, entretanto ele não se transgride verdadeiramente. É necessário ver aqui uma fraqueza? Pode ser.

Enfim, Hegel guarda verdadeiramente um lugar para o anti-hegelianismo? A resposta aqui, só pode ser negativa. Se vê bem em relação aos seus predecessores que em seu silêncio a respeito da hipótese segundo a qual, no futuro, pensamentos radicalmente novos seriam concebíveis. Aos seus olhos, nenhuma filosofia do passado coloca a dele em risco, no sentido de que ela não seria redutível a um momento do hegelianismo. Ao contrário, ele considera que sua própria filosofia é capaz de pensar toda filosofia concorrente, quer dizer de operar nela o *Aufhebung*.

É certo que o hegelianismo pretende fornecer uma verdade última. O que, para nós, é um motivo de insatisfação. Eu não diria que existe em Hegel uma contradição entre o método e o sistema – pois o sistema é, como o método, *vivo* e *em devir*. Em contrapartida, eu diria que existe efetivamente uma tensão entre a ideia de *soberania da filosofia* e a insistência sobre o carácter *contraditório e finito da experiência*. Mas essa tensão é justamente o que torna o diálogo com Hegel instrutivo e produtivo.

Juízos de exatidão (*Richtigkeit*) e julgamento do conceito na história¹

*Inácio Helfer*²

Introdução

Na época de Hegel o pensamento do entendimento normalmente questionava os filósofos quanto ao seu modo de agir diante dos fatos históricos. Uma alternativa seria a de tomar os fatos narrados pelos historiadores como matéria prima para o tratamento reflexivo, de modo que a tarefa do filósofo, bem como a dos historiadores morais, seria a de trabalhar a matéria inerte segundo um ponto de vista, um princípio organizador. O sucesso da reflexão residiria na qualidade da junção de acontecimentos (matéria bruta) com a linha a priori explicativa (procedimento reflexivo). A segunda alternativa seria o filósofo agir de uma forma neutra frente aos objetos históricos, narrativas e acontecimentos, e esmerar-se para retirar da matéria bruta uma exposição reflexiva, objetiva e imparcial. Na primeira prática haveria o incentivo à

¹ Um primeiro estudo sobre o tema, intitulado *Ação histórica, imparcialidade e julgamento segundo a Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, foi encaminhado para publicação no livro de Atas do II Congresso Germano-latinoamericano sobre a filosofia de Hegel, ocorrido em Valparaíso, Chile, em outubro de 2017. O presente artigo contextualiza a discussão remetendo a partes do primeiro, mas inova ao se concentrar no tratamento dos juízos de exatidão e conceito na história.

² Pesquisador produtividade em pesquisa do CNPq, Brasil – PQ CNPq 2. O presente artigo é resultado do auxílio do Edital MCTI/CNPQ/Universal 14/2014 – Faixa B, processo n. 457184/2014-0. Registra-se agradecimentos. Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS; inahelfer@gmail.com

separação de fatos e eventos da configuração reflexiva – para Kant, por exemplo, os eventos da Revolução Francesa não passavam de *signos* para alimentar a esperança do traçado de um fio condutor a priori da história. Não haveria uma preocupação com a objetividade. Na segunda prática, o estímulo à descrição de acepções intra-fatos, como evidências, significados explícito e implícitos – o empirismo vulgar. A primeira alternativa aponta para um desdém dos fatos. A segunda, para uma valorização dos mesmos. A primeira aposta na capacidade organizadora reflexiva. A segunda, na sujeição da reflexividade à observação isenta. Em ambos os argumentos os filósofos do entendimento se sentiam representados e questionadores.

Hegel se posicionará em relação a esse dilema no contexto da *filosofia da história*. A hipótese que se levanta e se examina é a de que desenvolverá uma defesa da primeira alternativa. Seu ponto de vista será o da sustentação de um julgamento parcial dos acontecimentos e fatos à luz de um critério organizador. Como estratégia de argumentação, sugere-se que Hegel reconhece a importância do procedimento empírico como instância de coleta de informações, embora julgue ela insuficiente. Sua novidade está na defesa da formulação da narrativa filosófica da história à luz do julgamento do conceito. Hegel procura, assim, superar as filosofias do entendimento.

Proceder empiricamente ou segundo um critério a priori?

Ao começar em 1830 o que seria o seu último curso sobre a filosofia da história, Hegel reconhece que pode "chocar" (*auffallen*) seus alunos propondo "considerar filosoficamente a história"³, tentando demonstrar a existência de um *sentido interior* nos

³ Cf. HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hambourg, F. Meiner, 1955; Tradução francesa: HEGEL, G.W.F. *La raison dans l'histoire*. Traduction, introduction et notes par Kostas Papaioannou, Paris: Christian Bourgois Editeur, 1991. Doravante: Cf. *VG*, p. 25; *RH*, p. 43.

acontecimentos, como uma força que os "dirige" e pode ser conhecida pelo pensamento. O professor de Berlim inicia seus *Cursos* com essas observações porque estava consciente da dificuldade junto aos seus alunos, bem como na cultura da época, de assimilar o conteúdo especulativo do conceito. Uma dificuldade que, em sua opinião, é traduzida por um distanciamento importante da possibilidade de elaborar um verdadeiro pensamento filosófico da história, pois o espírito separador que preside os mesmos, o fixa em determinidades estanques, colocando fatos de um lado e o pensamento de outro. Essa situação reproduziria o modo comum de proceder do *entendimento* que, ao distinguir o ato de reflexão e o objeto refletido, construiria uma separação intransponível; uma distinção que se apresenta ainda como uma tentativa de categorização em que o filósofo, por um lado, retoma a "matéria inerte" do historiador e, por outro, a organiza "de acordo com suas ideias" para construir "uma história *a priori*".

Segundo Hegel, essa confusão é consequência de uma falsa visão acerca do modo de conceber o pensamento e seu objeto porque se distingue, por um lado, "elementos e condições naturais" que tratam "de múltiplas manifestações da arbitrariedade humana e da necessidade exterior" e, por outro lado, "o pensamento de uma necessidade superior, de justiça e do amor eternos: o fim absoluto que é verdadeiro em si e para si."⁴ O primeiro desafio seria, então, o de "colocar em sua verdadeira luz" a relação entre "pensamento" e "fato histórico", racional e empírico. Um problema que na verdade já estava resolvido para o professor. Nas preleções ele afirma: "Nosso objetivo (*unser Zweck*) é mostrar (*aufzuzeigen*) [esta oposição (*Gegensatz*)] como sendo em si e por si resolvida (*gelöst*) na história universal"⁵.

Com efeito, como tratar desta questão junto àqueles que estão no início de suas reflexões filosóficas? Nos *Cursos* sobre a

⁴ VG, p. 26; RH, p. 45.

⁵ VG, p. 27; RH, p. 45.

Filosofia da história Hegel propõe uma alternativa que consiste em realizar uma reflexão que proceda historicamente, tomando a história de acordo com o seu próprio desenvolvimento para mostrar a necessidade interna que dela emerge. Sugere que devemos "tomar a história como ela é; proceder historicamente, empiricamente"⁶, pois a experiência revelaria, através do sensível que se torna inteligível, o modo como o conceito se organiza nas figuras concretas que são os povos, os espíritos dos povos. Tal atividade, diz Hegel, não se destina a reunir os fatos de forma a dar a impressão de que a história ocorre de acordo com o conceito, ou a inventar alguma maneira de adaptar a sequência de eventos à representação de interesses universais. Os eventos que se passaram devem ser tomados em sua objetividade, o que exige que se saiba de qual objetividade se trata.

Quando o curso da *Filosofia da História* aponta a necessidade de proceder empiricamente para conhecer o significado da história, parece que Hegel deseja responder ao "primeiro questionamento" que em geral era endereçado à filosofia, a de que ela "aborda a história com ideias e a considera de acordo com os pensamentos", esquecendo assim o essencial que está acontecendo ao seu redor⁷. Procedendo desta maneira a filosofia estaria partindo de um "a priori", como um precedente "ruim", baseado em preceitos equivocados. Com efeito, e precisamente ao longo de toda a "Introdução" das *Vorlesungen* da *Filosofia da história*, Hegel insiste sobre a "simples ideia da razão" e, ao mesmo tempo, afirma que, para ter sucesso em sua exposição, seria necessário "proceder historicamente, empiricamente". Aparentemente, se trata de uma contradição, pois, na medida em que se afirma importante proceder a partir da Ideia, da razão, a outra alternativa consiste em proceder empiricamente. Como entender melhor esta questão?

⁶ VG, p. 30; RH, p. 50.

⁷ Cf. VG, p. 28; RH, p. 47.

Ao proceder a partir da “simples ideia da razão” parece que Hegel sugere orientar seus alunos para a importância da própria filosofia. Ele reforçaria a noção “de que a razão domina (*beherrscht*) o mundo (...)”, ou, como ele também afirma a este propósito, “esta convicção, esse discernimento, é uma *presunção* em relação à história como tal. *Contudo, este não é o caso da filosofia*”⁸. Ou seja, para alcançar um significado mais profundo da história seria necessário pressupor o conhecimento especulativo, levar em consideração a dinâmica de exposição do *sistema* científico em que o conhecimento da história é apenas uma parte do *Todo* enciclopédico. A questão posta para seus alunos é a de entender como é possível demonstrar esse pressuposto, isto é, de que maneira a história do mundo pode ser concebida, pode ser lida ou tratada como a história do “espírito universal.”

Ao considerar a história como sendo a expressão do espírito universal, e ao fazer desta reivindicação sua abordagem, Hegel toca num campo sensível. Na época a filosofia era criticada por abordar o seu objeto a partir de um ponto de vista externo ao mesmo. Porque partir de um *a priori* poderia significar se desviar do verdadeiro significado. Deste modo, a filosofia, e a historiografia em geral também, pois ao procederem desta maneira, estariam agindo com *parcialidade*, dificultando o avanço dos conhecimentos. O ideal de *imparcialidade* seria a condição para haver nas ciências objetividade. Na medida em que os dados seriam coletados sem pressupostos, a narrativa dos acontecimentos seria revelada com acuidade.

Discussões em torno da exigência de *imparcialidade*

Na *Enciclopédia* Hegel apresenta um aprofundamento deste tema. Diante do dilema sobre como agir na elaboração de uma filosofia da história que considera acontecimentos e narrativas

⁸ VG, p. 28; RH, p. 47; a última frase foi colocada em itálico pelo autor.

históricas, sua tese parece ser a de que proceder de uma forma imparcial não seria o problema. Sinaliza que a única fonte de obstáculos na busca da verdade era "pressupor representações ou pensamentos arbitrários e procurar representar em conformidade eventos e atos"⁹. O problema não seria confiar em pressuposições, mas de partir de um mau fundamento e chegar, assim, a resultados não autorizados, a resultados adversos. O ideal seria tomar o "pressuposto de um *fin* em si e para si", o qual serviria como guia para o tratamento das narrativas do passado. O ideal seria considerar o único princípio motor da história: a busca da ampliação da consciência da liberdade. Mas, como tornar claro este ponto de vista aos alunos sem incorrer no erro de assumir um fio condutor a priori que, deste modo, também submeteria, arbitrariamente, os fatos e narrativas históricas ao comando de um discurso mal fundado?

As discussões em torno da exigência de *imparcialidade*, que teria como meta garantir objetividade na ciência, são bem conhecidas por Hegel e estão contempladas na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, sobretudo no parágrafo 549.¹⁰ O ponto de partida é o de que a exigência de *imparcialidade* é inadequada, pois, na prática da investigação, existe sempre um "juízo" determinante que abrange o significado último do que é apresentado como o resultado. Ou seja, o que é exposto pelo investigador não é a realidade em si, mas a forma como ela se apresenta para o sujeito pensante. O cientista não expõe em suas teorias o ser aí, na sua contingência absoluta, mas uma representação deste.

Traduzindo para o contexto da *Filosofia da história*, poderia se dizer que o propósito de Hegel ao mostrar que a demanda que é

⁹ Cf. HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Texto integral, apresentado e traduzido e anotado por Bernard Bourgeois. Tomo I - *La science de la logique*, 3^{ème} éd., édition de 1817, 1827 et 1830, Paris: Vrin, 1986; Tome III - *Philosophie de l'esprit*, édition de 1817, 1827 et 1830, Paris: Vrin, 1988. Doravante: Tomo I : *Ency* I, § , p. e Tomo II: *Ency* III, § 549, p. 328.

¹⁰ Cf. *Ency* III, § 549, p. 327-331.

feita ao historiador (que aqui é a mesma que se coloca ao filósofo, especialmente àquele que trata da *filosofia da história*) de descartar qualquer pressuposto quando se trabalha com os dados, é errada. Assim, quando o historiador "seleciona", "elimina" e "aprecia eventos", ele prossegue com um viés, com uma parcialidade, que pode ser uma "parcialidade *subjetiva*", mas, também, uma *parcialidade* baseada no fim absoluto, ou, parafraseando Hegel, uma *parcialidade* pelo conceito.

Hegel exemplifica esta situação no contexto da *Enciclopédia* ao se referir a um historiador que visa narrar a história da Roma antiga. Por exemplo, mesmo que se exigisse deste narrador que "não traga consigo nenhum fim definido e maneira de ver determinada" particular, como poderia ser o da contestação de uma parcialidade subjetiva, ou, num outro caso, mesmo que se exija relacionar exatamente os acontecimentos de acordo com o modo contingente que ele os encontra, "em suas peculiaridades privadas de relação e pensamento", conclui que forçosamente nestas situações se deve admitir que há um *objeto*, e que este objeto se chama Roma, o império romano, seu destino, sua ruína, sua grandeza, sua decadência, etc... Para este historiador o pano de fundo de coligação das narrativas é Roma. Nas palavras de Hegel:

este é o objetivo pressuposto que está no fundamento dos próprios eventos como no juízo determinante o qual entre eles tem uma importância, ou seja, um relacionamento mais próximo ou mais longe.¹¹

O critério que servirá de base nesta narrativa seria o *estado* romano. É essa totalidade objetiva que constitui o ponto de referência dos eventos e ações narrados. É por isso que o historiador apresentará o "destino" ou "ruína" deste estado - em suma, sua história.

¹¹ *Ency* III, § 549, p. 329.

Este pano de fundo, no entanto, ainda pode ser confundido apenas como um pano de fundo entre outros - em oposição ao viés para a lei -, como se pudesse ser distinguido do objetivo *final* do filósofo. Ora, no caso do historiador, ou de uma filosofia organizada sem levar em conta o conceito, é essa situação mesma que se apresenta. No caso da filosofia especulativa, no entanto, seria diferente. Para Hegel, quando se aborda o conhecimento que se desenvolve no próprio coração do pensamento universal, não se está mais confrontado com um “conteúdo objetivo” pelo qual se poderia colocar “outro” mais perfeito, como se fosse possível assentar dentro do conhecimento especulativo um poder absoluto ao qual toda determinação seria subordinada. Ao nível do trabalho do *entendimento*, no entanto, a situação não é a mesma. É por essa razão que seus discursos sempre apresentam um lado limitado - embora já sejam uma “*racionalidade* do entendimento” e não uma mera “opinião” de percepção ou um suposto pensamento intuitivo que aderisse imediatamente ao absoluto. Esta diferenciação, portanto, mostra por que, em geral, Hegel vê apenas duas possibilidades para fundar o juízo de uma ação ou evento: ou ela está de acordo com o conceito, ou ainda é uma determinação abstrata do entendimento .

Se o fim é *objetivo*, se está no coração da filosofia para a qual apenas a verdade tem valor, mas se o pretense “objetivo” procede de um pressuposto *subjetivo*, por exemplo, se está ainda no nível do discurso do *entendimento*. Para o primeiro, o objetivo final, o Estado, já é, em geral, a realização formal da Ideia, o que lhe permite examinar sua objetividade como uma existência empírica universal, universalmente válida para ele como para os outros povos na história mundial. Mas, para o segundo, o caso do fim subjetivo, ou da variabilidade simples, é apenas uma *narrativa* fluida e desconecta - Hegel chega a afirmar que nem mesmo se assemelha a um “conto infantil” - que, como uma “massa de

singularidades”, "sufoca" e "obscurece” os objetos dignos da história.¹²

A exigência feita ao historiador de proceder com *imparcialidade* aparece como um propósito mal fundado. O argumento de base se assemelha ao da opinião corrente de que no processo jurídico um juiz não deveria ter interesse particular em nenhuma das partes conflitantes. Deveria julgar de uma forma neutra, imparcial. No entanto, diante deste propósito, a *Enciclopédia* adverte que, se um juiz é obrigado a tomar posição diante de interesses distintos, ele deve, para bem agir, decidir com base num interesse:

No caso de um juiz, é ao mesmo tempo admitido que ele iria desempenhar sua tarefa de uma maneira estúpida e má se ele não tivesse interesse, quer dizer, um interesse exclusivo, pelo direito, se ele não tivesse este objeto como seu único fim, e se ele se abstivesse de julgar. Esta exigência que é dirigida ao juiz, pode ser chamada de *parcialidade* pelo direito, e nós sabemos muito bem aqui diferenciar essa parcialidade de uma parcialidade *subjetiva*.¹³

Ou seja, com relação à ação de um juiz, o que se poderia esperar é que agisse com um interesse claro pelo direito. Se ele não tivesse o conhecimento do direito, dos princípios e de suas leis, e um interesse por eles, suas decisões seriam limitadas. Como observa Hegel, e agora já se referindo à história, o que geralmente aparece claramente ao público é uma diferença entre a *parcialidade* pelo direto e uma parcialidade *subjetiva*, mas

essa diferença é rebaixada através de disputas prosaicas e satisfeitas de si, e nós rejeitamos as duas sortes de interesses, quando se reivindica que o historiador não traz consigo nenhum

¹² Cf. *Ency* III, § 549, p. 329.

¹³ Cf. *Ency* III, § 549, p. 328.

fim definitivo e nenhum modo de ver determinado de acordo com o qual ele escolheria, eliminaria e apreciaria os eventos.¹⁴

Para Hegel é necessário reconhecer que há diferença entre esses dois níveis de juízos e que se alguém quiser conhecer/narrar a história em sua objetividade, é preciso analisá-la e expô-la de acordo com um propósito, segundo uma perspectiva organizadora e interpretativa dos fatos. O ato de apresentar uma "história sem esse propósito e sem tal juízo seria apenas uma exposição solta", sem valor e sem sentido; algo que nem as crianças gostariam de ouvir, pois elas próprias exigem em suas histórias um objetivo e a ligação de eventos e ações com esse objetivo.¹⁵

Quanto a exigência de *imparcialidade* dirigida à história da filosofia - e aqui Hegel também acrescenta à história da religião, "por uma parte em geral, por uma outra enquanto história da Igreja"¹⁶ -, a imparcialidade segundo a qual estes últimos não teriam qualquer pressuposto, mesmo no que diz respeito à possibilidade de conhecer a verdade objetiva, essa fórmula também é contestada por Hegel. Como ele explica na *Enciclopédia* à propósito do Estado, que anteriormente ele havia considerado como o objetivo final da história de um povo e de que concluiu que o historiador julga todos os eventos e ações,

da mesma forma, aqui, a *verdade* deveria ser o objeto, a quem seria relacionado os atos e eventos singulares do espírito. Mas se faz, antes de tudo, a suposição oposta, a saber, que de tais histórias teríamos por conteúdo apenas objetivos subjetivos, isto é, apenas opiniões e representações, e não o objeto em e por si, a verdade, e isto por uma razão simples, que não haveria nenhuma verdade.¹⁷

¹⁴ *Ency* III, § 549, p. 329.

¹⁵ *Ency* III, § 549, p. 329.

¹⁶ *Ency* III, § 549, p. 330.

¹⁷ *Ency* III, § 549, p. 330-331.

Em relação à questão anterior, o que se apresenta aqui pode ser descrito como a dúvida sobre a possibilidade de um propósito final, a saber, no caso de um juiz que não possa se inclinar por nenhuma das duas partes em disputa, mas que decide à luz da "parcialidade pelo direito", o que acontece quando este já não é mais possível? Se não houvesse a possibilidade de alcançar a verdade como o objeto mesmo, o juiz acabaria por decidir de acordo com sua própria inclinação; ele tomaria uma posição baseada num critério subjetivo e não com base no direito. Sobre a consequência dessa suposição para o tratamento da história, poderia se supor que o historiador (da filosofia ou da religião) deveria se contentar pelo interesse pela verdade como uma "parcialidade no sentido usual (do termo)", algo como uma opinião ou representação sem valor substancial.

Esta solução não é satisfatória para Hegel. Para aquele que quer conhecer a verdade, apenas uma parcialidade pelo substancial deveria ser perseguida que, numa perspectiva figurativa, seria a Ideia do Estado (o Estado racional). Assim, no que concerne à esta má parcialidade (a "parcialidade no sentido usual do (termo)"), Hegel dirá que

tem (...)o significado apenas do que é correto (*Richtigkeit*), de exposição precisa do exterior, somente como um julgamento sem nenhum adicional de exatidão, que apenas permite juízos qualitativos e quantitativos, de modo algum julgamento de necessidade e do conceito (cf. Observação dos §§ 172 e 178).¹⁸

Ora, é mister distinguir entre diferentes graus de juízos do conceito - do "conceito subjetivo" da *Lógica* da *Enciclopédia* - para entender melhor o que está em questão. Se um ponto de vista é exigido do historiador que julga (a história ou a filosofia), torna-se necessário primeiro esclarecer o que é um juízo.

¹⁸ *Ency* III, § 549, p. 331.

De acordo com a estrutura da *Ciência da Lógica*, a teoria do *conceito* se apresenta como a "verdade do ser e da essência". Sua progressão não é mais uma questão de passagem ou de *aparição*, mas do *desenvolvimento* de seus momentos como diferenciação que é imediatamente posta ao mesmo tempo como aquilo que é idêntico em si e o todo. Ao contrário das determinações lógicas do ser e da essência, o conceito apresenta a *universalidade* colocada em si mesma. Nas duas primeiras determinações ainda vemos "apenas conceitos *determinados*, conceitos em si, ou o que é o mesmo, *para nós*, como o *Outro* em que cada determinação *passa* ou na qual ela *aparece* e assim é como [um] relativo ..."¹⁹; aqui, ao nível do conceito, as determinações são já postas *em e por si mesmas* como um "particular" e, ao mesmo tempo, um "universal" que reenvia a um terceiro termo, o "singular", o "sujeito", que põe seus momentos como idênticos. Na verdade, é por esta unidade dos três momentos não separados do conceito que este é "absolutamente concreto", isto é, a unidade negativa em si enquanto "um ser-determinado-em-e-por si". Uma unidade, deve ser enfatizado, que somente é entendida como eficiência absoluta, porque o conceito é esse momento de "singularidade". De acordo com o ponto de vista de Hegel, a singularidade é o único momento que põe suas determinações; seus momentos aparecem como diferenças, porque é sua reflexão-em-si-mesma negativa. Uma singularidade que não deve ser tomada como uma "singularidade somente *imediata*, singularidade segundo a qual falamos de coisas, de homens singulares". Segundo Hegel, se trata da singularidade do juízo do conceito, como sua própria posição como sujeito. Quanto aos momentos do conceito, "o singular tem o significado de ser um sujeito".²⁰ Desta forma, entende-se por que Hegel conclui afirmando: "Todo momento do conceito é em si o conceito inteiro (§ 160), mas a singularidade, o sujeito, é o conceito postulado

¹⁹ *Ency I*, § 162, p. 408.

²⁰ Cf. *Ency I*, § 164, p. 410.

como uma totalidade".²¹ O "juízo" é ou aparece porque "a singularidade apenas se apresentada com o juízo".

O "juízo" encontrado na *Lógica do conceito* e que, ao mesmo tempo, é refletido no conhecimento da história, apresenta-se em sua verdade como a "diferenciação e determinação imanente do conceito". Julgar é o ato de determinar o conceito, ou seja, o ato de *colocar* seus momentos como idênticos.

Essa concepção, no entanto, nem sempre foi bem compreendida. Como sublinha a *Lógica*,

normalmente, logo de início, no caso do juízo se pensa na subsistência-por-si dos extremos, do sujeito e o predicado, no sentido de que esse seria uma coisa ou uma determinação por si e da mesma forma o predicado uma determinação universal fora do sujeito, por exemplo na minha cabeça, que seria então unido por mim com aquele, e é nisso que haveria juízo. No entanto, como a cópula, "é", anuncia o predicado do sujeito, essa subsunção externa, subjetiva, é suprimida, e o juízo é tomado como determinação do próprio *objeto*.²²

A cópula "é", na realidade, não estabelece uma conexão entre dois "extremos", mas ela existe apenas em virtude da "natureza do conceito de ser, em sua alienação, *idêntico* a si mesmo". Assim, o juízo é entendido como a *posição* das determinidades da identidade "primeira" do conceito, bem como a "divisão original" que se afirma em sua verdade - estes são os dois significados etimológicos do termo "juízo" que Hegel recorda na *Enciclopédia*, a saber, "a unidade do conceito como a que é a primeira e sua diferenciação como divisão *original*".²³

Contrariamente ao modo como o *entendimento* a compreende - como uma passagem de termos que persistem em si mesmos sem processos - Hegel vê o conceito como uma forma

²¹ *Ency I*, § 163, p. 410.

²² *Ency I*, § 166, p. 413.

²³ *Ency I*, § 166, p. 413.

infinita, como um processo "absolutamente ativo", *totalmente junto de si* que, ao mesmo tempo, *se diferencia* e, portanto, é divisão original: "no seu processo, [o conceito] permanece consigo mesmo e (...) por esse processo, de acordo com o conteúdo, nada de novo é posto, apenas uma mudança de forma, trazida à luz." Ou seja, a ação de julgar apenas engendra uma nova "forma" do conteúdo que permanece em si mesmo eternamente presente. Admitir que existem, por um lado, os objetos que formariam o conteúdo de nossas representações e, por outro lado, a atividade subjetiva que, por meio da operação de "abstração e reunião do que há de comum nos objetos, formaria os conceitos destes", isso significaria uma maneira "absurda" de representar os objetos. Ora, o que o pensamento da *razão* quer enfatizar em oposição ao pensamento do *entendimento* é que o sujeito e o predicado, a forma e o conteúdo, são realmente idênticos no conceito, cuja diferenciação é posta pelo juízo que pressupõe o conceito unificado. O processo de juízo é, portanto, o modo que possui o conceito de se mostrar como o desenvolvimento de si mesmo.

Para facilitar este entendimento, a *Enciclopédia* enfatiza que o juízo em geral está dividido em vários tipos, de modo que o "juízo de *exatidão*" é só uma das formas lógicas do conceito a partir do qual ele se "divide". Além disso, os vários juízos também devem ser considerados como uma determinação progressiva do conceito e, ao mesmo tempo, relativos às duas esferas *lógicas* precedentes, a do "ser" e da "essência"; com relação a esta distinção, os juízos são os seguintes: a) julgamento qualitativo (b) julgamento de reflexão, (c) julgamento de necessidade, e (d) julgamento do conceito.

O presente texto não irá se concentrar nessas distinções. O que interessa pelo instante é que quando ele contesta a "exigência de imparcialidade", feita explicitamente na *História da Filosofia* e na *História da Religião*, Hegel retoma, em meio aos diferentes tipos de julgamentos, a crítica do "julgamento qualitativo", o tipo de julgamento que ele também chama de "*determinativo*" ou de

"precisão", de exatidão (*Richtigkeit*), em relação aos julgamentos de "necessidade" e do "conceito".

No que diz respeito ao questionamento formulado por Hegel na filosofia do *espírito objetivo*, deve-se primeiro ressaltar que o *julgamento qualitativo* ainda é uma afirmação imediata do conceito, que somente se põe em sua determinidade completa no *julgamento do conceito*. Nesse sentido, a determinidade desses termos consiste numa relação abstrata entre o sujeito (já posto como universalidade) e seu predicado (como uma qualidade imediata e, portanto, sensível). Como destaca a *Lógica do conceito*, mesmo que essa "primeira negação" postule com "exatidão" seu conteúdo, isto é, com "pertinência", ainda é uma "relação do sujeito com o predicado que, devido a isso, é um termo relativamente universal cuja determinidade foi somente negada".²⁴ O pensamento que é formulado na sua verdade do julgamento imediato é, portanto, limitado ao círculo da percepção e da representação finita, onde seu conteúdo permanece "um" singular ao lado de outro – “mas, o singular não é também um universal”. Não se pode afirmar sua verdade como tal, mas apenas de forma contingente, em relação a outros singulares, por exemplo, o que não permite falar de uma verdade no pleno sentido de seu conteúdo. Em outras palavras, o que ainda não se encontra no julgamento qualitativo é a universalidade da identidade do sujeito e do predicado, porque não se pode dizer tão abruptamente do singular que seja indiferente um ao outro.

Julgamento de exatidão (*Richtigkeit*) e julgamento de conceito

As "adições" feitas na edição de 1830 da "*Ciência da lógica*" na *Enciclopédia* explicam um pouco mais o significado que Hegel dá a este tipo de julgamento estabelecendo uma diferença entre

²⁴ *Ency I*, § 173, p. 417- 418.

"exatidão" e "verdade".²⁵ Semelhante ao que ele afirma no texto corrente da *Enciclopédia*, mostra nas "adições" que esses dois termos são frequentemente considerados na vida cotidiana como "sinônimos", o que na realidade constitui um equívoco. Para ele, "exatidão" é apenas um "acordo formal de nossa representação com seu conteúdo, no entanto, esse conteúdo pode ser constituído em outro lugar. Pelo contrário, a verdade [do julgamento do conceito] consiste no acordo do objeto consigo mesmo, isto é, com o seu conceito"²⁶. Em outras palavras, o que o "julgamento do conceito" põe não é uma identidade imediata, como é a afirmação de uma qualidade abstrata de um ser singular, por mais exata que seja, mas a afirmação da própria verdade do conteúdo de um objeto. No primeiro caso, a qualidade abstrata é apenas um predicado que pode pertencer ao sujeito ou não pertencer a ele, enquanto que no segundo a qualidade do predicado é, segundo Hegel, "a alma do sujeito, por intermédio da qual este, enquanto ele é o corpo desta alma, é determinado cada vez mais."²⁷ Aqui o sujeito e o conteúdo já não se separam do que são como uma realidade "única" ou seja, efetiva. Em outras palavras, o sujeito e o predicado são eles próprios todo o julgamento, isto é, a realidade que é postulada como "a unidade do sujeito e do predicado, na medida em que é o conceito". Assim, esses termos que aparecem "sinônimos"- "a exatidão" e a "verdade"- são de fato apenas "graus" diferentes da atividade própria do conceito que é apreendida em sua particularização, isto é, do pensamento que se apreende no ser e que retorna, passando de uma determinação imediata para outra mediata, para a sua verdadeira identidade.

Sem procurar aprofundar essas diferenças entre os vários tipos de julgamentos, destaca-se, no entanto, para a reflexão sobre a história que, em geral, o próprio conhecimento das coisas no

²⁵ *Ency I*, adendo ao §173, p. 417.

²⁶ *Ency I*, Add. § 172, p. 596-597; os termos entre colchetes são do autor.

²⁷ *Ency I*, § 172, p. 596-7.

sentido subjetivo, como a operação e a forma do pensamento *consciente de si* - da "Filosofia do espírito" *subjetivo* - e também no sentido *lógico* - da *Ciência da lógica* ao nível da teoria do conceito - se apresentam como a progressão das determinações do conceito de *seu* próprio julgamento até se afirmar como um *silogismo* - o estado em que a copula "é", que postula a identidade do sujeito e o predicado, realiza seu significado completo de conteúdo. O que é observado anteriormente nesta progressão é que a relação entre o sujeito e o predicado, a forma e o conteúdo são apresentados como "*diversos*, que caem um fora dos outros". Após este grau imediato, a relação dessas determinações ocorre de acordo com o conceito, em seu "em si", isto é, como o "idêntico", a "totalidade concreta do sujeito". Neste momento, a multiplicidade variada e indeterminada das primeiras correlações é superada e, em última análise, suas determinações tornam-se apenas "*singularidade*", isto é, o particular e o universal são encontrados na identidade como reflexão-em-si dessas determinações.

O que aparece, pois, com mais evidência é que, no âmbito da lógica do conceito, a exigência de "imparcialidade" só pode ser pensada em termos de "representação ou pensamento arbitrário", isto é, de acordo com um julgamento que não põe a necessidade da identificação do pensamento e do seu conteúdo e, desta forma, como um pensamento que se situa fora do *saber*. Como se observa, o julgamento imediato da exatidão (qualitativo) concebe a verdade da história através de um esforço da inteligência que, de fato, não é a "do *conhecer*". Ao separar os termos do julgamento, ele opera o que Hegel chama de uma das formas de reflexão em voga em sua época e que é "a das *forças e faculdades* da *alma*, da inteligência ou do espírito". Hegel afirma:

A faculdade é, como a força, a determinação fixa de um conteúdo, representado como reflexão em si. A força (§ 136) é, é verdade, a infinitude de forma, interior e exterior, mas sua finitude essencial

contém a *indiferença de conteúdo* da forma (Ibid. REM.). Nisto reside o irracional (...).²⁸

Ou seja, ao estabelecer a separação do pensamento e do seu conteúdo, fixando uma determinação como "subsistindo por si", essa diferenciação não pode representar a verdade do saber. Como uma inteligência ou um espírito (subjeto), essa forma de reflexão em voga representa apenas um obstáculo na verdadeira determinação da atividade inteligente. A parcialidade pelo conceito, portanto, se revela como a forma mais acertada de conduzir a reflexão sobre a história. Pois é na história que esse conceito se manifesta em toda sua plenitude.

Com efeito, "a grande questão da era moderna, a de saber se um conhecimento verdadeiro isto é, se o conhecimento da verdade, é possível..."²⁹ se explicita também na reflexão sobre a história. Como Hegel ressalta,

aqui, é o lugar do conceito simples do saber, cujo conceito se opõe ao ponto de vista marcadamente universal implicado nessa questão, isto é, ao ponto que consiste em questionar a *possibilidade em geral* do conhecimento verdadeiro, e em dar a uma possibilidade e escolha arbitrárias, fazer uso do conhecimento ou abster-se disso. O conceito de conhecimento foi produzido como a própria inteligência, como a certeza da razão; ora, a efetividade da inteligência é de conhecer a si mesma. Segue-se que não é apropriado falar de inteligência e, no entanto, ao mesmo tempo, a possibilidade ou a escolha arbitrária de saber. Mas, a verdade, o conhecer acontece precisamente na medida em que a inteligência o realiza efetivamente, isto é, coloca o conceito *para si*.³⁰

Poderia se interpretar essa passagem, deveras obscura, como sendo uma ênfase que Hegel dá à noção de que a própria

²⁸ *Ency III*, § 445, p. 241.

²⁹ *Ency III*, § 445, p. 241.

³⁰ *Ency III*, § 445, p. 242.

inteligência é "determinada" e que essa "aparência" a partir da qual ela começa se apresenta como a superação de seu imediatismo, "consiste em colocar o que é encontrado como o que pertence a ele mesma" . Em outras palavras, é uma atividade que consiste em "*encontrar a razão*" de tal forma que, nesta atividade, "seu objetivo é que seu conceito seja *para ela*, para ser uma razão *para si* mesmo, o que significa que, ao mesmo tempo, o *conteúdo* torna-se racional para ela".³¹

Então, o que realmente acontece na forma da reflexão da inteligência é a "atividade" do "*conhecimento*", como refutação da aparência do que se mostra como a compreensão do racional, porque ela parte da "certeza da razão" mesma. Portanto, não há lugar para "questionar a "*possibilidade* do conhecimento verdadeiro em geral" ou "para usar o conhecimento ou abster-se disso", porque o conceito de conhecimento se produziu na inteligência mesma. Ou seja, como uma atividade que, a partir da totalidade de seus momentos - intuição, representação, memória, etc. -, apresenta-se como o fato de apropriar-se do motivo como o *para si* do conteúdo verdadeiro. Em outras palavras, e para retornar ao tema nas pesquisas históricas, não há necessidade de estabelecer a exigência de imparcialidade, porque na medida em que o juízo que põe o pensamento do *espírito teórico* é a própria relação das determinações de seu conceito, o objeto é posto em sua verdade.

O objetivo essencial de uma filosofia do *espírito* "só pode ser o de reintroduzir o conceito no conhecimento do espírito ..." ³² e, de fato, a *essência* do espírito é de ser "a absoluta negatividade do conceito como identidade consigo mesmo". A história que se desenrola no campo do espírito objetivo constitui, assim, para Hegel o universal que é particularizado e que por esta condição, é idêntico a si na medida em que resulta como uma posição *ideal* de

³¹ *Ency* III, § 445, p. 242.

³² Cf. *Ency* III, § 378, p. 176.

seu retorno a si. O que aqui é dado à representação, o qual é o *em si* da essência, isto é, a compreensão de seu conteúdo em seu próprio elemento, o conceito, é a tarefa mesma do filósofo da história ou da religião, uma "tarefa que não é resolvida de uma maneira verdadeira e imanente até que o conceito e a liberdade sejam seu objeto e sua alma".³³ A realidade que o espírito *teórico* conhece na sua história política é de fato o objeto efetivo e verdadeiro. Os grandes eventos que, ao longo da história universal, marcaram o seu desenvolvimento, são assim apresentados como um conteúdo efetivo, como um objetivo universal no qual os fenômenos estão relacionados. O que a inteligência em geral, ou o "juízo do conceito", portanto, coloca ao nível do espírito *teórico*, é que a razão seja *por si* mesma, o que, ao mesmo tempo, faz com que o "*conteúdo se torne racional para ela*"³⁴. Em outras palavras, na história universal é o próprio *espírito universal* que é conhecido como uma existência empírica, em toda a extensão de sua interioridade e exterioridade, de tal forma que o conteúdo desta verdade se apresenta para ela - à consciência do espírito *teórico* - como prova de seu próprio conhecimento. Não é, justamente, para o filósofo, para o pensamento em seu próprio elemento, que nas páginas finais da *Filosofia do Direito* a verdade se revela, manifesta-se na sua reconciliação pelo ultrapassar, ao nível do espírito que se pensa, no Estado racional?

A exigência de imparcialidade, portanto, aparece assim no nível do conhecimento da história universal como um questionamento infundado. Quando se parte do conhecimento da própria filosofia, isto é, do pressuposto de que a lógica do conceito é o desenvolvimento de suas determinações postuladas em si mesmas como idênticas e segundo as quais o espírito *teórico*, e *prático* também³⁵, não conhecem nada além do que ele pensa ser

³³ *Ency III*, § 384, p. 179.

³⁴ Cf. *Ency III*, § 445, p. 240.

³⁵ Cf. *Ency III*, § 469 p. 267 até o § 480 p. 277.

seu conteúdo no ser aí que, como o ser aí da Ideia, é a efetividade, é a verdade mesma da história que se conhece na história, o *absoluto* em sua manifestação de retorno a si. Conhecimento do absoluto que é o *a priori* essencial a partir do qual Hegel aborda o tema com seus alunos, sugere (mesmo exige!) para ler a história, que se trata do princípio revelado em sua absolutidade para o espírito pensante que vive no Estado racional como saber do espírito absoluto; apenas o homem que possui o conhecimento dessa verdade, isto é, que já não concebe o objetivo como uma progressão eternamente inacabada, mas como um objetivo alcançado nesta configuração, no retorno a si mesmo de suas determinações abstratas, pode conceber a história como história universal. Como Hegel disse aos seus alunos, se a história é "uma progressão do imperfeito para o mais perfeito", devemos saber que "o imperfeito não deve ser apreendido abstratamente como apenas imperfeito, que também contém em si mesmo, como germe e tendência (*Trieb*) o oposto de si mesmo, a saber, o que é chamado de perfeito."³⁶ O espírito, na história, começa com sua possibilidade infinita. Quando ele se apresenta como tal, como objeto de sua própria atividade, atinge sua efetividade como resultado.

O imperfeito - conclui Hegel -, na medida em que é em si o oposto de si mesmo, é a contradição que realmente existe, mas que também é suprimida e resolvida porque é a tendência que empurra a vida espiritual a quebrar (*die Rinde der Natürlichkeit*) as crostas da naturalidade (*Sinnlichkeit*) da materialidade sensível e sua própria alteridade (*der Fremdheit*) para chegar à luz da consciência, isto é, à si mesma.³⁷

³⁶ Cf. VG, p. 157; RH, p. 187.

³⁷ Cf. VG, p. 157; RH, p. 187. A *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia* recorda: « Se conseqüentemente o momento se chama o imperfeito, o conceito - o perfeito - consiste seguramente a se desenvolver a partir do imperfeito, porque ele é essencialmente esta supressão de sua pressuposição. » (*Ency I*, § 159, p. 404).

O *a priori* fundamental do professor de Berlim consiste em pensar a história como uma história da razão, como o conhecimento tornado possível pelo retorno a si *conhecido* da consciência que sabe que a contradição ainda existe na dimensão objetiva do espírito, mas que "é, ao mesmo tempo, suprimida e resolvida" pelo conhecimento absoluto que é entendido como o em si ilimitado de toda a realidade: "no espírito finito, este retorno está apenas no seu início e é somente no espírito absoluto que ele está completo".³⁸

O *a priori* sobre o qual Hegel pensou poderia ser enunciado como a "concentração" que concebe que "o absoluto é o espírito"³⁹, porque tudo o que acontece na história é, de fato, nada mais que a espiritualização do absoluto. É o absoluto que se manifesta, se objetiva, se transforma na história, pelos interesses da paixão, talentos, violência, contingência externa, extravagância e cultura. O absoluto hegeliano é, portanto, "como um ser que necessariamente se envolve no processo de diferenciação de si mesmo, da posição de seu Outro, e que somente chega a si graças a este Outro e à supressão conservadora - não ao abandono - que ele opera."⁴⁰ Pensar a história, portanto, significa tomar a progressão do absoluto nos acontecimentos como uma razão que se organiza enquanto mundo (nas instituições e no Estado) que se torna cada vez mais semelhante ao princípio que o dinamiza e que, no final do percurso, chega a se colocar como o resultado verdadeiro de sua dialética, como supressão efetiva da diferença em si e por si do saber absoluto. A afirmação de que a razão se realiza pela contingência, pelo meio externo e finito da história, é então exata:

Que, na marcha do espírito (e é o espírito que não plana apenas *sobre* a história como sobre as águas, mas que tece sua trama e nele é o único princípio de condução), a liberdade, isto é, o desenvolvimento determinado pelo conceito de espírito, seja o

³⁸ *Ency* III, § 381, p. 389.

³⁹ Cf. *Ency* III, § 384, p. 179.

⁴⁰ *Ency* III, § 384, p. 179.

princípio determinante, e que somente o conceito do espírito seja para si mesmo o objetivo final, isto é, a verdade, uma vez que o espírito é consciência ou - em outras palavras - que haja *razão* na história, isso, em parte, será pelo menos uma crença plausível, mas, por outro lado, é um conhecimento da filosofia.⁴¹

O que realmente importa é assimilar a concepção da Ideia manifestando-se absolutamente na história e, assim, retornando a si mesmo na mais alta determinação do Estado racional, o saber da filosofia que a concebe em sua universalidade.

Conclusão

Diante do dilema de fazer a leitura da história “de um ponto de vista parcial” ou “de uma maneira imparcial”, a resposta hegeliana aponta para a primeira alternativa. Sua filosofia é uma clara indicação da necessidade e importância do julgamento de acontecimentos e fatos à luz de um critério organizador. Hegel reconhece o valor do procedimento empírico como instância de coleta de informações, mas a formulação da narrativa filosófica da história se dá mesmo através da perspectiva reflexiva especulativa. Não é possível para Hegel ser totalmente receptivo ao dado. Ninguém descreve os fatos empíricos como eles são em sua imediatidade, por mais simples e original que seja. Sempre há um trabalho do entendimento que classifica e fixa os dados segundo uma ordem de identificação. Mesmo os “historiadores originais”, aqueles que se dedicam à descrição dos acontecimentos e fatos vividos em sua mais primordial condição, também fazem a coleta de informações a partir de certos pressupostos. Diante do dilema acima, a *Filosofia da história* expressa o seguinte:

mesmo o historiador original, médio, que se julga inteiramente receptivo, submisso ao dado, não é na verdade passivo no seu

⁴¹ *Ency III*, § 549, p. 331.

pensamento (*ist nicht passiv mit seinem Denken*): ele carrega consigo suas categorias e vê os dados através destas categorias (*er bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene*).⁴²

Há, portanto, uma clara indicação do papel ativo do investigador como historiador, quanto mais ainda do filósofo ao formular um pensamento sobre a história.

Nos escritos sistemáticos, sobretudo a *Enciclopédia*, são indicados igualmente uma posição acerca da parcialidade pelo conceito. Os estudos sobre os julgamentos de qualidade, quantidade, necessidade e do conceito confirmam este viés. Pode-se afirmar que a parcialidade pelo conceito, que é a mesma expressa pelas figuras históricas da narrativa da história a partir de um fim universal, do Estado racional, do absoluto na história ou de um julgamento histórico pelo espírito do mundo (*Weltgeist*), apresentam essa perspectiva. Entre os diferentes tipos de julgamentos, os qualitativos e quantitativos alcançam apenas o nível de *exatidão* (*Richtigkeit*) do pensamento sobre a história. Juízos do conceito alcançam o nível da *verdade* na história.

Referências

HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Texto integral, apresentado e traduzido e anotado por Bernard Bourgeois. Tomo I - *La science de la logique*, 3^{ème} éd., édition de 1817, 1827 et 1830, Paris: Vrin, 1986; Tome III - *Philosophie de l'esprit*, édition de 1817, 1827 et 1830, Paris: Vrin, 1988.

_____. *La raison dans l'histoire*. Tradução, introdução e notas por Kostas Papaioannou. Paris: Christian Bourgeois Editeur, 1991.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. von J. Hoffmeister, Hambourg: F. Meiner, 1955.

⁴² VG, p. 31; RH, p. 50.

Normatividade e “segunda natureza”: sobre o conceito hegeliano de espírito na *Enciclopédia*

*Erick Lima*¹

1. Espírito, Liberdade e o Paradoxo da Normatividade

No interessante texto que compõe a “introdução” de sua *Filosofia do Espírito* na *Enciclopédia* de 1830, Hegel qualifica o conhecimento do espírito como “pressuposição”² para a compreensão das contingências manifestadas pelos seres humanos (*Menschenkenntnis*) historicamente, até mesmo, como diz, pragmaticamente³. De fato, a filosofia do espírito estabelece um vínculo primordial entre sua natureza, seu conceito, e sua historicidade. “A consideração do espírito só é, em verdade, filosófica quando reconhece o conceito do espírito em seu desenvolvimento e em sua efetivação vivos”⁴. Para Hegel, o fato de que universalidade e singularidade, essência e manifestação, conceito e efetividade se relacionam tão intimamente no conhecimento filosófico do espírito tem a ver, fundamentalmente, com o fato de que “conhecer o seu conceito pertence à natureza do

¹ Universidade de Brasília – UnB; callima_er@hotmail.com

² HEGEL, 1995, § 377

³ HEGEL, op. cit., § 377

⁴ HEGEL, op. cit., § 377

espírito”⁵; de modo que, por ser sua relação ao outro mediada pela sua autorrelação, “para o espírito não existe absolutamente nada que seja totalmente outro”⁶. Do ponto de vista histórico-cultural, esclarece Hegel, esse conhecimento do espírito como autoefetivação teria surgido com a doutrina cristã – depois protestante – da encarnação e presença do espírito na comunidade. Com isso, aquilo que Hegel chama de “conhecimento conceituante do espírito”⁷, o conhecimento da específica relação ao outro enquanto mediada pela autorrelação, tem logo de saída, de acordo com Hegel, um caráter comunitário e, como se esclarece ainda no § 377, também a característica de ser um conhecimento que justamente não faz abstração dos deveres, daquelas práticas compartilhadas dotadas de autoridade normativa, mas, antes, considera-os em primeiro plano.

Ora, a articulação entre universal e singular, racionalidade e historicidade, que estrutura originariamente a filosofia do espírito, é o ponto de vista a partir do qual Hegel sublinha as insuficiências tanto da “psicologia empírica”, que, embora tenha por objeto o espírito em sua concretude⁸, tende a uma “desespiritualização do conteúdo”⁹, a uma “fragmentação” da unidade viva do espírito em faculdades autônomas umas em relação às outras¹⁰; como também da “psicologia racional”, na qual Hegel encontra uma forte tendência à essencialização ingênua do universal, isto é, à sua fixação e, portanto, à reificação do espírito, ao seu tratamento como coisa. Ao contrário, diz Hegel, “o espírito não é algo em repouso; antes, é o absolutamente irrequieto, a pura atividade, o negar ou a idealidade de todas as fixas determinações-do-entendimento. Não é

⁵ HEGEL, op. cit., § 377

⁶ HEGEL, op. cit., § 377

⁷ HEGEL, op. cit., § 377

⁸ HEGEL, op. cit., § 378

⁹ HEGEL, op. cit., § 378

¹⁰ HEGEL, op. cit., § 379

abstratamente simples, mas em sua simplicidade, ao mesmo tempo, é um diferenciar-se de si mesmo. Não é uma essência [já] pronta, antes de seu manifestar-se, ocultando-se por trás dos fenômenos; mas na verdade, só é efetivo por meio das formas determinadas de sua necessária manifestação de si.”¹¹

O conhecimento que o espírito tem de si mesmo, enquanto conhecimento conceituante, é a consciência de si como automanifestação, ou seja, como mediação da relação ao outro, a manifestação, pela relação a si mesmo. “O espírito, portanto, no Outro só revela a si mesmo, sua própria natureza; esta porém consiste na automanifestação. O “automanifestar-se” é, por isso, ele mesmo o conteúdo do espírito, e não, por assim dizer, somente uma forma acrescentando-se externamente ao seu conteúdo. Por sua manifestação, em consequência, o espírito não manifesta um conteúdo diferente de sua forma — esta é que exprime o conteúdo total do espírito; a saber, sua automanifestação.”¹² Isso faz com que Hegel sustente que a sua filosofia do espírito seja forjada com base nas “oposições que logo se apresenta[ra]m entre a *liberdade* do espírito e o *ser-determinado* do mesmo”¹³. A filosofia do espírito persegue assim, do ponto de vista da relação entre o espírito e a sua efetivação, a interpretação dialética da noção de liberdade como autodeterminação, a captação na imanência do dualismo entre indeterminidade e determinação, a qual é, de resto, constitutiva do próprio conceito. “O conceito não precisa, para sua efetivação, de nenhum estímulo externo: sua natureza própria, que encerra em si a contradição da simplicidade e da diferença, e por esse motivo [é] inquieta, impele-o a efetivar-se, a desenvolver a diferença só de modo ideal presente nele mesmo — isto é, na forma contraditória da ausência de diferença — em uma diferença efetiva; por essa superação de sua simplicidade como de uma deficiência de

¹¹ HEGEL, op. cit., § 377

¹² HEGEL, op. cit., § 383

¹³ HEGEL, op. cit., § 379

uma unilateralidade; [impele o conceito] a formar efetivamente o todo, do qual inicialmente só contém a possibilidade.”¹⁴

Afastando-se, assim, do cientificismo moderno, típico da “psicologia empírica”, bem como também da metafísica ingênua e essencialista, característica da “psicologia racional”, a filosofia do espírito em Hegel busca acessar aquilo que se mostra como automanifestação. Em outras palavras, como o espírito é, em última instância, o “princípio absolutamente primeiro” da natureza, já que, para o espírito, ele e a natureza estão numa relação espiritual e normativa, a filosofia do espírito busca acessar a relação imediata do espírito com seu outro, a natureza, como sendo o processo mesmo como o espírito se constrói ou se põe, se efetiva daquele modo específico. “Em sua imediatez, o espírito ainda não é verdadeiro, ainda não tomou o seu conceito objetivo para si, ainda não transformou o que nele está presente de maneira imediata, em algo posto por ele; não remodelou sua efetividade em uma efetividade conforme ao conceito do espírito.”¹⁵ Ora, é essa mediação recíproca da autorrelação e da relação a outro, que é constitutiva do espírito, que se torna, como diz Hegel, um “prodígio inaceitável” do ponto de vista da conexão exterior entre causa e efeito, passível de ser alcançada pelo entendimento. Ademais, é ela também que traz importantes consequências à compreensão hegeliana de filosofia prática.

Primeiramente, a filosofia hegeliana do espírito tem como ponto de partida a solução, viabilizada por sua concepção lógica do conceito, daquilo que, segundo comentadores contemporâneos, como Robert Pippin, poderia ser chamado de “paradoxo da normatividade”, um problema legado pela discussão kantiana do fato da razão: para saber-se objetivamente como autolegislação, enquanto um fato, a razão já tem de ser, de antemão, capaz de autodeterminação. Hegel resolve essa *petitio principii* vendo o

¹⁴ HEGEL, op. cit., § 379

¹⁵ HEGEL, op. cit., § 379

espírito como constituído pela e na própria dinâmica da autodeterminação, aquela mesma dinâmica que a *Ciência da Lógica* expõe como estruturando o conceito, enquanto forma concreta, infinita, da inteligibilidade. “A liberdade do espírito, porém, não é simplesmente a independência do Outro, conquistada fora do Outro, mas no Outro; não chega à efetividade pela fuga perante o Outro, mas pela vitória sobre ele.”¹⁶ Mais à frente, como veremos, Hegel fará, numa discussão pertencente à filosofia do espírito objetivo, a defesa cabal e retrospectiva da autodeterminação como estrutura constitutiva da liberdade concreta e da própria noção de normatividade que deve, agora, embasar o âmbito da filosofia prática.

Em segundo lugar, a liberdade do espírito, sua estrutura autodeterminante, cria a tensão entre aquilo que o espírito é ‘sem saber’, enquanto forma de vida mesclada com a natureza, uma segunda natureza, por assim dizer; e a consciência explícita desse amálgama inconsciente, imediato, espontâneo, uma consciência que significa para o espírito o caráter agora posto de sua “naturalidade”, um quadro normativo, institucional que, embora em princípio inconsciente ao espírito, pode ser compreendido como tal pelo filósofo, aquele familiarizado com a mediação constitutiva do espiritual. “O espírito sendo para si, ou o espírito como tal, diferentemente do espírito sendo em si, desconhecido de si mesmo, só para nós manifesto, difundido no “fora-um-do-outro” da natureza, é assim o que se revela não simplesmente a um Outro, mas a si mesmo.”¹⁷

Assim, a filosofia do espírito depende, em seu escopo mais amplo, de uma modulação da tese da ‘socialidade da razão’¹⁸ em termos daquilo que vai se tornar a ideia da ‘razão na história’, particularmente da exigência de objetivação do espírito, de

¹⁶ HEGEL, op. cit., § 382

¹⁷ HEGEL, op. cit., § 383

¹⁸ PINKARD, 1994

racionalidade objetiva. Com essas teses relativas a uma realidade social como incorporação da razão¹⁹, Hegel se permite ver, tal como sustenta Honneth em forte proximidade com o conceito de “segunda natureza” discutido por McDowell, “uma racionalidade suficiente que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores, para podermos aceitá-las como um contexto social cujas prerrogativas normativas temos de pressupor geralmente como indubitáveis.”²⁰ Mais recentemente, Pippin parece consolidar esta hipótese ao defender uma interpretação da noção hegeliana de “racionalidade objetiva” que conduz a uma revogação da “perspectiva pré-institucional”²¹, sobretudo do ponto de vista de uma teoria da subjetividade. “O que Hegel pretende por racionalidade objetiva não pode, portanto, ser interpretado como pretensões por um tipo indireto de racionalidade subjetiva, como se racionalidade desembocasse “naquilo que agentes racionais capazes de escolha iriam querer”, ou “naquilo que compreenderia as condições objetivas necessárias para a atualização do livre agir. Hegel parece ter em mente um sentido mais robusto de racionalidade genuinamente objetiva.”²²

Ora, em terceiro lugar, é justamente a capacidade de saber a naturalidade imediata enquanto algo posto que cria para o espírito a possibilidade de romper criticamente o estranhamento, isto é, não apenas reconhecer-se num mundo como posto por si mesmo, mas, eventualmente, reconfigurar o mundo de modo ainda mais compatível com a livre autoposição. A filosofia do espírito em Hegel percorre o périplo que vai desde uma ontologia social sensível à historicidade prático-normativa que constitui a relação maleável entre espírito e natureza, até a dimensão mais tipicamente moderna de uma relação autocrítica do espírito com

¹⁹ HONNETH, 2007, p. 95

²⁰ HONNETH, 2007, p. 96/97

²¹ PIPPIN, 2008, p. 262

²² PIPPIN, 2008, p. 262

sua produção social. Como diz Hegel numa sentença de rara beleza, “O Outro, o negativo, a contradição e a cisão pertencem assim à natureza do espírito] Nessa cisão reside a possibilidade da *dor* [...] Mesmo nessa sua cisão extrema, nesse arrancar-se pela raiz, de sua natureza ética sendo em si, nessa mais completa contradição consigo mesmo, o espírito permanece portanto idêntico a si mesmo e, por conseguinte, livre.”²³

Portanto, o espírito é, em geral, para Hegel, a vida humana enquanto intrinsecamente galvanizada pela tensão entre a facticidade e a validade, entre o particular e o universal, entre processos modernamente intensificados de justificação e as práticas compartilhadas, dotadas, de um ponto de vista para nós incontornável, de autoridade normativa. Assim como, para Hegel, razão e história, forma e conteúdo, sujeito e objeto jamais logram saltar para fora da interação originária, tampouco sucumbe sua filosofia ao “vestígio mentalista da teoria kantiana do conhecimento”²⁴, com uma abstração procedimental da interação prática prévia entre dever e inclinação, ou entre justificação e práticas compartilhadas, interação que, na terminologia hegeliana, se torna reconhecível pela dialética do finito e do infinito. “O espírito é, por isso, *tanto* infinito *quanto* finito, e *nem* é só um *nem* é só o Outro: permanece infinito em sua finitização, porque supera em si mesmo a finitude; nada nele é algo fixo, algo essente; mas, antes, tudo nele é apenas um ideal, algo que só aparece.”²⁵

2. Liberdade concreta e Autodeterminação

A mediação constitutiva do espírito, entre o saber de si e o saber do outro, se insinua programaticamente, na dimensão do espírito objetivo, na *Filosofia do Direito*, através de uma

²³ HEGEL, 1995, § 382 A

²⁴ HONNETH, A. op. cit., p. 93

²⁵ HEGEL, 1995, § 385

reinterpretação da relação entre direito natural e positivo. Embora reconheça o estatuto de certa autonomia à “ciência positiva do direito”²⁶, na jurisdição, sobretudo no que tange a problemas de aplicação, do entendimento, Hegel defende uma relação entre direito natural e positivo que, embora difícil de apreender num primeiro momento, serve à visualização do caráter inovador de seu esforço filosófico. “Seria um grande malentendido inverter o fato de que o direito natural ou o direito filosófico é diverso do direito positivo na afirmação de que eles se opõem um ao outro e conflitam entre si.”²⁷ Mas se não se deve nem confundi-los e nem tratá-los como absolutamente opostos, em que consiste afinal a posição de Hegel? Em nada mais senão em captá-los na sua imbricação, em sua interpenetração, ou, numa palavra, captá-los como determinações contraditórias de uma unidade, como momentos de uma totalidade concreta, direção na qual, defende Hegel, deixa-se perceber sobre ele a influência proveniente de Montesquieu,

“... quem estabeleceu a verdadeira visão histórica, o legítimo ponto de vista filosófico: considerar a legislação em geral e as suas determinações particulares não isolada ou abstratamente, mas sim, muito mais como momento dependente de *uma* totalidade, em conexão com todas as determinações restantes que constituem o caráter de uma nação e de uma época; nessa conexão elas adquirem a sua verdadeira significação, assim como, a sua justificação.”²⁸

Hegel deseja que sua ciência filosófica do direito, a qual estrutura a filosofia do espírito objetivo, possa ultrapassar, de forma imanente, a visada propiciada pelo entendimento acerca da explicação e justificação histórica, alcançando, a partir da tessitura prático-normativa do quadro institucional, “o significado de uma

²⁶ HEGEL, 1970, vol.7, 32

²⁷ HEGEL, op. cit., vol.7, 32

²⁸ HEGEL, op. cit., vol.7, 34

justificação *válida em si e por si*²⁹. Por conseguinte, assumindo uma postura que me parece ainda hoje inspiradora para uma teoria crítica da sociedade, para uma teoria da modernidade, para uma filosofia social e para um teoria pragmatista da normatividade, Hegel parece defender que a justificação racional e a explicação histórica tem de ser diferenciadas enfaticamente, mas que não se pode perder sua conexão intrínseca, sua imbricação e, por conseguinte, não se pode deixar de apontar os potenciais de práticas concretas e compartilhadas para desenvolver padrões de justificação de normas que sejam condizentes com a noção de autodeterminação, à qual o pensamento de Rousseau, Kant e Fichte alçou o espírito moderno. Se um resultado direto desse programa é a ideia de que os processos tipicamente modernos de autolegitimação necessitam ser ancorados e sustentados em práticas e instituições que favoreçam seu desencadeamento, também a esta altura começa a se delinear a verdadeira promissória a ser resgatada: para não sucumbir à dialética do esclarecimento e à perda de substancialidade pela absolutização da racionalidade subjetiva, Hegel tem de preservar teoricamente os dois momentos como interligados, pensando-os em sua unidade contraditória, para o que se faz necessário assumir o caráter em si racional dos quadros institucionais modernos, uma concepção de racionalidade objetiva que seja capaz de explicar as formas pelas quais pode provocar sobre si mesma a coerção dos processos de justificação.

Assim, seria possível interpretar de maneira mais intuitiva duas teses colhidas por Hegel em sua interpretação dialética da autodeterminação, tema do célebre §7, ambas as teses profundamente relacionadas à ideia de que a filosofia especulativa ousa “apreender a *negatividade* imanente no universal e no idêntico, como no eu”, e que, por causa disso, torna-se capaz de apreender “o *dualismo* da *infinitude* e da *finitude* ... na imanência e

²⁹ HEGEL, op. cit., vol.7, 34

na abstração.”³⁰ Primeiramente, a tese de que a autodeterminação da vontade, quando compreendida coerentemente, e na medida em que é unidade dialética da indeterminação e da determinidade, é o conceito como singularidade mediada consigo e em si mesma; e que, sendo assim, “o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem o particular por oposto, mas um particular que pela sua reflexão dentro de si igualou-se ao universal”³¹. Em segundo lugar, a ideia de que o “conceito concreto de liberdade”³² – o qual torna claro que “a liberdade não reside ... nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas”³³ – acha-se explicitado, ainda que como sentimento, no amor e na amizade, nos quais nem a determinação é sentida como extrínseca e, por conseguinte, também não infringe a cláusula de um acolhimento autodeterminado, assim como a indeterminidade se acomoda a uma relação intersubjetiva como condição de sua concretude: tem-se aqui um autêntico e paradigmático caso de conexão imanente entre infinitude e a finitude, entre a indeterminidade e a determinidade.

A imbricação entre justificação e práticas institucionalizadas, numa perspectiva mais societária, torna-se mais clara nos §§ 21-24, nos quais Hegel tematiza seu conceito chave de vontade livre em si e para si, a universalidade que, enquanto forma infinita, tem-se a si mesma como objeto e fim, e constitui, como diz Hegel, “o princípio do direito, da moralidade e de toda a eticidade”³⁴. Interessa-me aqui sobretudo aquilo que nesse contexto pode render uma interpretação mais ético-política da má infinitude como aporia resultante da concepção insuficiente que a modernidade tem de seu próprio emblema: a liberdade.

³⁰ HEGEL, op. cit., vol.7, 52

³¹ HEGEL, op. cit., vol.7, 54

³² HEGEL, op. cit., vol.7, 56

³³ HEGEL, op. cit., vol.7, 56

³⁴ HEGEL, op. cit., vol.7, 71

No § 22, Hegel promove uma tal reflexão, logo depois de se referir novamente à sua crítica ao problema de uma compreensão da liberdade pautada pela ficção linguística da identidade. A vontade livre em si e para si é, diz Hegel, verdadeiramente infinita e, na verdade, o infinito atual, efetivamente infinita, já que “o ser-aí do conceito, ou sua exterioridade objetual, é o interior ele mesmo.”³⁵ Por outro lado, a modernidade sistematicamente retém, sob a inspiração de premissas linguístico-conceituais inconfessáveis, essa dinâmica, essa fluidez estabelecida pela imbricação entre a infinitude e a finitude, entre o ser-aí e o conceito. O resultado disso é a fixação numa concepção de infinitude meramente potencial, incapaz de acessar a relação imanente entre finito e infinito, pensada numa compreensão do *infinitum actu*, uma “infinitude meramente negativa e ruim, a qual não tem, assim como a verdadeira [infinitude], o retorno para dentro de si mesma. A vontade livre é verdadeiramente infinita, pois ela não é meramente uma possibilidade e disposição, mas antes seu ser-aí exterior é sua interioridade, ela mesma.”³⁶ Mas como interpretar o sentido ético-político e societário da má infinitude? Do ponto de vista relevante a uma teoria da sociedade moderna, a má infinitude é resultante de uma hipertrofia da dimensão puramente subjetiva da liberdade e, como em Kant, Rousseau e Fichte, da autodeterminação. Trata-se, portanto, da formulação “lógica” do despreço por práticas institucionalizadas determinadas, bem como uma tendência à afirmação radical de liberdade na figura da singularidade excludente. Com isso, a ideia de má infinitude congrega em si as principais unilateralidades de que é vítima a própria autocompreensão moderna da legitimidade e, por conseguinte, associa-se intimamente com os sintomas ocasionados por essa unilateralidade na vida ético-política: formas fanáticas de estranhamento do mundo institucional, uma postura

³⁵ HEGEL, op. cit., vol.7, 73

³⁶ HEGEL, op. cit., vol.7, 73

em geral calculista e reducionista dos indivíduos para com seus impulsos e afetos³⁷, e uma estrutural perda da substancialidade³⁸. Por outro lado, a vontade livre em si e para si, célula-tronco da filosofia hegeliana do direito, é a tentativa de vencer, do ponto de vista de uma filosofia política, de uma filosofia social e de uma teoria da justiça, essa unilateralidade, conduzindo à apreensão da imbricação entre as práticas compartilhadas e institucionalizadas, por um lado, e a forma paradigmática dos processos modernos de justificação e legitimação.

“É a universalidade *concreta* dentro de si e, assim, sendo para si, que é a substância, o gênero imanente ou a ideia imanente da autoconsciência; – é o conceito da vontade livre como o *universal* que *se estende sobre e abarca* o seu ob-jeto, que *perpassa a sua determinação*, que nela é idêntico consigo. – O universal sendo em si e para si é, em princípio, o que se chama de *racional* e o que só pode ser apreendido dessa maneira especulativa.”³⁹

3. Direito e a noção Dialética de Normatividade

A minha tese acerca do ponto de vista mais geral fornecido pela Introdução à *Filosofia do Direito* consiste em que esse projeto ambicioso e ousado, o qual pode ser descrito como tentativa de visualizar a dinâmica social especificamente moderna em termos de uma complementaridade entre autodeterminação e atualização, é o constituinte fundamental da noção incomum, algo contraintuitiva mas prodigiosa, que Hegel tem do *Direito (Recht)*, com dimensões subjetiva e objetiva constitutivas. “A *ciência filosófica do Direito* tem por objeto a *ideia do Direito*, o conceito do Direito e a sua efetivação”⁴⁰. Obviamente, é uma sentença imbuída das decorrências da tese de que a Lógica é o “espírito

³⁷ HEGEL, op. cit., vol.7, 67

³⁸ HEGEL, op. cit., vol.7, 339

³⁹ HEGEL, op. cit., vol.7, 74

⁴⁰ HEGEL, op. cit., vol.7, p. 28

omnivivificante de todas as ciências” (*der allbelebende Geist aller Wissenschaften*)⁴¹. Entretanto, interessa-me reter o sentido de tal ideia mais relevante para a teoria hegeliana da normatividade. Hegel sugere, no decorrer do texto, que a filosofia tem a ver sobretudo com a indicação da unilateralidade e inverdade de “meros conceitos” (*bloÙe Begriffe*), ou seja, com a crítica de compreensões da realidade a que comumente se recorre, mas que são incapazes de pensar seu próprio lastro institucional. Mas o que mais interessa à filosofia, desvencilhando-se dos meros construtos do entendimento, é mostrar que “é o conceito ... o que unicamente tem *efetividade* e que a tem de modo tal, que ele mesmo se dá esta efetividade”⁴², isto é, desenvolver a teoria da normatividade conceitual capaz de abranger o pensamento de sua própria efetividade: apenas uma teoria da normatividade capaz de corresponder ao desiderato por uma apreensão de sua institucionalidade faz jus ao emblema mais sofisticado da modernidade, isto é, a liberdade como autodeterminação, como racionalidade que dá a si mesma seu conteúdo. “A *configuração* (*Gestaltung*) que o conceito se dá na sua efetivação é, para o conhecimento do próprio *conceito*, o outro momento essencial da ideia, diferente da *forma* de ser somente *conceito*.”⁴³ Parece-me que Hegel nesse parágrafo tenciona explicitar o escopo de uma teoria da normatividade que, do ponto de vista da filosofia prática, seja capaz de corresponder às mais profundas exigências postas pelas revoluções burguesas, as quais, embasadas em “meros conceitos”, muitas vezes talvez não tenham conseguido se tornar conscientes disso, mas reivindicavam, na verdade, a compreensão da interpenetração entre processos de justificação e do quadro institucional. “A unidade do ser-aí e do conceito, do corpo e da alma é a ideia. Ela é não só harmonia, mas também

⁴¹ HEGEL, op. cit., vol.8, p. 77

⁴² HEGEL, op. cit., vol.7, p. 29

⁴³ HEGEL, op. cit., vol.7, p. 29

interpenetração perfeita (*vollkommene Durchdringung*).”⁴⁴ Trata-se, a um só tempo, da compreensão da dimensão institucional, efetiva, objetiva, assim como também da dimensão subjetiva, aquela dimensão da justificação, da validade, à qual se referem Rousseau e Kant como sendo digna de uma semântica específica⁴⁵ e, do ponto de vista dos processos históricos pelos quais a modernidade se impôs, abrangente, isto é, capaz de se insinuar na compreensão das diversas práticas institucionalizadas e compartilhadas. Esta filosofia do direito, transformada em teoria social normativa, mantém com o sofisticado esforço rousseuístakantiano uma relação ambígua. Na medida em que revela o subjetivismo de sua concepção de autodeterminação, revela-a como mero conceito e, por isso, como unilateral; na medida em que ousa pensar a componente institucional como intrinsecamente atrelada à normatividade conceitual, faz jus, de maneira radical, à própria noção de autodeterminação, forjando um robusto conceito de liberdade: “a ideia do Direito é a liberdade, e para ser verdadeiramente apreendida, ela tem de ser conhecida no seu conceito e no seu ser-aí.”⁴⁶

Vimos acima que do § 3 provém uma exigência criada no contexto histórico moderno. Para Hegel, a modernidade força o pensamento a compreender a relação entre substância e sujeito e, no caso específico de uma teoria da justiça, a pensar a conexão espiritual do positivo e do natural, da facticidade e da validade, sem que se deva assumir nem a postura resignada do “positivismo jurídico”, nem o abstracionismo dos teóricos do dever-ser e da infinitude ruim, os entusiastas dos processos puros de legitimação de normas. O risco no primeiro caso é aquele de preservar excessivamente a tradição, perdendo a dimensão da validade. O risco no segundo caso é por em marcha, de maneira ainda mais

⁴⁴ HEGEL, op. cit., vol.7, p. 29

⁴⁵ BRANDOM, op. cit., p. 234

⁴⁶ HEGEL, op. cit., vol.7, p. 29

exasperada, a dialética do esclarecimento e a perda pela subjetividade de sua substancialidade. “O solo do Direito é, em geral, o [elemento] espiritual”⁴⁷. O ponto de partida é, portanto, para Hegel, uma interpretação da síntese que ele pensa ter sido proposta por Montesquieu do natural e do positivo como constitutiva de sua noção de espírito, concebido então como um conjunto de práticas compartilhadas, consolidadas ou não em instituições, sob a pressão constante dos processos de legitimação que se insinuam mais fortemente no mundo das ações com a formação da modernidade política.

Este entrelaçamento, consitutivo do espírito, é o ambiente no qual o direito, em sua acepção especificamente hegeliana, terá seu desenvolvimento imanente. Este ambiente é dinamizado pela assimilação do desenvolvimento teórico moderno nos processos de legitimação: “seu [do Direito] lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a vontade que é livre”⁴⁸. Os §§ 5, 6 e 7 mostrarão como Hegel pretende fazer isso, ou seja, a partir do argumento de que o conceito rousseauísta-kantiano de autodeterminação conduz, caso seja compreendido de forma consistente, à tese especulativa de que “a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação”⁴⁹. Assim, ao estabelecer a liberdade não apenas como estruturação substancial da vontade livre, conexão imanente de seus momentos positivo e negativo, finito e infinito, factual e legítimo, mas também como seu fim, sua destinação, seu objeto, seu mundo, Hegel propõe uma teoria do direito que rompe com a tendência formalista de um abstracionismo institucional, unindo à teoria do direito, ao contrário, uma teoria da justiça, e à filosofia política, uma teoria social normativa. Trata-se, do ponto de vista dos potenciais para uma crítica da sociedade moderna, de uma teoria na qual, devido à relação pensada dialeticamente entre razão subjetiva e razão

⁴⁷ HEGEL, op. cit., vol.7, 45

⁴⁸ HEGEL, op. cit., vol.7, 45

⁴⁹ HEGEL, op. cit., vol.7, 45

objetiva, a modernidade pode ser visualizada, por exemplo, no processo de corrosão da eticidade, legível institucionalmente, desencadeado pela absolutização da razão subjetiva.

Sistematizando nossas observações, podemos distinguir esquematicamente cinco dimensões contidas neste programa: uma teoria da normatividade conceitual, uma teoria da justiça como dimensão correspondente à institucionalidade, uma teoria da sociedade moderna, uma crítica das representações oriundas da participação imediata em práticas e instituições, e uma filosofia política como consolidação da vontade livre não apenas em instituições societárias, mas também estatais. O resultado mais geral desse programa é a compatibilização, a interpenetração da segunda natureza forjada a partir daquelas representações com o rigor de uma teoria das instituições condizentes com a noção enfática de normatividade conceitual desenvolvida a partir da ideia moderna de autodeterminação. “O sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza.”⁵⁰

Creio que os §§ 27 e 28 desenvolvem este elemento programático na forma de uma discussão multifacetada sobre o estatuto normativo da filosofia do direito – em primeiro lugar, com a ideia de que um tal estatuto normativo somente pode ser contemplado por uma teoria social normativa e, por conseguinte, por uma teoria normativa das instituições. “O impulso absoluto do espírito livre ... [está] em que a sua liberdade seja objeto para ele – que ela lhe seja objetiva tanto no sentido de ela ser o sistema racional do próprio espírito, quanto no sentido de que esse sistema seja efetividade imediata.”⁵¹ Nesse sentido, parece que Hegel pensa de uma dupla maneira esse movimento entre “conceito abstrato da ideia de vontade”, “a vontade livre que quer a vontade livre”, e a “objetividade”: primeiro, o movimento pelo qual a liberdade se

⁵⁰ HEGEL, op. cit., vol.7, 45

⁵¹ HEGEL, op. cit., vol.7, 78

torna sistema racional e conceito desenvolvido, “*vernünftiges System - entwickelter Begriff*”, configurando-se como efetividade imediata, isto é, como uma teoria normativa das instituições, o sistema de práticas comunitárias capazes de serem “produzidas” pelo próprio conceito, condizentes, portanto, com os critérios normativos decorrentes do próprio emblema moderno da autodeterminação, compatíveis com o que seria um processo de aferição de instituições e práticas orientado por essa normatividade que se recusa a permanecer puramente formal e subjetiva. Na verdade, Hegel pensa que este movimento nada mais é do que o que já está implícito no projeto moderno, depurado na noção de autodeterminação, a “atividade da vontade de suspender a contradição da subjetividade e da objetividade e de transpor os seus fins daquela determinação nesta, e, assim, ao mesmo tempo, permanecer na objetividade *junto de si*.”⁵² Mas, de acordo com Hegel, aquilo que propriamente faz com que o programa filosófico estabelecido em torno de sua noção de direito de fato ultrapasse “a modalidade apenas formal da consciência, na qual a objetividade existe somente como efetividade imediata”⁵³, é justamente o fato de que as exigências dessa postura meramente formal somente podem ser satisfeitas numa teoria normativa das instituições e, na medida em que com esta a efetividade deixa de ser puramente imediata – no sentido propositadamente indicado por Hegel de uma objetividade supostamente deprovida da forma infinita – numa postura que se confunde com a perspectiva de uma teoria normativa da sociedade moderna, isto é, uma teoria dos processos societários produzidos historicamente na modernidade, examinados em seu potencial para desenvolver práticas e instituições capazes de abrigar os modos específicos de justificação condizentes com a noção de liberdade como autodeterminação. Eis por que Hegel interpreta aquela atividade *também* como

⁵² HEGEL, op. cit., vol.7, 78

⁵³ HEGEL, op. cit., vol.7, 78

“*desenvolvimento essencial* do conteúdo substancial da idéia.”⁵⁴ Essa substancialidade, uma totalidade de práticas e instituições historicamente produzidas, e também perpassada pela forma especificamente moderna de justificação, ultrapassa, em seu caráter bidirecional, a diferença, ainda marcante na filosofia política ocidental, entre as dimensões subjetivas e objetivas da realização da liberdade. Essa tensão, essa bidirecionalidade, consitui a definição nominal, embora absolutamente *sui generis*, do direito à qual chega Hegel, “o fato de que um ser-á em geral seja *ser-á da vontade livre*”⁵⁵.

Referências

BRANDON, R. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

FISCHBACH, F. *Fichte et Hegel: la reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): Vol. III - A Filosofia do Espírito*. Tradução de P. Meneses/J. Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

_____. “Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung” in: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

⁵⁴ HEGEL, op. cit., vol.7, 78

⁵⁵ HEGEL, op. cit., vol.7, 79

- _____. “Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel“, in: Merker, B. – *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis, 2004.
- _____. *Sofrimento de Indeterminação*. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007
- NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel’s Social Theory: actualizing freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- PATTEN, A. *Hegel’s Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- PINKARD, T. *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- PIPPIN, R. *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- QUANTE, M. *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- _____. *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.
- REDDING, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge University Press: New York, 2007.
- ROCKMORE, T. *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Yale University Press: New York, 2005.
- SCHNÄDELBACH, H. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- THEUNISSEN, M. “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”. In: Henrich, D.; Horstmann, R. *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Reclam, pp. 317-81, 1982.
- VIEWEG, K. (2012). *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Os três silogismos da filosofia como conclusão metateórica da *Enciclopédia*

Federico Orsini¹

Introdução

Como já foi amplamente apurado pela literatura crítica², os três silogismos conclusivos do sistema hegeliano constituem uma das partes mais enigmáticas e controversas da *Enciclopédia*, da qual ocupam os parágrafos finais na primeira (1817) e na terceira (1830) edição. O objetivo de minha apresentação é fornecer uma análise do sentido em que os três silogismos da filosofia produzem uma conclusão metateórica dessa mesma obra. Para tanto, tomarei como referência a apresentação que eles recebem na terceira e última edição do sistema enciclopédico (§§575-577)³. Para abordar a questão principal, desenvolverei as seguintes questões:

¹Doutor em Filosofia pela Universidade de Padova (Itália); Bolsista PNPd CAPES no Programa de Pós-Graduação de Filosofia da PUCRS. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS; platoniet@yahoo.it

²Para uma minuciosa resenha das principais interpretações, remeto especialmente a dois trabalhos: BODEI, R. *Sistema e época*. Bologna: Il Mulino, 1975, p. 309-330; FERRINI, C. “La funzione del sillogismo nel sistema enciclopedico di Hegel”, *Paradigmi*, 12, n.º 34, 1994, p. 53-75.

³Como se sabe, os três silogismos não constam na segunda edição (1827) da *Enciclopédia*, que termina com o esclarecimento do conceito da filosofia (§574). Para uma análise comparativa dos três silogismos na transição da primeira à terceira edição da *Enciclopédia*, remeto a dois trabalhos clássicos: GERAETS, T., “Les trois lectures philosophiques de l’Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel”, *Hegel-Studien* 10, 1975, p. 231-254; PEPPERZAK, A. *Selbsterkenntnis des Absoluten.. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*. Stuttgart-Bad

- 1) Qual é o significado do silogismo enquanto tal para a apresentação do sistema da filosofia?
- 2) Qual é a tarefa adicional que os três silogismos conclusivos executam em relação ao conceito da filosofia já alcançado no §574?
- 3) Quais são as razões que levam Hegel a salientar a função do lógico nos §§574-577?
- 4) Qual é o possível significado de uma conclusão metateórica do sistema?

De modo geral, defenderei a tese de que os três silogismos em questão apresentam outras tantas conclusões necessárias, porém, não equivalentes, da *Enciclopédia*, da qual mostram, o sentido profundo (a educação integral do espírito como ciclo de autoconhecimento) e, simultaneamente, o limite expositivo, consistente na sucessão serial dos parágrafos e na concomitante falta de justificação das transições.

1. Por que o conceito da filosofia tem que ser expresso em forma silogística?

A apresentação dos silogismos (§§575-577) não tematiza a questão de por que o resultado final da *Enciclopédia* deveria adquirir sua apresentação apropriada mediante figuras silogísticas. A resposta a essa questão se encontra na conexão entre dois lugares distintos da *Enciclopédia*: por um lado, uma concepção da filosofia que se encontra esboçada na *Introdução à Enciclopédia* (§§1-18), mas recebe sua explicitação rigorosa somente com o conceito da filosofia atingido ao fim da *Filosofia do Espírito*

Canstatt: Frommann-Holzboog, 1987 (*Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti di filosofia hegeliana dello spirito*. Napoli: Bibliopolis, 1988, traduzido para italiano por Francesca Menegoni. Doravante, as citações remetem à edição italiana). Estou de acordo com a posição de Peperzak, de que não há conflito algum entre a primeira (A. §§474-477) e a terceira (C. §§574-577) versão dos silogismos (PEPERZAK, 1988, p. 177-188). A terceira versão, especialmente no que diz respeito ao §577, constitui, antes, um claro aprimoramento da primeira. Por isso, minha análise se orienta pela última edição da *Enciclopédia*.

(§§572-574): por outro lado, o tratamento do silogismo contido nos parágrafos §§181-193 da *Lógica* da *Enciclopédia*. O argumento pressuposto pelos três silogismos conclusivos da filosofia é o seguinte: se a filosofia é a conscientização da racionalidade que perpassa todo ser e todo pensar, e se a *Lógica* consegue provar que a única forma do pensar na qual a razão chega primeiramente a se manifestar é o silogismo, então o conceito da filosofia tem que ser articulado necessariamente de forma silogística.

Disso surge, naturalmente, a questão acerca de que tipo de silogismo estaria em jogo na concepção hegeliana da filosofia. Em outras palavras: se a lógica hegeliana pretende avançar para além dos limites da lógica formal aristotélica, qual é o sentido da identidade do racional e do silogismo, a qual está pressuposta pelo raciocínio formal exposto acima?

Fornecer o resumo das motivações e dos referentes da teoria hegeliana do silogismo vai certamente além dos limites desse trabalho⁴. Por isso, limitar-me-ei a indicar o cerne da questão, o qual consiste na distinção entre o silogismo do entendimento e o silogismo da razão. Enquanto o primeiro se vê como um encadeamento de três juízos que falam sobre quaisquer coisas, deixando-as inalteradas em sua suposta independência ontológica em relação ao pensar, o silogismo racional ambiciona romper com esse formalismo, apresentando-se como a articulação do sistema de relações conceituais (relações entre universalidade, particularidade e singularidade como tais) que, primeiramente, são inerentes à natureza das coisas e, então ('após a festa', se queremos usar a imagem hegeliana), chegam a ser pensadas por nós, seres humanos, como as estruturas dinâmicas que guiam nosso processo

⁴Para uma tradução e um comentário analítico da doutrina hegeliana do silogismo, tal como ela está exposta na *Doutrina do Conceito da Ciência da Lógica* (1816), remeto a um trabalho de quem escreve: ORSINI, F. *A teoria hegeliana do silogismo. Tradução e Comentário*, Porto Alegre: Editora Fi, 2016. Para um resumo claro da concepção hegeliana do silogismo, reconstruído especialmente a partir da *Lógica da Enciclopédia*, vejam: PEPPERZAK, A. (1988), p. 152-158.

de pensamento subjetivo e nosso conhecimento discursivamente articulado da realidade que nos acerca e permeia.

Portanto, o conceito da filosofia alcançado ao fim do sistema, no §574, deve assumir uma forma silogística, se pretende reconhecer a si mesmo como um ciclo ou um processo circular, dentro do qual cada momento (ou seja, cada parte da *Enciclopédia*) inclui em si todos os outros momentos e, ao mesmo tempo, o todo (o sistema da filosofia), de modo que a unidade resultante dos momentos e do todo apresenta uma única totalidade refletida dentro de si, ou seja, uma totalidade que se distingue tanto de um agregado de partes justapostas com base num critério arbitrário quanto de um bloco monolítico, sem possibilidade de desenvolvimento.

Uma leitura cuidadosa do tratamento puramente lógico do silogismo permite perceber que as dez figuras clássicas do silogismo, embora sejam reconstruídas de modo a formar uma progressão que vai dos silogismos do entendimento a silogismos cada vez mais racionais, ainda não são suficientes, sozinhas e até em seu conjunto, a expressar plenamente a racionalidade do conceito da filosofia⁵. Nesse sentido, os silogismos da filosofia devem desempenhar um papel ativo, consistente em oferecer certa prova de completude do sistema, uma prova cuja especificidade decorre da própria posição sistemática do conceito de filosofia. Esses silogismos não são nem uma mera repetição de algo pressuposto na *Lógica* nem a aplicação de figuras lógicas definidas de antemão a um material heterogêneo, isto é, diverso da matéria que ocupa a *Lógica*. A razão, ao culminar reflexivamente no exercício da filosofia, deve dar conta de como o espírito absoluto compreenda toda a realidade objetiva e todo o pensamento subjetivo, encerrando em si tanto a distinção quanto a

⁵Isso remete precisamente à questão de por que a Doutrina do Silogismo na *Ciência da Lógica* não contenha, entre suas figuras, aquela do silogismo do conceito. Tentei responder a essa questão na *Apresentação* de: ORSINI, F. (2016), p. 9-22 (espec. p. 19-22).

inseparabilidade das determinações do conceito (U-P-S). Para esse fim, colocar a questão de como os três silogismos conclusivos possam ser subsumidos às figuras diversas dos silogismos formais (isto é, restringidos ao esclarecimento da forma puramente lógica da subjetividade) talvez não seja uma preocupação que brota diretamente da intenção principal do próprio Hegel. Apesar disso, o texto dos §§575-577 proporciona algumas chaves para decifrar uma certa conexão entre formas abstratas de silogismo e as respectivas formas de apresentação filosófica⁶, mas essa conexão não recai numa correspondência mecânica.

2.A tarefa dos silogismos da filosofia: a realização do conceito da filosofia

Poder-se-ia perguntar se os três parágrafos finais (A. §§475-477; C. §§575-577) tenham algo essencial a acrescentar ao conceito da filosofia, visto que Hegel resolveu deixá-los de lado na edição de 1827. A tese que defendo vai em direção a uma resposta positiva. Em que, de fato, consistiria esse algo essencial? Inicialmente, pode-se responder que esse elemento não consiste em um mero conteúdo filosófico determinado, numa verdade adicional sobre o lógico, a natureza ou o espírito, tomados por si mesmos; trata-se, antes, de uma verdade meta-filosófica sobre a conexão imanente entre o lógico, a natureza e o espírito. Em outras palavras, o que está em jogo não é um conteúdo novo *na* filosofia, mas a configuração adequada do próprio conteúdo *da* filosofia. Essa configuração é uma forma-conteúdo, cuja função é abordar a seguinte tarefa: se a filosofia apresentada na *Enciclopédia* deve ser um discurso científico sobre a racionalidade de tudo o que há, então ela tem que admitir uma pluralidade sistemática de séries

⁶Dentre os estudos que compartilham a preocupação de enfatizar a correspondência entre os silogismos da filosofia e as formas lógicas de silogismo, destacam-se: JARCZYK, G. (1980), espec. p. 274; FERRINI, C. (1994).

discursivas, cujo alcance vai além da própria série discursiva apresentada na sequência de parágrafos enunciados na *Enciclopédia*. No entanto, de acordo com o princípio de uma leitura imanente aqui defendido, nenhum dos três silogismos remete diretamente a uma obra de Hegel diversa da *Enciclopédia* ou aos cursos universitários sobre as disciplinas enciclopédicas. Parece natural identificar *sic et simpliciter* a *Enciclopédia* com o primeiro silogismo somente porque a ordem dos termos é a mesma. Porém, essa opção acaba reduzindo a *Enciclopédia* ao nível de um modo de pensar que é o mais imediato entre os três silogismos. No entanto, essa restrição é, ela mesma, uma suposição questionável, porque já o primeiro silogismo contém mais do que uma série de proposições: ele contém a indicação sobre uma maneira distinta de conectá-las. A questão não é, a meu ver, se a *Enciclopédia* seria idêntica ou não idêntica ao sistema, mas a de entender que ela mesma adquire um significado sistemático diferente de acordo com a maneira em que ela é lida. O ganho teórico dos três silogismos é mostrar que nenhuma leitura, por si só, esgota o dinamismo do conteúdo da ciência, nem mesmo a terceira leitura, pois ela somente faz sentido em conjunto com as duas anteriores, das quais ela deve suprassumir os limites.

Para justificar essa tese e, assim, esclarecer o valor metafilosófico acima referido, é necessário ler os três silogismos finais em conexão estreita com os §§572-574, que compõem a última subseção (C.) da seção sobre a filosofia do espírito absoluto. O tema é justamente o conceito da filosofia, demarcado em relação à arte e à religião. Em modo especial, o §573 é importante para determinarmos a noção de metafilosofia num sentido hegeliano: a filosofia torna-se metafilosofia quando ela “só *olha para trás* na direção do seu saber”⁷. Esse olhar para trás reflete sobre um movimento já realizado: a elevação do “conhecimento” (*Erkennen*)

⁷HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, Vol. III, *A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.352.

da necessidade do conteúdo e das formas do espírito absoluto ao “reconhecimento”⁸ (*Anerkennen*) de que o conceito da arte e da religião só pode ser adquirido ao longo da apresentação enciclopédica da “forma absoluta que se determina a si mesma para [ser] conteúdo, e permanece idêntica a ele”⁹, isto é, da forma do conceito. A *Enciclopédia* é chamada a reconhecer que forma e conteúdo são um e o mesmo na filosofia, na medida em que essa se realiza como saber do verdadeiro (o conteúdo do conceito) na forma mais verdadeira, isto é, no sistema enquanto totalidade em desenvolvimento. O princípio da metafilosofia hegeliana é um movimento reflexivo de interiorização ou *Erinnerung*¹⁰: o saber do verdadeiro é saber absoluto na medida em que o próprio verdadeiro só existe, a rigor, como saber-se, quando o conceito atinge o estágio do autoconhecimento, ou seja, do saber plenamente articulado de si mesmo¹¹. Olhar para trás significa saber que o saber filosófico é o todo da verdade adequada, isto é, a verdade em que forma e conteúdo do saber finalmente coincidem.

O §574 determina mais precisamente o olhar para trás acima referido em termos de um regresso da filosofia para seu

⁸ Ibid. p. 351.

⁹Ibid. p. 352.

¹⁰Para um aprofundamento da significação fenomenológica e sistemática do conceito hegeliano de *Erinnerung*, remeto a uma recente coleção de artigos: *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System*. Ricci, V., Sanguinetti, F. (Orgs.), Newcastle: Cambridge Scholars, 2013.

¹¹Pode-se perguntar se, com respeito à metafilosofia hegeliana, haja uma diferença entre *saber* (*Wissen*) e *conhecer* (*Erkennen*). A meu ver, não se trata de uma diferença real, mas de uma diferença conceitual entre aspectos do mesmo empreendimento. O termo “saber” aponta a determinação da ciência (*Wissenschaft*) como atitude do espírito a respeito de si mesmo e de seu outro, como conscientização das categorias atuantes de modo inconsciente no horizonte da vida comum. O verbo “conhecer” se refere mais à organização rigorosamente conceitual, autogerativa, dos conteúdos do saber científico. Sem o conhecer, o saber permanece uma determinação da consciência contraposta ao objeto, uma certeza simplesmente asseverada. Sem o saber, porém, o conhecer não alcança a refletividade exigida para ser *autoconhecimento* e permanece uma doutrina, um corpo objetivo de enunciados independentes, incapaz de dar conta do fato de que os indivíduos (espíritos finitos singulares) são os que filosofam. Sobre a diferença entre saber e conhecer, cf. HEGEL, G.W.F. *Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden* (= TW, citada conforme o número de volume, à esquerda, e de página, à direita), Michel, K.M.; Moldenhauer, E. (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-71. TW 16/118-119.

início: a filosofia compreende seu próprio conceito quando “a ciência retornou ao seu começo; e o lógico é assim seu *resultado*”¹². Nisso, há dois aspectos interligados que precisam de esclarecimento: (i) a circularidade do conceito da ciência; (ii) a progressiva concretização que o lógico, ao se apresentar como resultado da ciência, experimenta em seu significado.

A referência do §574 ao §236 deixa claro que o conceito da ciência é o conceito da ideia absoluta enquanto ideia lógica, isto é, ideia que se apresenta como simplesmente pensante e pensada, considerada em isolamento da maneira em que os pensamentos objetivos aparecem na natureza e no espírito finito. O §574 deixa implícito, porém, que o conceito da ciência não é um mero regresso à *Ciência da Lógica*, mas sim uma progressão do *Denken* (pensar) ao *Wissen* (saber). Isso quer dizer que a ideia lógica (“ideia que se pensa”) não é imediatamente “verdade que se sabe”, mas *chega* a esse saber-se e, com isso, a ser ideia autenticamente absoluta, somente quando a logicidade da ideia se transforma em elemento espiritual, “com a significação de ser a universalidade *verificada* no conteúdo concreto como em sua efetividade”¹³.

O círculo da filosofia se fecha quando ela compreende seu próprio conceito. Agora, se se admite que o círculo não é um dado, mas a descrição dinâmica de um movimento, isso implica que deve haver uma diferença entre o conceito da ciência e a compreensão desse conceito¹⁴. A remissão do §574 ao §236 indica que se trata da

¹²HEGEL, G.W.F. (1997), p. 363.

¹³ Ibid. p. 363.

¹⁴Sobre o caráter reflexivo do conceito da ciência e a circularidade que esse conceito acarreta, o §17 da *Enciclopédia* fornece uma indicação decisiva, que é preciso ter em vista se queremos entender também o caráter fenomênico do início, no sentido de sua relatividade ao ponto de vista do espírito finito que se decide a filosofar. O caráter circular da ciência consiste no fato de que somente o fim da filosofia (isto é, a compreensão do espírito absoluto e de seu nexos com o espírito finito) permite entender a condição de possibilidade (não transcendental) do início da filosofia, a saber, a decisão de romper com a representação de um sujeito cognitivo contraposto ao objeto do conhecimento (seja este o que for: formas de pensamento, números, espaço, etc.) e de entrar, com isso, no reino da especulação, quer dizer, de um pensar que “*se engendra e se dá seu objeto mesmo*” (§17, HEGEL, G.W.F. 1995, p. 58). Geraets estabelece uma relação explícita entre a *Erscheinung* de A. §474 e C. §574 e o problema do início da ciência no §17 da terceira edição, observando que “a filosofia, e sua

diferença entre a definição puramente lógica da ideia absoluta e esta última enquanto plenamente realizada no espírito absoluto. Em outras palavras, o que está em discussão é a diferença entre o lógico abstrato, que constitui o tema da lógica enquanto ciência primeira, e o lógico concreto, a saber, o universal comprovado pelo caminho através da filosofia real. Esse é o lógico que se tornou resultado das ciências particulares e só pode ser tematizado por aquela ciência última que nada mais é do que a própria lógica da filosofia.

Uma vez que o conceito da ciência coincide com o movimento de realização plena do lógico, este último (ou, alternativamente, o elemento espiritual que se decidiu a ler ou escrever a *Ciência da Lógica*) deixa de ser “julgar pressuponente”¹⁵ (§574) e se torna, finalmente, silogismo. De modo resumido, pode-se sustentar que o julgar pressuponente é a *Erscheinung* (“aparecimento” ou, como Meneses traduz, “aparicação”¹⁶) do lógico, enquanto que o silogismo, ou melhor, o conjunto dos três silogismos, é a manifestação (*Manifestation*) do lógico. De fato, veremos que, em virtude da diferenciação interna aos silogismos e da primazia do terceiro, também os primeiros dois silogismos chegam a ser qualificados como “aparecimentos” (§577), não mais, porém, do lógico abstrato, mas do lógico concreto, o qual se tornou espírito absoluto.

Em que consiste a diferença entre a aparição e a manifestação¹⁷ do lógico? Em sua aparição, o lógico comporta-se

“primeira” parte, a *Ciência da Lógica*, aparece inicialmente como pensar-objeto para um “sujeito filosofante” que, de alguma maneira, é separado dela, contemplando-a desde fora: esse seria o caso do leitor que abordasse o estudo do sistema expresso na *Enciclopédia*” (GERAETS, 1975, pp. 241-42).

¹⁵HEGEL, G.W.F. (1997), p. 363.

¹⁶Ibid. p. 363.

¹⁷A diferença entre *Erscheinung* e *Manifestation* é tematizada, pela primeira vez, na *Doutrina da Essência* (1813) da *Ciência da Lógica*. A dialética do aparecimento é diferente daquela da manifestação, porque, naquela, o momento da imediatidade (o ser) não está completamente refletido dentro da essência, visto que nenhuma determinação do mundo fenomênico consegue alguma autossustentação efetiva, mas, antes, explica-se somente por meio de alguma outra determinação relativamente independente (suas leis correspondentes enquanto determinações que não aparecem)

como um abstrato, que ainda prescinde da expressão natural ou espiritual de suas formas. A relação do lógico com o real ainda é comparável com aquela entre o esqueleto e seu revestimento orgânico, ou entre a gramática e a língua viva. Falar de aparição, aqui, significa apontar o permanecer de uma oposição entre a unidade do lógico e a duplicidade de natureza e espírito, bem como a dualidade à qual ainda se encontra preso o sujeito finito que começa a filosofar, a saber, a relação opositiva do sujeito cognoscente com o objeto da ciência, enquanto ainda não se sabe que essa divisão é, ela mesma, o produto de um processo de necessária cisão da ideia do conhecer. Em sua manifestação, ao contrário, o lógico é universal concreto, ou seja, não apenas a inteligibilidade escondida atrás da concreção da realidade natural e espiritual, mas um processo que, naquelas realidades, permanece dentro de si, quer dizer, autoconhece-se como um movimento sem pressuposições externas. Essa é a transição do conceito em si ao conceito para si. Mas, para que o lógico atue essa explicitação, ou seja, a elevação da *Erscheinung* à *Manifestation* de si mesmo, o movimento em questão deve ser um movimento eterno, ou seja, atemporal (sem início ou fim no tempo), e a ideia absoluta deve apresentar-se como espírito absoluto, quer dizer, como autoconhecimento do espírito em todo ser (objetivo) e em todo pensar (subjetivo).

A identidade entre a ideia lógico-abstrata e o saber concreto do espírito absoluto não é uma unidade estática, dada e presente por trás das costas, mas é o caminho de libertação em que a ciência resgatou e, ao mesmo tempo, dissolveu cada e qualquer imediatidade não mediada, a começar por aquela do início

e de um conjunto de determinações dependentes (conexão com outros fenômenos). Na manifestação, ao contrário, tudo o que se diz do ser, pode-se dizer da essência, e vice-versa. Há compenetração completa entre ser e essência: o ser revela a essência, porque o interno tem que se transpor para o externo, sem resquícios.

puramente lógico¹⁸, em que o espírito devia se comprometer a atuar por si mesmo o despojamento de todas as pressuposições do espírito finito, que medeiam e, primeiramente, obstaculizam o acesso à ciência. A “verdade que se sabe” (§574) não é nem o término do caminho nem o simples estar a caminho, mas todo o caminho, como um processo que inicia de si (lógico puro) e, através de si mesmo (tornar-se concreto do lógico na filosofia real), conclui-se consigo mesmo (espírito absoluto, conceito da filosofia).

No interior do saber absoluto, *Lógica*, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito, são maneiras diferentes em que o lógico, ao se tornar idêntico ao espiritual (lógico concreto), revelou-se enquanto fundamento ativo de todo o real. Em virtude da exigência de totalização que a impulsiona, a realização do conceito de filosofia (§§572-574) torna possível um “desenvolvimento ulterior”¹⁹ (§575), isto é, uma *Erinnerung* meta-filosófica de todos os lados possíveis do lógico enquanto manifestações da razão (ideia) absoluta que sabe de si mesma. Nesse sentido, como já observaram Geraets e Peperzak, os §§575-577 contêm esboçado o programa para uma nova leitura da *Enciclopédia*.

Refletimos sobre o que está implicado na própria concepção de uma *nova leitura*. Em primeiro lugar, a leitura remete à produção de uma obra, especificamente, de um livro, o qual se faz veículo de uma sucessão de discursos que transitam daquele que escreve para aquele que entende, de modo a articularem linguisticamente uma verdade que é independente das particularidades tanto de quem escreve quanto de quem entende. Estes últimos não são os mestres da verdade, mas, inversamente, deixam que a verdade tome posse deles enquanto transformam sua individualidade particularizada em um meio de expressão

¹⁸Por limitação de espaço, devo abster-me do comentar sobre a maneira em que a imediatidade do início da ciência (não só o início da *Lógica*, mas a própria *Lógica* como ciência inicial) resulta mediada e, assim, justificada, pelo trabalho cético da *Fenomenologia do Espírito*. Limito-me a enfatizar a questão da justificação, tal como ela ocorre dentro da própria ciência enquanto sistema da filosofia.

¹⁹HEGEL, G.W.F. (1997), p. 363.

transparente do entrelaçamento interno dos momentos formais (universalidade, particularidade e singularidade, por um lado, realidade ou ser determinado, por outro) da ideia enquanto espírito absoluto. Em segundo lugar, a novidade remete à processualidade da verdade, e à necessidade de que o lógico se torne finito, temporal. A verdade requer uma exposição plástica, porque ela se pode manifestar ao conhecimento dos sujeitos finitos, ao esforço individual para se apropriar do resultado do trabalho filosófico das gerações antecedentes, somente através de uma de séries de discursos que configuram a “sucessão do conteúdo filosófico”²⁰.

De acordo com Geraets, é precisamente a leitura proposta pelo segundo silogismo a qual, por ser essencialmente histórica, seria, por isso, inovadora: “na medida em que a história progrediu, a época que o leitor deve pensar já não é mais aquela que foi pensada pelo autor, mesmo que se trate da mesma pessoa”²¹. Em outras palavras, a novidade só entra em cena na medida em que a compreensão efetiva da vida do espírito pelo sujeito filosofante jamais chega a ser um empreendimento acabado, definitivo, como, ao contrário, parece sugerir a leitura do sistema delineada pelo primeiro silogismo. No entanto, Geraets enfatiza a brecha entre o saber finito ou absoluto e nossa incapacidade de possuir esse saber²², enquanto Hegel, conforme o que é destacado por Peperzak, está convencido de que nós, espíritos finitos, participamos do ciclo da vida infinita e podemos nos tornar idênticos a ele. O

²⁰Trata-se de uma expressão contida numa nota escrita pelo próprio Hegel à margem do segundo silogismo em seu próprio exemplar da primeira edição da *Enciclopédia*. A nota reza: “Os indivíduos singulares são os que filosofam. A sucessão do conteúdo filosófico pertence a essa manifestação” (SCHNEIDER, H. “Hegels Notizen zum absoluten Geist”, *Hegel-Studien* 9 (1974), p. 36). Sobre a interpretação de “sucessão do conteúdo filosófico”, travou-se uma discussão entre Geraets e Peperzak, a qual será levada em consideração no comentário do §576. Veja: PEPERZAK, A. (1988), p.172-73, n.18.

²¹Cf. GERAETS, T. (1975), p. 247: “l’histoire ayant progressé, le temps que doit penser le lecteur n’est plus celui qu’a pensé l’auteur, même s’il agit de la même personne”.

²²Cf. GERAETS, T. (1975), espec. p. 248.

autoconhecimento do lógico como razão de tudo o que existe só se realiza mediante um autoconhecimento finito, implementado por seres humanos singulares e, especificamente, pela parcela de humanidade que historicamente se dedicou e se dedica à ciência. O entrelaçamento silogístico dos momentos da ideia faz com que, para Hegel, a prática filosófica, ao lidar com a diferença constitutiva entre a ideia de filosofia e a elaboração discursiva dessa ideia numa filosofia determinada, deva apresentar-se como uma forma de saber circular, capaz de reconhecer a verdade como um processo que se revela a si mesmo eternamente e, contudo, de modo imanente ao finito.

A tarefa dos três silogismos consiste em mostrar como o conceito da filosofia ou ciência, já alcançado, na altura do §574, graças a um “olhar para trás” (§573), chega a reconhecer a si mesmo como um processo circular que tudo abrange, em que o espírito absoluto compreende toda a realidade objetiva e todo o pensar subjetivo. Mais precisamente, a tarefa dos três silogismos, reunidos de modo a formar um único triplo silogismo da filosofia, é a de efetivar a transição do conceito da filosofia (§574) para a ideia da filosofia (§577).

3. A circularidade do elemento lógico nos três silogismos

Sem entrar nos detalhes da análise dos três silogismos,²³ deter-me-ei nas razões pelas quais, do §574 ao §577, o texto de Hegel opera uma constante rearticulação do lógico. No §574, o lógico era o resultado da ciência, em que o lógico, elevando-se ao elemento espiritual, isto é, passando do simples pensar ao saber-se (especificamente, a um saber-se infinito), libertava-se da aparência

²³Já publiquei o comentário dos três silogismos num artigo anterior: ORSINI, F. “A transformação do lógico numa lógica da filosofia nos três silogismos conclusivos da *Enciclopédia*”. In: *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica Comunicaciones del II Congreso GermanoLatinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*. Neumann, H., Cubo, Ó., Bavaresco, A. (Orgs.). Porto Alegre: Editora Fi, 2017. p. 191-218.

que ele tinha na ciência inicial, de pressupor a separação em que “o pensar é o objeto para um sujeito filosofante (de certo modo, exterior)” (§17).²⁴ No §575, o lógico era fundamento e ponto de partida, ou seja, o conteúdo da *Lógica* enquanto ciência primeira e abstrata do sistema, apresentado, por sua vez, na forma do “curso da necessidade”. No §576, o lógico era conhecido pelo “ponto de vista” do próprio espírito como a essência racional que está atrás dos fenômenos multifários da natureza. No §577, finalmente, o lógico é o processo de simultânea disjunção e unificação das realizações subjetiva e objetiva da ideia. Ao mesmo tempo, esse processo é circular, porque a ideia da filosofia regressou a seu início, quer dizer, confirmou a definição lógica da ideia absoluta (§236) na totalidade insuperável de todos os silogismos e de toda a reflexão metafilosófica.

As razões da insistência hegeliana sobre o lógico são principalmente duas: uma, estritamente teórica, e a outra, cultural. A razão teórica é que, na coincidência de início e término, o saber torna-se um círculo fechado em si mesmo e o sistema alcança sua realização plena. Por que a circularidade do lógico é tão importante para o saber filosófico? Porque, se o conceito ou a ideia da filosofia não formassem um círculo (imagem de uma linha sem início e sem fim), a filosofia deixaria de ser ciência, isto é, um saber que se autoorganiza sem pressuposições externas ou dadas, e faltaria de uma justificação capaz de dar conta de objeções céticas radicais²⁵. A

²⁴Cf. HEGEL, G.W.F. (1995), p. 58. No mesmo parágrafo, essa separação é caracterizada como uma “pressuposição subjetiva” da filosofia. Essa pressuposição é revogada no momento em que o sujeito finito se despoja de sua finitude, colocando-se no “ponto de vista” em que o pensar é “para si mesmo”.

²⁵Para um esclarecimento do tipo de ceticismo integrado à própria concepção hegeliana do sistema da filosofia, remeto a um trabalho meu: ORSINI, F. “O projeto hegeliano de uma filosofia livre de pressuposições”, *Kriterion*, 2017, vol.58, n.138, p.521-538 Comentando sobre o §477 da primeira edição, Peperzak observa que a circularidade é a única maneira em que o saber filosófico realiza a identidade da determinidade mediada e da imediatidade que constitui o início: “Se a ideia fosse *somente* o saber que permanece imediatamente junto a si e não fosse *também* o saber completamente desenvolvido e determinado, isto é, *mediado*, toda a filosofia se resolveria numa pura lógica. Se a ideia não permanecesse *também imediatamente* junto a si, não poderia retornar a si

razão cultural é que Hegel precisa argumentar, contra os preconceitos de muitos credores e teólogos de sua época, a favor da racionalidade da verdade absoluta, insistindo que essa se revela unicamente à razão (ou seja, ao lógico), inclusive nos casos em que a razão, mesmo não assumindo a forma de saber filosófico, está ativamente presente na forma da arte e da religião.

Pode-se perguntar por que a ideia da filosofia tem que reestabelecer a figura do juízo, e se essa não prejudique o caráter silogístico de todo o processo. Como foi justamente notado por Geraets, a figura do juízo serve para salientar que a ideia não é uma entidade acabada, mas sim um duplo processo de cisão e de unificação. Por isso, parece razoável sustentar que “a forma, silogística, enquanto processo linear que passa de um primeiro termo para um terceiro através do meio termo, desapareceu”²⁶. Todavia, é oportuno replicar que o terceiro silogismo não faz desaparecer o valor da leitura linear ou ‘natural’ do primeiro silogismo. Também é preciso remarcar que o retorno, por assim dizer, do juízo na altura do silogismo da filosofia não determina de modo algum a eliminação da forma silogística enquanto tal, mas apenas de uma forma deficitária de silogismo. Ao mesmo tempo, o juízo em questão no terceiro silogismo não coincide com nenhuma das figuras de juízo já examinadas na *Doutrina do Conceito* (1816). Trata-se de um peculiar “*julgar-se* da ideia”: a ênfase tem que ser colocada no verbo, porque ele indica uma atividade plenamente autorreflexiva, a qual não remete a nenhuma passagem para uma figura superior. Os lados desse autojulgamento não são mais a universalidade do conceito e sua existência singular, mas os dois silogismos anteriores, os quais, no terceiro silogismo, devem experimentar a solução de sua contradição, a “reconciliação do sujeito com o objeto, do pensamento finito e reflexionante com o

mesma e o círculo da identidade absoluta seria impossível, assim como, portanto, seria impossível também uma legitimação definitiva” (PEPERZAK, A. 1988, p. 179).

²⁶Cf. GERAETS, T. (1975), p. 251.

pensamento objetivamente realizado”²⁷. Em conclusão, a unificação da leitura ‘natural’ e da leitura ‘espiritual’ do sistema nos leva a colocar a questão se essa unificação, por ela se produzir no coração de uma contradição que pertence à própria ideia, seria algo “necessariamente possível – sem a exigência de nossa intervenção – e *nunca realizado* – por nossa atividade enquanto atividade de sujeitos filosofantes” (ênfase minha)²⁸. Em outras palavras, a eternidade do processo de solução da contradição da ideia põe no centro a questão do fechamento ou da abertura do sistema hegeliano.

4. Os três silogismos como conclusão metateórica da Enciclopédia

A questão se os três silogismos da filosofia fornecem uma conclusão metateórica da *Enciclopédia* precisa ser oportunamente analisada em duas questões. A primeira questão envolve o conceito de metateoria. A segunda questão concerne ao conceito de conclusão.

Antes de tudo, convém perguntar se a filosofia de Hegel seja, em geral, uma metateoria. Para responder, é preciso distinguir entre dois sentidos de metateoria no campo filosófico. Num primeiro sentido, a metateoria é um conceito que surge no debate contemporâneo para indicar uma disciplina autônoma que se propõe a examinar a prática filosófica descrevendo ou prescrevendo seu estatuto, sua finalidade e seus métodos.²⁹ A

²⁷Ibid. p. 251.

²⁸Ibid. p. 254.

²⁹Cf. uma contribuição recente: OVERGAARD, S., GILBERT, P., BURWOOD, S. *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Os autores defendem uma abordagem prescritiva das questões da metafilosofia, que são reduzidas a três: O que é a filosofia? Como devemos fazê-la? Por que devemos nos preocupar com ela? Para uma reconstrução histórica da origem do termo “metafilosofia” e um mapeamento da situação atual da pesquisa em metafilosofia, ver: MIOLLI, G. “Hegel e metafilosofia: mappa di un problema”, *Verifiche*, 46, n.º 1, 2017, p.83-128. Especificamente, a autora defende a tese de que a metafilosofia, se entendida num

filosofia hegeliana não pode ser uma metateoria desse tipo, pois, para Hegel, ou a filosofia é a tentativa de realizar um saber totalmente autorreflexivo ou não é filosofia. Num segundo sentido, a metafilosofia nada mais é do que a capacidade de autorreflexão da própria filosofia sobre suas questões constitutivas (O que é a filosofia? Como ela realiza seu saber? Qual é sua finalidade?).

Neste respeito, pode-se argumentar que a filosofia de Hegel é uma metafilosofia na medida em que ela satisfaz à exigência crítica de autofundamentação do saber. Se aceitamos a interpretação de Henrich, podemos caracterizar a metafilosofia hegeliana como uma concepção filosófica que, ao compreender a totalidade como processo de autoconhecimento do espírito, pretende reunir dois projetos: o projeto metafísico da ciência da totalidade e o projeto crítico da autofundamentação reflexiva.³⁰

A segunda questão remete à aporia da conclusão. O sistema enciclopédico se conclui quando apresenta o ciclo da Ideia por meio da relação sistemática de suas modalidades: lógica, natureza e espírito. Esse ciclo é um movimento progressivo, porque deriva as determinações mais complexas a partir daquelas mais abstratas. Simultaneamente, é um movimento circular, porque o início (a Ideia lógica ou abstrata) retorna no fim (a Ideia enquanto espírito absoluto) enquanto o espírito reconhece que no elemento lógico está implícito o conceito da totalidade (a Ideia absoluta) e, além disso, a necessidade de que ela se efetive no mundo real (natureza e espírito finito) e se torne explícita no saber de si mesma (espírito absoluto). A Ideia se realiza plenamente quando é saber-se, especialmente, quando apreende o conceito de sua plenificação ou consumação (*Vollendung*). Porém, a Ideia jamais pode *estar* simplesmente realizada ou acabada, pois a realização significa

sentido não prescritivo, é um momento implícito do desenvolvimento do conceito hegeliano de filosofia.

³⁰Cf. HENRICH, D. "Erkundung im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten." Welsch, W., Vieweg, K. (Orgs.) *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*. München: Fink, 2003, p. 9-32.

essencialmente o *processo* sempre renovado de pôr ou constituir as determinações da Ideia na realidade efetiva. Se esse processo estivesse acabado, o dinamismo da Ideia chegaria a uma parada, mas justamente por isso deixaria de ser Ideia. Disso surge a aporia da conclusão, que Kervégan caracteriza assim: “o sistema, para responder à definição dinâmica que ele adota, não pode completar-se sem deixar de ser: ele está sempre aberto ao acontecimento do pensamento. Encontra-se aqui o fecundo dilema do hegelianismo: ele não pode – e entretanto só pode – se colocar como última figura da filosofia”.³¹

A *alternativa* entre abertura ou fechamento do sistema corresponde mais à uma coação do nosso entendimento abstrato do que ao entendimento que o próprio Hegel tinha de sua filosofia. O sistema é, simultaneamente, fechado e aberto, porque o fechamento e a abertura são momentos igualmente necessários da vida da razão. Esta é fechada, porque forma um círculo que se diferencia a partir e por si mesmo, sem receber determinações a partir de pressuposições externas. Ao mesmo tempo, a razão é aberta, porque seu círculo não é dado de uma vez, mas é, antes, o devir de si mesmo, de sorte que precisamente nesse devir se desdobram os aspectos de inconclusividade e de finitude da história do espírito.

A consumação da razão é, decerto, um agir conforme ao seu próprio fim, consistente no ideal da transparência completa do espírito a si mesmo, mas a execução do fim do autoconhecimento não pode encontrar seu término em alguma figura real, nem mesmo na obra *Enciclopédia*. A plenificação da razão é alcançada idealmente, no conceito (como *singulare tantum*) que compreende a si mesmo, mas, enquanto essa compreensão se vincula constantemente a um processo de autoexteriorização do conceito, a *idealidade*, como concordância do conceito com sua realidade determinada, é uma estrutura que só pode se fazer valer na realidade

³¹KERVÉGAN, J.F. *Hegel e o hegelianismo*. São Paulo: Loyola, 2008, p.53.

efetiva como *idealização*, isto é, como processo através do qual o espírito elabora a exterioridade ineliminável do elemento natural e, nisso, descobre sua infinitude e sua eternidade.³²

Qual é o papel dos três silogismos nesse duplo projeto hegeliano? De acordo com Paolo Giuspoli, “a tarefa de expressar conceitualmente a *Wirklichkeit* como a totalidade concreta da realidade *lógica, natural e espiritual* seja, talvez, a tarefa mais difícil para a filosofia e, certamente, um dos problemas mais complexos que Hegel deixou para a filosofia futura. A incerteza com a qual ele introduz, cancela, e revisa o término silogístico de seu sistema nas três edições da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é a prova dessa dificuldade”.³³ No meu ver, a contribuição inovadora dos três silogismos para a compreensão hegeliana da efetividade tem dois aspectos. Sob o aspecto do projeto de compreender a efetividade como um *todo*, os silogismos mostram que o todo não é um agregado de partes, mas é um sistema de relações necessárias e progressivamente mais ricas entre os modos de manifestação de uma única Ideia. Sob o aspecto da compreensão *crítica* da efetividade, os silogismos da filosofia cumprem dois objetivos: primeiro, solapam a consideração formalista do silogismo, consistente em ordenar relações de inclusão e exclusão entre termos dados, na medida em que todos seus membros (extremos e meios termos) chegam a se apresentar propriamente como processos, não como termos: segundo, não apresentam o todo como uma estrutura independente do sujeito pensante, mas, especialmente por meio do segundo silogismo, incluem o ponto de vista da reflexão do espírito finito como um

³²Note-se que Hegel critica qualquer pensamento que insista na separação entre infinito e finito, bem como naquela entre eternidade e tempo. Sobre a concepção hegeliana da eternidade como processo de suprassunção do tempo, ver: WANDSCHNEIDER, D., HÖSLE, V. “Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung bei Hegel” *Hegel-Studien* 18, 1983, p. 173–99, espec. p. 197-198, nota 37.

³³Cf. GIUSPOLI, P. “Idealized Reality: 10 Thesis on Conceptual Knowledge in Hegel” *Verifiche*, 46, n°1, 2017, p. 62-83, p.79.

momento necessário da reflexão da Ideia que se torna “Ideia da filosofia” (§577).³⁴

Referências

SANGUINETTI, F., RICCI, V. (Orgs.) *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2013.

OVERGAARD, S., GILBERT, P., BURWOOD, S. *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BODEI, R. *Sistema e epoca*. Bologna: Il Mulino, 1975.

FERRINI, C. “La funzione del sillogismo nel sistema enciclopedico di Hegel”, *Paradigmi*, 12, n.º 34, 1994, pp. 53-75.

GERAETS, T., “Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel”, *Hegel-Studien* 10, 1975, pp. 231-254.

HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden* (= TW), Michel, K.M., Moldenhauer, E. (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, Vol. I, *A Ciência da Lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, Vol. III, *A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

HENRICH, D. “Erkundung im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten.” Welsch, W., Vieweg, K. (Orgs.) *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*. München: Fink, 2003, p. 9-32.

³⁴HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, Vol. III, *A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.364.

GIUSPOLI, P. “Idealized Reality: 10 Thesis on Conceptual Knowledge in Hegel” *Verifiche*, 46, n°1, 2017, p. 62-83.

JARCZYK, G. *Système et liberté dans la logique de Hegel*. Paris: Aubier, 1980.

KERVÉGAN, J.F. *Hegel e o hegelianismo*. Tradução de Mariana Paolozzi Sérulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MIOLLI, G. “Hegel e metafilosofia: mappa di un problema”, *Verifiche*, 46, n°1, 2017, p.83-128.

ORSINI, F. *A teoria hegeliana do silogismo. Tradução e Comentário*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

ORSINI, F. “O projeto hegeliano de uma filosofia livre de pressuposições”. *Kriterion*, n°138, 2017, p. 521-537.

ORSINI, F. “A transformação do lógico numa lógica da filosofia nos três silogismos conclusivos da *Enciclopédia*”. In: *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica Comunicaciones del II Congreso GermanoLatinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*. Neumann, H., Cubo, Ó., Bavaresco, A. (Orgs.). Porto Alegre: Editora Fi, 2017. p. 191-218.

PEPERZAK, A. *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1987 (*Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti di filosofia hegeliana dello spirito*. Napoli: Bibliopolis, 1988, tradução de Francesca Menegoni.)

WANDSCHNEIDER, D., HÖSLE, V. “Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung bei Hegel” *Hegel-Studien* 18, 1983, p. 173-99.

A “perda da eticidade” dentre as determinações da “Sociedade Civil” nas três edições da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel

José Pinheiro Pertille¹

1. A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e o sistema hegeliano.

Por vezes argumenta-se que a “pequena Lógica” da *Enciclopédia*, bem como suas Filosofias da Natureza e do Espírito, seriam textos menores da obra hegeliana, em comparação com a “grande Lógica”, com a *Fenomenologia do Espírito* e com a *Filosofia do Direito*. A *Enciclopédia* consistiria em um texto menor não apenas pelo tamanho reduzido de suas partes, mas também por seu caráter escolar de apresentação didática de muitos conteúdos sem maiores desenvolvimentos.

No entanto, apesar de seu aspecto escolar, próprio de uma “*egkúklios paideia*”, ou seja, de um ensino (ou formação), circular (ou panorâmico), podemos alegar em defesa da *Enciclopédia* hegeliana o fato de que ela nos oferece importantes conteúdos para a inteligibilidade e para a compreensão do sistema de Hegel. Esses

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS; jper@ufrgs.br

conteúdos podem ser reunidos em três diferentes níveis de informações.

Primeiramente, a *Enciclopédia* fornece uma visão de conjunto do sistema hegeliano, com uma estrutura triádica reunindo lógica, natureza e espírito, fornecendo assim a base para a compreensão das grandes articulações entre a *Ciência da Lógica* e às obras e aulas sobre a *Filosofia da Natureza* e sobre a *Filosofia do Espírito*. Destaca-se, nesse contexto, a questão sobre o deslocamento da *Fenomenologia do Espírito* de primeira parte do Sistema da Ciência, para uma posição dentro da doutrina do Espírito Subjetivo abrangendo a Consciência como tal, a Consciência de Si e a Razão.

Teria a *Fenomenologia* se deslocado da posição de “primeira parte” do Sistema para “uma parte” do espírito subjetivo que poderia servir como “introdução” ao Sistema *in media rem*, tal como interpreta Labarrière? Considere-se que “*in media res*” é a técnica literária em que a narrativa começa no meio da história, ao invés de começar pelo início, essa chamada “*ab ovo*” ou “*ab initio*”.² A expressão é utilizada por Hegel em uma carta a Schelling de 01 de maio de 1807, escrita de Bamberg: “Estou curioso do que me dirás sobre a ideia dessa primeira parte, que é mais propriamente uma introdução, pois eu ainda não avancei muito além deste introduzir *in media rem*”. Hegel Briefe I, p. 161, Correspondance I, 150-151. Cf. P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, p. 19-21.

Em segundo lugar, estão presentes na *Enciclopédia* dois textos importantes de fundamentação conceitual, além dos Prefácios e Introdução comuns a outras obras enquanto considerações exteriores, tomando-se o sentido lógico positivo de

² Cf. José P. Pertille, “A lógica do reconhecimento e o reconhecimento da lógica” in *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 14, número 23, 2017, disponível em:

“reflexão exterior”.³ São eles o “Conceito Preliminar”, o *Vorbegriff*, apresentando as posições do pensamento acerca da objetividade: a metafísica, o empirismo e a filosofia crítica e o saber imediato, e o “Conceito mais preciso da lógica”, explicitando as meta-categorias lógicas do entendimento, da razão negativa ou dialética, e da razão positiva ou especulativa, presentes tanto no engendramento das categorias da lógica, assim como também na detecção do lógico na natureza e no espírito.

Em terceiro lugar, é possível através de uma comparação entre as suas três edições aferir aspectos evolutivos do pensamento hegeliano. Em termos quantitativos, enquanto a primeira edição de 1817 contava com 478 parágrafos, as edições seguintes de 1827 e 1830 possuem 574 e 577 parágrafos, respectivamente, totalizando finalmente um acréscimo de 99 parágrafos que representam o investimento de Hegel no aprimoramento de sua *Enciclopédia*.

Quanto aos seus conteúdos, as mais importantes modificações ocorrem entre a primeira e a segunda edições, tais como, por exemplo, na estrutura da eticidade, que passa a contemplar a “sociedade civil-burguesa” entre a família e o Estado, ponto sobre o qual voltaremos logo a seguir. Mas, também se constata diferenças significativas entre a segunda e a terceira edição, tal como, por exemplo, na estrutura da Psicologia, onde a primeira e a segunda edições articulam o espírito teórico e o espírito prático em dois momentos, e a terceira edição introduz um terceiro momento sob a rubrica do “espírito livre” (*Enciclopédia* terceira edição §§ 481 e 482).

Além disso, contamos na *Enciclopédia*, a partir da edição preparada entre 1840 e 1845 para as Obras Completas de Hegel, com diversas esclarecedoras Adições extraídas de cadernos de notas de Hegel e de seus alunos Boumann, Griesheim e Mullach,

³ Cf. José P. Pertille, “Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana” in *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 8, número 15, volume 1, disponível em:

http://www.hegelbrasil.org/reh_2011_2_art4.pdf.

Adições que junto aos Caputs e às Observações de 1830 formam a assim chamada “Grande Enciclopédia”.

Para acesso aos textos originais, além das edições críticas da Felix Meiner, a edição de 30 encontra-se nos volumes 8, 9 e 10 da *Theorie Werkausgabe* da Suhrkamp, e a edição de 17 no volume 6 da edição do Jubileu de Hermann Glockner, no volume dedicado à Enciclopédia e a outros textos da época de Heidelberg.

Em língua portuguesa temos a boa tradução de Paulo Meneses da edição de 30 pela Loyola. Mas, o destaque em termos de tradução é a edição francesa de Bernard Bourgeois, que se constitui como um imprescindível instrumento de trabalho sobre o texto da *Grande Enciclopédia*, pelo oferecimento das traduções dos textos da primeira, segunda e terceira edições, cotejados entre si através de tabelas e notas comparativas. Além disso contamos com a tradução das Adições e com esclarecedoras Apresentações dos livros da Lógica, da Filosofia da Natureza e da Filosofia do Espírito.

Considerando-se esses aspectos positivos e esclarecedores sobre o sistema hegeliano apresentados pela *Enciclopédia*, poderíamos nos colocar a seguinte questão: seria possível, ou quem sabe, seria necessária uma “atualização” da *Enciclopédia*, ao modo como foi feito por leituras recentes em relação à *Fenomenologia do Espírito* e à *Filosofia do Direito*, no sentido de não apenas “presentificá-la”, isto é, reconstituir suas teses centrais, mas sobretudo conferir atualidade aos seus conteúdos e à sua metodologia? Seria possível incluir no pensamento contemporâneo uma perspectiva de totalidade de sentido imanente ao universo lógico, natural e espiritual? Ou, pelo contrário, seria forçoso reconhecer o projeto enciclopédico como algo datado, circunscrito às expectativas metafísicas ultrapassadas do século XVIII e XIX, sem efetividade para o século XXI?

Com essas questões de fundo em mente, mas sem aqui desenvolvê-las diretamente, vejamos, no espectro das alterações nas edições da *Enciclopédia*, a parte onde aparecem as elaborações hegelianas sobre a eticidade, e, em especial, dentro da eticidade, o

caso da sociedade civil-burguesa, a qual apresenta o fenômeno da perda da eticidade.

2. O desenvolvimento da teoria da eticidade na *Enciclopédia*.

Nos primeiros esboços enciclopédicos de Nuremberg (1808-1811), tais como aparecem na *Propedêutica Filosófica*, Hegel dividia a “Enciclopédia Filosófica” em “lógica”, “ciência da natureza” e “ciência do espírito”. A “ciência do espírito” era por sua vez dividida em “espírito em seu conceito”, “espírito prático” e “espírito em sua pura realização”. Quanto ao “espírito prático”, era ele dividido em “direito”, “moralidade” (onde aparecia a relação familiar) e “Estado – espírito real”, o qual, enquanto sociedade universal desdobrada da sociedade natural familiar, misturava as funções que posteriormente serão divididas entre o Estado propriamente dito e a sociedade civil-burguesa.

Na primeira edição de 1817 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, incorporando a relação familiar, aparece a “eticidade” (*Sittlichkeit*) depois do “direito” e da “moralidade”. Em termos de definição do que é a “eticidade”, a despeito de algumas mudanças estilísticas, a formulação da primeira edição expressa os mesmos conteúdos das edições de 27 e 30. Comparando o parágrafo 431 (numeração corrigida) da primeira edição, com o parágrafo 513 da terceira edição, vemos que a eticidade é apresentada como totalização não apenas do direito e da moralidade, mas também do espírito objetivo e do espírito subjetivo, totalização, portanto, de toda a filosofia do espírito até aqui, na qual afirma-se a liberdade como valor ético maior.

A eticidade exprime a liberdade como “vontade racional universal”; *vontade*, na medida em que essa é o momento culminante do espírito subjetivo, o qual não se contenta apenas com uma contemplação teórica sobre as coisas, mas externa um interesse prático de transformação do mundo enquanto afirmação de sua autonomia; *racional*, no sentido de ser concomitantemente

logos e ratio, discurso e cálculo, capazes de partirem das distinções do entendimento para as diluírem, assim formando um discurso em movimento; *universal*, enquanto princípio de universalização do agir, mas não sem conteúdo, ao modo de um universal concreto e não abstrato, o qual terá que pensar, decidir e agir na encruzilhada formada entre a modificação ou a conservação da ideia de Bem vigente em seu contexto ético.

Essa vontade racional universal, base operadora da liberdade ética, possui dois aspectos: um subjetivo, o outro objetivo. O aspecto subjetivo aparece na medida em que a vontade tem no pensamento da subjetividade singular, conciliada com o universal, seu saber de si e a disposição de espírito. A vontade singular de cada um de nós se reconhece a partir das outras vontades em uma relação substancialmente intersubjetiva. Assim, o aspecto objetivo surge quando aquela vontade singular conciliada com o universal tem no costume ético sua manifestação ativa e sua efetividade. O reconhecimento da intersubjetividade não deve ficar em uma abstração do princípio da alteridade sem realidade própria, mas precisa se corporificar nos costumes, nos hábitos, ou, em outras palavras, nas práticas sociais decorrentes dos papéis sociais desempenhados pelos indivíduos em seu contexto ético. Na reunião dos aspectos subjetivo e objetivo, a liberdade consciente de si se torna natureza, uma segunda natureza como desdobramento da primeira natureza física, agora enquanto natureza ética congregando valores e práticas referenciais para todas as subjetividades. Essa é a eticidade moderna, e não a eticidade antiga, ponto de referência para a análise da eticidade na *Fenomenologia do Espírito*, pois a eticidade antiga em comparação com a moderna não tem a subjetividade singular conciliada com o universal.

A proximidade do modo de compreender a eticidade entre as três versões da *Enciclopédia* é grande também na comparação entre os parágrafos 432 (numeração corrigida) da primeira edição e o 514 da terceira edição. Trata-se aqui de apresentar uma outra dimensão dos aspectos subjetivo e objetivo da eticidade – a pessoa livre e a

substância livre do povo. Da mesma maneira que na relação entre o pensamento especulativo do singular e o costume universal concreto, a pessoa livre e a substância livre não estão em oposição um ao outro, pois a perspectiva de oposição é uma abstração do verdadeiro. A unidade de uma e outra está em sua relação de circularidade: a autonomia pessoal tem na substância seu poder e necessidade interior, ou seja, a autonomia pessoal é concreta na substância, e a substância na qual o indivíduo não é apenas acidente se configura nas obrigações (*Pflichten*) que são resultado das ações do indivíduo como naturalmente éticas. Assim o dever ser (*Sollen*) está conciliado com o ser, e “nessa” necessidade tem o indivíduo a sua liberdade. Esse é o mesmo argumento apresentado na introdução à Eticidade da *Filosofia do Direito*, acerca da “doutrina das obrigações éticas”, § 148 Observação.

Após esses parágrafos iniciais definidores da eticidade, cujos conteúdos são comuns nas edições de 17, 27 e 30 da *Enciclopédia*, encontramos a principal diferença na apresentação da eticidade entre a primeira e a segunda e terceira edição: a menção, sem a sua devida explicitação, da auto diferenciação da substância e do indivíduo éticos na família e na sociedade civil-burguesa. O parágrafo 434 (numeração corrigida) da primeira edição da *Enciclopédia* oferece sozinho uma grande condensação de conteúdos os quais na segunda e terceira edições constituirão as partes relativas à família e à sociedade civil-burguesa entre os parágrafos 518 – 522 e 523 – 534 respectivamente.

Segundo a versão de 17, o aspecto universal da substância e o aspecto singular do pensamento precisam se diferenciar através de sua particularização em estamentos (*Stände*), estamentos que então se apresentam como genericamente éticos. Aqui, a substância ético-política se diferencia em: 1) estamento da universalidade – aquele do cidadão ou do membro daquilo que, na continuidade da *Filosofia do Direito* de 1820, as edições posteriores da *Enciclopédia* designarão como o *Estado* propriamente dito; 2) estamento da particularidade – aquele do burguês ou do membro

daquilo que será então identificado como a sociedade civil burguesa [*“bürgerliche Gesellschaft”*]; e 3) estamento da singularidade – aquele do membro da família.

Nos termos do § 434 da versão de 17, na particularização da substância e do sujeito éticos no estamento da particularidade, “sua obra é constituída pelas carências do ser-aí particular e cujo fim imediato é a subjetividade particular, ainda que o atingir desse fim pressuponha o trabalho de todos os outros, assim como o intervir nesse trabalho” (*Enciclopédia* 1817 edição Glockner § 434, numeração corrigida, p. 293). O essencial do conteúdo da sociedade civil burguesa já está aqui posto, resta para próximas edições explicitar o conteúdo e chama-la pelo seu nome.

Segundo Bernard Bourgeois, os três grandes momentos da vida ética: família, sociedade civil-burguesa, Estado, obterão no § 528 da edição de 1827 da *Enciclopédia*, a partir dos §§ 202 a 205 da *Filosofia do Direito*, seu *eco propriamente social*, e não mais genericamente ético, na diferenciação do momento mediano da sociedade civil em três estamentos verdadeiramente sociais: 1) o estamento universal (dos funcionários) será o estamento social já político-estatal; 2) o estamento substancial (dos agricultores) será o estamento social ainda familiar; e 3) o estamento reflexivo (da indústria) sendo o estamento mediano, propriamente social. Da primeira à segunda edição da *Enciclopédia*, o texto mais ampliado e mais revisado por Hegel é exatamente esse sobre a eticidade, devendo considerar-se que houve entre elas a grande elaboração de 1820. Cf. Hegel, *Encyclopédie, Philosophie de l’Esprit*, édition B. Bourgeois, nota 2 do § 434 (A), p. 158.

3. A sociedade civil-burguesa na *Enciclopédia*: a perda da eticidade.

Segundo a estrutura geral da segunda e terceira edições da *Enciclopédia*, a sociedade civil-burguesa (*die bürgerliche Gesellschaft*) corresponde à segunda instância da eticidade (*die*

Sittlichkeit), antecedida pela família e sucedida pelo Estado. Como já vimos, a eticidade é o momento culminante da teoria hegeliana do espírito objetivo, isto é, a teoria que apresenta as condições para a efetivação da liberdade humana, liberdade não mais apenas pensada ou querida, mas realizada objetivamente na realidade. Nesse sentido, a eticidade é a instância do espírito objetivo na qual o indivíduo deixa de ser compreendido a partir de si mesmo, como na esfera do direito abstrato enquanto pessoa jurídica e na dimensão da moralidade como sujeito moral, e passa a ser o indivíduo identificado enquanto membro (*Mitglied*) de associações, como componente de instituições, ou seja, enquanto membro da família que ele decide formar, membro da sociedade pelo seu trabalho gerando riqueza e membro do Estado como cidadão.

No entanto, nesse contexto da eticidade, como explica o § 523 da *Enciclopédia*, a sociedade civil-burguesa apresenta a particularização abstrata da substância espiritual em muitas pessoas singulares. Isto é, ao contrário da substancialidade concreta dos membros da família unidos por laços afetivos em uma “comunidade”, na “sociedade” ocorre um movimento de abstração dessa concretude em direção a uma nova forma de auto compreensão do indivíduo por si mesmo, sejam esses indivíduos as famílias frente às outras famílias ou as pessoas singulares frente às outras pessoas singulares. Como afirma Gilles Marmasse, “a sociedade civil é um momento de multiplicidade. Aqui, um homem se relaciona com outro não pelo amor familiar, nem pelo co-pertencimento a um mesmo Estado, mas pela concorrência e pela defesa de seus interesses egoístas” (*Força e Fragilidade das Normas*, tradução brasileira de J. P. Pertille, no prelo).

Ora, essa consideração hegeliana parece recuperar o que seria uma característica pré-ética no seio da teoria da eticidade, isto é, uma identidade de indivíduos particulares tomados em si mesmos, sejam esses as famílias individualizadas como pessoas ou simplesmente os indivíduos enquanto pessoas singulares. Nesse sentido, nas apresentações da sociedade da *Enciclopédia* e da

Filosofia do Direito, Hegel caracteriza a sociedade civil nos termos de uma “perda (*der Verlust*) da eticidade”. *Enciclopédia* § 523: *die Substanz [...] verliert zunächst ihre sittliche Bestimmung*. A substância [...] perde, primeiro, sua determinação ética; *Filosofia do Direito* § 181: *dies Reflexionsverhältnis stellt daher zunächst den Verlust der Sittlichkeit*. Essa relação de reflexão apresenta, por isso, inicialmente, a perda da eticidade.

É importante reparar que essa perda da eticidade, no entanto, é uma perda “inicial, preliminar” (*zunächst*), estratégica, e não equivale a uma simples regressão a determinações anteriores. Pelo contrário, isso significa um avanço em termos de mediação da substancialidade ética, uma perda menor para um ganho maior em termos de refinamento conceitual na compreensão da relação entre o indivíduo e seus pertencimentos a grupos. Esse processo ocorre tanto por razões “naturais” quanto “essenciais”. Na passagem da família para a sociedade civil, de maneira natural e essencialmente (*auf natürliche Weise und wesentlich*), apresenta-se o grau da diferença segundo o qual os momentos que estão ligados na unidade da família exigem, pelo seu conceito, seu desprendimento para constituírem-se como realidade autônoma (*selbständigen Realität*).

Com isso, perde-se aquela substancialidade tal como ocorre na família, estruturada pelo amor, móbil afetivo que conduz ao livre consentimento de duas pessoas constituírem uma só pessoa e assim “renunciarem” às suas personalidades naturais e singulares em nome dessa unidade, uma auto delimitação que conduz à sua libertação ao ganhar assim sua “autoconsciência substancial” (FD § 162).

Na sociedade perde-se essa autoconsciência substancial na qual mergulhou a consciência de si, e afirma-se agora uma particularidade junto a uma racionalidade instrumental, na qual, contudo, se reflete a substancialidade universal. Ou seja, na instância da sociedade, a substância ética não é formada a partir de uma simples passagem (*Übergang*) da individualidade pessoal à

substancialidade ética, como na família, segundo a gramática da lógica do ser, mas na sociedade a substância ética justamente se faz aparecer (*erscheinen*) onde aparentemente (*scheinen*) ela estaria negada. Isto é, na sociedade a substancialidade reflete-se na perseguição dos interesses particulares, segundo a gramática da lógica da essência.

Na sociedade eu viso primeiramente satisfazer as minhas carências e as de minha família, mas, na medida em que isso ocorre na instância do mercado da sociedade moderna (e não mais na estrutura doméstica da antiga família, *óikos*), eu termino por me vincular à satisfação de outros indivíduos e de outras famílias, ao modo de uma corrente com infinitos elos. Um exemplo gaúcho: para o churrasco familiar de cada domingo eu vou ao supermercado comprar carne, carvão, bebidas, etc.; com isso eu satisfaço minha carência e as dos meus, mas colaboro também para a satisfação das carências do dono do supermercado, do frigorífico, do transportador, do açougueiro, do caixa e assim por diante... Nessa estrutura social, onde menos parece (*scheint*) que existe substancialidade e universalidade é ali mesmo que elas aparecem (*erscheint*).

Essa específica perda da eticidade pela sociedade civil está presente tanto na sua apresentação da *Enciclopédia* quanto da *Filosofia do Direito*. Segundo o § 523 da *Enciclopédia*, na sociedade, a substância espiritual perde sua determinação ética na medida em que as pessoas particulares das famílias ou dos singulares “não têm em sua consciência e por sua meta a unidade absoluta, mas sua própria particularidade e seu ser-para-si”. Esse é o “sistema da atomística”, a sociedade civil enquanto Estado exterior, na qual a substância é apenas uma conexão entre extremos autônomos e de seus interesses particulares.

Por seu turno, a *Filosofia do Direito* no § 181 formula a perda da eticidade pela sociedade como um momento necessário para o desenvolvimento da eticidade, na medida em que é preciso instaurar-se na eticidade substancial o “grau da diferença” da

particularidade. Em explícitos termos lógicos, a universalidade é o fundamento da particularidade, mas na sociedade o é somente de modo interior, de maneira que a universalidade existe para o particular como aparência. Uma tal “relação de reflexão” assim apresenta inicialmente a perda da eticidade, ou seja, a eticidade é na sociedade a “essência que necessariamente é aparência”: das Wesen notwendig *scheinend* assim constituindo “o mundo do aparecimento do ético”: die *Erscheinungswelt* des Sittlichen.

Estamos aqui navegando nas águas profundas da lógica da essência. Hegel refere-se ao final do caput do § 181 FD aos parágrafos 64 et seq. e 81 et seq. da lógica da primeira edição da ECF, correspondente aos §§ 115 e 131 da terceira edição, os quais apontam para os dois primeiros capítulos da doutrina da essência, a saber, a essência como fundamento da existência, e o aparecimento [ou fenômeno].

Segundo Kervégan, estamos aqui apoiados pelo vocabulário da lógica da essência, especialmente a distinção entre parecer (*scheinen*) e aparecer (*erscheinen*). Na primeira seção da doutrina da essência, a essência se define como parecer de si mesma em si mesma, e com isso toda a esfera do ser, na medida em que o ser é suprasumido pela essência, corre o risco de ser visto como mera aparência (*Scheinen*); inicialmente, na lógica da essência, a essência precede à aparência. Ao contrário, na segunda seção, a essência aparece em um elemento de exterioridade que é precisamente o ser, e o ser assim se define como aparecimento fenomenal (*Erscheinung*) de uma essência que é somente como tal por esse ato de aparecer. Isto é, dito de outra maneira, não basta ser essencialmente algo, se esse algo não aparecer; por exemplo, não basta ser essencialmente amigo de alguém se essa amizade não aparecer em atos de amizade; a essência do ser não prescinde do aparecer. Deste modo uma ligação fundamental se estabelece entre os dois mundos inicialmente abstratamente desconectados, da essência e do ser, o que conduz, na terceira seção, a colocar sua identidade graças à categoria processual de manifestação ou

revelação (*Offenbarung*), instaurada por ela mesma, da essência e do ser – entendida como existência dessa – que Hegel nomeia o conceito. O contexto da lógica da essência é ultrapassar o risco de dualismo promovido pelas metafísicas do entendimento, tal como o dualismo entre coisa em si e fenômeno, sem recair em um monismo igualmente abstrato, de tipo materialista ou espiritualista (*Principes de la Philosophie du Droit*, p. 348, nota 3).

Com base nesse aspecto fundamental da vida social, na continuidade da apresentação da sociedade civil a ênfase passa do sentido negativo da “perda” da eticidade, o qual envolve a delimitação da sociedade civil como um “estado exterior”, ainda não interior, incompleto, para o sentido positivo da enunciação dos dois “princípios” da sociedade civil, o da particularidade da pessoa concreta e o da universalidade instrumental. Esse é o eixo em torno do qual tematizam-se o sistema das carências, a administração do direito, a polícia (ou administração pública, *Polizei*) e a corporação, momentos reintegradores do conceito da sociedade civil-burguesa enquanto “sistema da eticidade perdido nos seus extremos”, na formulação do § 184 da *Filosofia do Direito*. O inicial déficit ético da sociedade civil-burguesa, residente nos diferentes níveis de tensão entre particularidade e universalidade, é paulatinamente recomposto por suas sucessivas instâncias mediadoras até a passagem à universalidade em si e para si do Estado.

Com isso, no desenvolvimento da teoria da eticidade, a integração do indivíduo na substancialidade do Estado não se faz ao modo de uma relação familiar, mas carrega as determinações da sociedade, em sua dialética própria entre singularidade, particularidade e universalidade. Desta maneira, a universalidade em si e para si do Estado, o bem-comum, não se faz em contraposição ao bem particular, nem a ele se reduz, mas com ele se comunica em uma relação de mútua constituição. Por isso a *Filosofia do Direito* postula que a esfera pública do Estado é por um lado uma necessidade exterior e poder superior às esferas

privadas da família e da sociedade civil-burguesa, mas, por outro lado, também o seu fim imanente. (§ 261).

Concluindo, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel não deve ser considerada um texto menor do *corpus* hegeliano. Ela oferece um rico manancial para a compreensão da envergadura do sistema hegeliano, fornecendo conteúdos importantes tanto para o entendimento das partes do sistema em suas articulações internas, quanto para a apreensão de seus contornos gerais. Em relação à teoria da eticidade, uma leitura comparativa entre as suas três edições detecta alterações significativas, não tanto em relação à definição de eticidade, bastante precisa para Hegel já em 1817, mas quanto às determinações da sociedade civil-burguesa em sua auto diferenciação, o que impacta diretamente no componente social presente na gênese conceitual do Estado ético, onde esse último não exige do indivíduo uma simples adesão a uma substancialidade imediata, mas requer um bem-comum advindo de uma incorporação reflexiva feita a partir dos bens particulares. Por último, esse processo da perda e da recuperação da eticidade pela sociedade civil-burguesa supõe para seu devido acompanhamento as categorias e a gramática da lógica da essência, o que implica uma conexão entre lógica e efetividade própria de um sistema fundamentalmente enciclopédico.

Referências Bibliográficas.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1830)*. Vol. III – *A Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses/José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

-----, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. - Philosophie de l'Ésprit*. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1988.

- . *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes*, mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 (Werke in zwanzig Bänden, 10) auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.
- . *Sämtliche Werke, Jubiläums-Ausgabe in zwanzig Bänden*. Auf Grund des von Ludwig Boumann, Friedrich Förster, Eduard Gans, Karl Hegel, Leopold von Henning, Heinrich Gustav Hotho, Philipp Marheineke, Karl Ludwig Michelet, Karl Rosenkranz und Johannes Schulze, besorgten Originaldruckes im Faksimileverfahren neu herausgegeben von Hermann Glockner. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1965.
- . *Hegel Briefe*. Hegel Sämtliche Werke, neue kritische Ausgabe, begründet von Georg Lasson, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Bd. XXVII - XXX. Hamburg: Felix Meiner, 1952.
- . *Hegel Correspondance*. Traduit de l'allemand par Jean Carrère, 3 vol. Paris: Gallimard, 1962.
- . *Propédeutique philosophique* [1808]. Traduit et présenté par Maurice de Gandillac. Paris: Les Editions du Minuit, 1997.
- . *Principes de la Philosophie du Droit*. Édition critique établie par Jean-François Kervégan. Paris: PUF, 3^a edição 2013.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne, 1968, nouvelle édition, 1985.
- MARMASSE, Gilles. *Force et Fragilité des Normes, Principes de la Philosophie du Droit de Hegel*. Paris: PUF, 2011.

**Hegel e a formação em ciclos,
entre o lógico e o historial**
***A enciclopédia filosófica moderna
e a sua contração pós-moderna***

Manuel Moreira da Silva¹

I. Considerações preliminares

Este trabalho investiga o tratamento dispensado por Hegel à homologia do lógico e do historial na *Enciclopédia*, nos limites de uma filosofia da identidade da identidade e da não-identidade². Assim, de modo mais preciso, em confronto com o fundador da filosofia puramente especulativa, repropõe a *Ideia da filosofia* como saber enciclopédico; em rigor, no quadro teórico-prático das exigências atuais do pensamento, a ideia de uma enciclopédia das ciências filosóficas como enciclopédia metafísica pós-moderna. Em

¹ Professor Doutor, Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná – UNIOESTE; immanuelmoreyra@gmail.com

² Essa a expressão definidora da filosofia hegeliana e que, como tal, perfaz toda a envergadura histórica do desenvolvimento desta filosofia; portanto, desde o *Escrito da Diferença*, de 1801, até a segunda edição da *Doutrina do Ser*, publicada postumamente em 1832, mas revisada de modo conclusivo em fins de 1831, às vésperas do desaparecimento de seu autor. A citação das obras de Hegel no presente trabalho será feita preferencialmente, sempre que possível, segundo a *Werke in zwanzig Bänden*, editada por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Suhrkamp, 1971, mediante a sigla HW, seguida do volume e da indicação do texto citado, assim como do respectivo tomo ou parte, parágrafos (quando houver) e páginas. Veja-se, no caso presente, HW 2, Differenz, p. 96; HW 5, WdL, I, p. 74.

vista disso, o trabalho se impõe como eixo central de sua investigação a homologia do lógico e do historial em sentido próprio, respectivamente, do conceber e do ser como o princípio ou o *Início* mesmo em sua expansão e contração dentro de si.

É sabido que a *Enciclopédia*, enquanto realização da concepção hegeliana de uma certa *formação em ciclos*, privilegiou o conceber em detrimento do ser, assim como a expansão do princípio (limitada ao *progresso* deste) em prejuízo de sua contração, entendida como *fim* ou simples retorno do espírito (ou do princípio autoconcebido como Inteligência) dentro de si. No primeiro caso, relegara o ser (*Seyn*) à mera contingência necessária para a efetivação e, portanto, como o que tem de ser negado ou submergido para a elevação do conceito; no segundo, reduzira a expansão ao progresso da Inteligência e a contração ao retorno da Inteligência dentro de si mesma, entendida a um tempo como conceito e como ideia. A principal consequência desse procedimento é a dissolução dos ciclos formativos neles mesmos ou sua excessiva formalização, algo que o próprio Hegel criticara quando da elaboração de sua *Fenomenologia do Espírito*.

Partindo da imagem própria de uma enciclopédia – como *en kyklos paideia* –, o trabalho verifica, em linhas gerais, a formação em ciclos da metafísica até aqui, bem como os ciclos do pensar, nos quais aqueles se incluem. Não pensa os ciclos ou as ciências particulares que, no interior da metafísica, se formam e se deformam, mas antes, a título preliminar, os ciclos em que a filosofia em seu conjunto – ou antes, a Ideia da filosofia – se conforma; assim como, a título liminar, os ciclos do pensar, seus inícios e ocasos propriamente ditos, e nestes os da metafísica. A título pós-liminar, pensa os ciclos do pensar puro – como determinantes dos ciclos anteriores – enquanto determinações do Início e o próprio Início ou princípio em sua expansão e contração.

II. II. A homologia do lógico e do historial e a ideia de uma enciclopédia metafísica

É mérito de Hegel ter sido o primeiro a formular a homologia do lógico e do historial. Esta foi expressa pela primeira vez na formulação segundo a qual “o mesmo desenvolvimento do pensar, que é exposto na história da filosofia, expõe-se na própria filosofia, mas liberto da exterioridade historial – *puramente no elemento do pensar*”³. Contudo, em razão desse último aspecto e, assim, de conceber o historial como elemento contingente, portanto externamente exterior, Hegel não tematizou a referida homologia enquanto tal; ao invés, terminou por reduzi-la à identidade da identidade e da não-identidade. Neste sentido, sua *Enciclopédia*, como realização literária da autoexposição da Ideia da filosofia, ou antes, da ideia pura, não é uma realização perfeita; porque deixa de lado precisamente o ser, enquanto ser sem-reflexão e ser sem-qualidade, ela não pode ser concebida, em rigor, como uma enciclopédia metafísica. Enquanto enciclopédia metafísica, ela se limita a uma enciclopédia metafísica do conceito ou do espírito; não avança, nem retrocede, pois, a uma enciclopédia metafísica do ser.

Hegel se sente dispensado dessa tarefa pelo fato de partir da identidade do conceito em si e do ser em geral ou da identificação da qualidade, como determinidade imediata, e do ser tomado como o imediato indeterminado⁴. Não obstante, ele só pode fazer isso enquanto pressupõe a cisão de ideia e ser, ou de conceito e ser, iniciada por Avicena e Duns Scotus, bem como aprofundada por Francisco Suárez e René Descartes; quando o ser mesmo (sem-reflexão e sem-qualidade) ou, em suas origens aristotélicas, o ente enquanto ente, é então interpretado como ser em geral ou como transcendental e, assim, aplicável a todos os entes – no caso, Deus

³ HW 8, E., 1830, § 14, p. 59.

⁴ HW 8, E., 1830, § 84, p. 181; § 86, p. 182-183; HW 5, WdL I, p. 82.

e as criaturas –, assumindo, pois, o caráter de um universal abstrato. Este que Hegel considera encontrado já pronto pelo indivíduo moderno⁵, ou antes, pela consciência moderna quando de sua entrada em cena; caso em que o filósofo de Jena reconhece como tarefa da filosofia a espiritualização e a efetivação desse universal. Embora Hegel assuma aqui uma atitude correta em relação ao problema que a filosofia se colocava em sua época, o programa de uma espiritualização e de uma efetivação do universal abstrato contribuiu para manter o esquecimento do que ora designamos *o abrangente* (conforme Aristóteles, *to katholou*) e, antes disso, a sobreposição do universal abstrato em relação ao mesmo, concebido, segundo Philip Merlan, como “o que, enquanto concreto, é comum a todos os casos particulares”⁶. Ora, depois da época da metafísica do conceito – nesta incluso o universal abstrato, bem como o universal concreto ou o conceito especulativo –, uma nova metafísica parece emergir; tal metafísica, justamente por isso, não pode limitar-se ao ser ou ao conceber, nem proceder conforme as vias física e categorial⁷, precisamente, o que se poderia chamar via substancial. Uma metafísica que, enfim, também não pode mais proceder mediante intuições ou abstrações – representações ou conceitos universais, abstratos –, mas tão somente sob a forma de um pensar em imagens e, mais propriamente, de um pensar no Abrangente e do Abrangente⁸. Infelizmente, devido ao escopo do presente trabalho, não é possível aqui detalhar em que consiste o Abrangente e, por conseguinte, uma metafísica do Abrangente; não obstante, uma introdução consistente à mesma pode ser assumida sob a forma de uma

⁵ Ver, HW 3, PhG, p. 36-37.

⁶ P. MERLAN, **From Platonism to Neoplatonism**, 3. edition, rev, Hague: Martinus Nijhof, 1975, p. 173.

⁷ Sobre este ponto, veja-se, F. WOLFF, Dois Destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. In **Analytica**, v. 1, n. 3 (1996): 179-225.

⁸ Ver, a respeito, M. M. DA SILVA, O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In M. M. DA SILVA (Org.). **Ser e pensar, inícios**. São Paulo: Todas as Musas, 2016, p. 221-254.

enciclopédia metafísica, ou antes, sob a forma de uma ideia desta enquanto fundada na homologia do lógico e do historial, ou do conceber e do ser. Porque ideia, não se sai aqui do âmbito da ciência; porque tal ideia é fundada na homologia em questão, ela tem por elementos constituintes ou estruturantes o ser e o conceber, isto é, o próprio Abrangente. Logo, não está sob as mesmas condições que a metafísica do ser e a metafísica do conceito assim tradicionalmente concebidas.

A ideia de uma enciclopédia metafísica é um dos casos particulares em que o Abrangente se dá em sua completude. Fundada na homologia do lógico (ou do conceber) e do historial (ou do ser), essa ideia assume, pois, como planos ou ciclos fundamentais de seu desenvolvimento, o fenomenológico (o historial) e o especulativo puro (o lógico), respectivamente, como *início, constituição e acabamento* da metafísica enquanto ciência e como *início, permanência e consumação* do próprio pensar enquanto tal. Neste caso, do pensar enquanto pensar em cada época histórica determinada, mas não como pensar subjetivo ou objetivo, portanto subordinado a ela, e sim no sentido em que é ele mesmo quem plasma e conforma sua época nos limites de tal ou tal *forma de pensar (Denkform)* e no quadro teórico e prático de certas *estruturas de pensamento (Gedankenstrukturen)*⁹. Desse modo, no segundo ciclo ora delineado, as formas de pensar e as estruturas de pensamento que, em cada caso, na devida ordem, delimitam e enquadram a respectiva época do pensar, delimitam e enquadram igualmente as epistemes, os paradigmas, os modelos e os tipos de ciência – nesta inclusa a filosofia – que em tais épocas se conformam¹⁰. Isso significa que o segundo ciclo da enciclopédia

⁹ O termo 'estrutura de pensamento' é utilizado aqui em seu sentido técnico, tal como introduzido em filosofia por André de Muralt em **La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas ockmistas y gregorianos**. Marcial Pons, [1993] 2008, passim, ver especialmente, p. 49-55. Veja-se, a respeito, F. L. FLORIDO, Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía. In **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. Vol. 17 (2000): 195-216.

¹⁰ Esses termos referem-se, aqui, a uma tentativa de sistematização do que o autor designa "teoria das epistemes", iniciada anos atrás no âmbito de uma investigação ainda em andamento em torno da

metafísica pervade os limites que separam as diferentes ciências na modernidade, em especial física e metafísica, bem como lógica e metafísica ou metafísica e teoria do conhecimento; com isso, transgride a separação moderna entre representação e ser ou entre ideia e ser, em suma, entre ciência ou modo de conhecer e vida ou modo de ser. Em vista disso, enfim, a homologia acima aludida funda não só a ideia de uma enciclopédia metafísica, mas, nesta, funda igualmente uma teoria das epistemes e uma teoria do viver¹¹.

Todavia, embora se mostrem uma constante na história da filosofia em geral e na história da metafísica em especial, os termos constituintes das tríades que delineiam os ciclos acima referidos – início, constituição, acabamento; início, permanência e consumação – jamais foram pensados em seu conjunto, ou em seus limites sistemáticos e em seu alcance especulativo como elementos essenciais da origem, do desenvolvimento e do fim dos diversos tipos de filosofia e das diversas disciplinas filosóficas. Isso se mostra hoje necessário pelo fato de que, se em linhas gerais – em um plano macro –, a metafísica (como ciência historicamente determinada) se desenvolve segundo epistemes, paradigmas e modelos; em seus traços mais específicos – ou em um plano micro –, ela se origina conforme certo início, se desenvolve no quadro de uma determinada permanência ou constituição e finda em certa consumação ou acabamento¹². Assim, de um lado, as primeiras noções conformam a

legitimação da metafísica na época atual. Ver, a respeito, M. M. DA SILVA, Sobre a legitimação da Metafísica enquanto Ciência rigorosa. In: SPICA, M.; BILIBIO, E. (Org.). **Filosofia: Reflexões contemporâneas**. Guarapuava: Edunicentro, 2010, p. 265-283.

¹¹ Embora essas teorias não sejam tematizadas neste trabalho, pois ultrapassam seu escopo, elas constituem o traço essencial da exigência de uma enciclopédia metafísica pós-moderna. O presente trabalho, portanto, mostrar-se-á recompensado se, ao menos, possibilitar aos interessados entrever o referido traço e, assim, a fundação a um tempo teórica e prática das mesmas; a qual, como tal, não se permite ser apenas pensada, mas também, e antes de tudo, vivida.

¹² É interessante observar, nesse aspecto, o caráter pioneiro de Heidegger, malgrado o próprio filósofo, em seu ensaio *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1956/57), in M. HEIDEGGER, **Identität und Differenz**, HGA 11, p. 51-79, que abriu caminho para pesquisas vigorosas de autores como Alain de Libera, J.-F. Courtine e Olivier Boulnois, entre outros, ainda que sob outros registros, da questão aqui enfrentada. Veja-se, a título de exemplo, O. BOULNOIS, **Métaphysiques rebelles**. *Genèse et structures d'une Science au Moyen Âge*. Paris: PUF, 2013.

tríade *início, permanência e consumação*, ao passo que, de outro lado, as segundas conformam a tríade *início, constituição e acabamento*; esta se mostra rigorosamente historial ou consoante o ser, aquela se apresenta estritamente especulativa ou segundo o conceber. Um tratamento filosófico estrito – ou sistemático – dessas tríades e de seus respectivos termos permanece, porém, algo a se realizar; de sua consideração adequada, entretanto, pode resultar uma verdadeira enciclopédia metafísica.

Uma enciclopédia metafísica assim concebida assume, pois, conforme o sentido próprio dos termos nela compreendidos, a tarefa de uma explicitação do pensamento fundamental da metafísica, bem como do estado de ação ou de inação, da efetivação e da decadência, enfim, da expansão e da contração do respectivo princípio ou início do pensar daquele pensamento nos limites de tal ou tal época, segundo a episteme, os paradigmas, os modelos e tipos de filosofia vigentes na mesma. Expansão e contração dizem respeito ao modo de operação do princípio, ou antes, do evento próprio do início do pensar na medida em que este pensa no início mesmo, no expandir-se deste, quando de seu acontecer, disseminar-se e efetivar-se, tal como no contrair-se do mesmo, quando de seu silenciar-se, dissolver-se ou decair. Isso implica um movimento circular, ou antes, um movimento cíclico do pensar, porquanto ele permanece em seu início e assim se mostra como o pensar do próprio início; caso em que o início mesmo não se apresenta como princípio causal ou hermenêutico, mas antes enquanto princípio puramente especulativo. Desse modo, em cada início, como início do pensar, entra em jogo o início do pensamento nele pensado (ou impensado) e suas estruturas constitutivas; estas se mostram em ciclos formativos tais que implicam inícios distintos da metafísica enquanto um e mesmo modo de ser e de conceber historialmente determinado. Disso se depreende que a enciclopédia metafísica aqui proposta deve compreender pelo menos os dois ciclos acima aludidos – que são ciclos formativos próprios, mas intermediários –, assim como um terceiro ciclo, que se mostre a plataforma daqueles,

e um ciclo preliminar ou preparatório. Este mais cognoscível para nós, aquele mais cognoscível por natureza ou, em suma, conforme a coisa mesma.

O ciclo preliminar ou ainda preparatório, poder-se-ia dizer, se constitui como um ciclo histórico, distinto do historial, e se configura, portanto, como ciclo factual; este ciclo, entretanto, embora pressuposto na história da filosofia, não é, nem pode ser o caso em uma enciclopédia metafísica. Por sua vez, o terceiro ciclo – perfeitamente homológico – se impõe à medida que o segundo, o ciclo do pensar, se mostra o solo ou a razão do primeiro; este, o ciclo de cada episteme em geral e o das ciências que nela se conformam em especial: por exemplo, a metafísica enquanto ciência *historialmente* determinada. O ciclo preliminar se mostra apenas como um começo, isto é, um ponto de partida *para* a enciclopédia metafísica; já o terceiro ciclo se impõe enquanto o início e o ocaso – o princípio e o fim – *da* enciclopédia metafísica mesma; isso porque esta se constitui, por definição, como uma *formação em ciclos*, que, como tais, consistem no primeiro e no segundo ciclos da metafísica. Essa a imagem própria de uma enciclopédia – ora assumida e mantida nos quadros teórico e prático de sua origem grega, portanto, como *εν κυκλος Παιδεια* (*en kyklos Paideia*) –, a qual, precisamente porque “formação em ciclos” ou, ainda, “em círculos”, não pode limitar-se a uma pura atividade teórica. Antes disso, visto que teórica, tal formação tem que se mostrar igualmente prática; mas não apenas ou pura e simplesmente poética.

III. A ideia de uma enciclopédia metafísica, seus ciclos formativos

Antes de prosseguir, porém, faz-se necessário distinguir entre começo e início; momentos cujo sentido de seus respectivos termos o presente trabalho compartilha, em especial, com Hegel e com Heidegger. Desse modo, ‘início’, aqui, à diferença de ‘começo’,

diz respeito ao início da ciência em Hegel; quer dizer, a um só tempo, ao início da lógica especulativa enquanto a verdadeira metafísica e ao início do *lógico* enquanto o pensar puramente especulativo¹³. Além disso, neste trabalho, ‘início’ também se refere à tese dos inícios do pensar – em rigor, do primeiro e do outro início – sustentada por Heidegger no quadro de sua confrontação com o pensamento metafísico tradicional, bem como à tese dos inícios da metafísica, afirmada por Honnefelder e por Aertsen, em suas respectivas proposições de um segundo início da metafísica em Duns Scotus¹⁴ e em Avicena¹⁵. Dentre aqueles autores, apenas Heidegger distingue de modo explícito entre ‘início’ e ‘começo’; sua distinção, entretanto, pode aplicar-se de modo preciso tanto a Hegel, quanto, até certo ponto, a Honnefelder e a Aertsen, os quais não contrastam os termos e, sobretudo, os momentos em questão. Por felicidade, tal distinção encontra-se igualmente traslada para a Língua portuguesa desde a publicação da edição brasileira de *Besinnung* (1938-1939), traduzida, sob o título *Meditação*, por Marco A. Casanova¹⁶. Conforme Casanova, para justificar suas

¹³ Hegel, infelizmente, já na “posição do problema”, isto é, na “introdução”, da *Doutrina do Ser* da Grande Lógica, intitulada precisamente “Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?”, utiliza o termo ‘Anfang’ no sentido de ‘Beginn’, caso em que o título em questão deveria ser traduzido por “Com o que o começo da ciência tem que ser feito?”. Porém, logo no segundo período da referida “introdução”, o filósofo começa a utilizar o termo ‘Anfang’ em sentido próprio, a ele identificando o princípio (Prinzip) de uma filosofia ou do pensar, inclusive no sentido em que, mais de um século depois, Heidegger também utilizará o termo, ainda que de modo distinto (veja-se, HW 5, WdL I, p. 65ss; especialmente, p. 70-72; HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnens*, HGA 39, p. 3-4). Todavia, concomitante ao uso de ‘Anfang’ em sentido próprio, Hegel mantém seu uso no sentido de ‘Beginn’, por exemplo quando afirma “der Anfang ist also das *reine Sein*” (WdL I, HW 5, p. 69), ainda que especifique o fato de que este é “*der abstrakte Anfang*” (HW 5, WdL I, p. 72ss).

¹⁴ Veja-se, L. HONNEFELDER, **La métaphysique comme science transcendante**. Traduit par Isabelle Mandrella. Paris: PUF, 2002, p. 1-17; L. HONNEFELDER, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert*. In: J. P. BECKMANN; L. HONNEFELDER; G. SCHRIMPF; D. WIELAND (Hrsg). **Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen**. Hamburg: Felix Meiner, 1987, 165-186.

¹⁵ Ver, J. AERTSEN, Avicenna: “The second beginning of metaphysics”. In J. AERTSEN, **Medieval Philosophy as Transcendental Thought**. *From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden; Boston: Brill, 2012, p. 75-100.

¹⁶ Ver, M. HEIDEGGER, **Meditação**, trad. Marco Antônio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2010.

respectivas versões dos termos alemães ‘*Beginn*’ e ‘*Anfang*’ por ‘começo’ e ‘início’,

[...] enquanto o *Anfang* descreve um momento inicial que permanece vigente no interior da história de seus desdobramentos e se aproxima do sentido básico do termo grego *arché* (princípio), o *Beginn* não caracteriza senão o começo de um movimento, o primeiro ponto de uma trajetória¹⁷.

Ademais, Casanova ainda observa a proximidade entre os termos ‘início’ e ‘origem’ em Português – o que, segundo ele, insere a palavra ‘início’ no campo semântico de ‘*Anfang*’ – e o fato de, tal como o termo ‘*Anfang*’ em alemão, ‘início’ ter um correlato adjetivo no termo ‘inicial’ (*anfänglich*), enquanto a palavra ‘começo’, tal como ‘*Beginn*’ em alemão, só possui um uso nominal¹⁸. No que diz respeito aos próprios momentos, Heidegger assevera:

[...]. Começo é aquilo com que [womit] algo arranca [anhebt]. Início é aquilo de que [woraus] algo se origina [entspringt]. A guerra mundial iniciou-se séculos antes na história político-espiritual do ocidente. A guerra mundial começou com escaramuças nos postos avançados. O começo é deixado imediatamente para trás, ele desaparece no curso do acontecer. O início, a origem, ao contrário, desvela-se [kommt zum Vorschein] primeiro que tudo no acontecer e é inteiro aí [no acontecer] somente no fim deste. Quem começa muitas coisas, amiúde não chega a um início. Certamente nós, humanos, nunca podemos iniciar com o início – só um deus o pode –, mas temos que começar, isto é, arrancar com algo que primeiro nos guie à origem ou a indique.¹⁹

Esse trecho se mostra aqui relevante sob diversos aspectos, a começar pela proximidade das concepções de Heidegger e de Hegel em torno do início. Uma proximidade que parece ter em Hölderlin

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Meditação*, op. cit., nota do tradutor, 2, p. 17.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Meditação*, op. cit., nota do tradutor, 2, p. 17.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymens*, HGA 39, p. 3-4.

seu elemento comum, pelo menos na medida em que o poeta exercera influxos consideráveis em ambos os filósofos, especialmente no Hegel da *Ciência da Lógica* e no Heidegger dos anos de 1930 em diante, como no caso da obra da qual a citação acima foi retirada; a saber, o curso intitulado “Os hinos de Hölderlin ‘Germania’ e ‘O Reno’”, dos anos de 1933-1934. Além dessa coincidência por assim dizer exterior, o texto de Heidegger se identifica mais profundamente com o de Hegel na medida em que, em ambos, o início se perfaz como tal unicamente no fim, bem como, para ambos, o fato de o indivíduo humano não ter acesso ao início propriamente dito, mas tão só a um começo que o guie ou aponte para aquele²⁰. Com base no trecho supracitado, pode-se dizer que o começo é meramente histórico e, por isso, a um tempo factual e mesmo instrumental, pois reside sempre em um “com que”²¹; *pari passu*, como “aquilo de que algo se origina” e que se mantém em todo o percurso do originado ou, antes, em todo o acontecer, o início se exprime, enfim, enquanto historial e enquanto especulativo. Quando, ao fim e ao termo, deixa-se assumir como o Abrangente mesmo.

Partindo, pois, da imagem própria de uma enciclopédia – aqui assumida e mantida no quadro teórico e prático de sua origem grega, pode-se verificar a formação em ciclos da metafísica até aqui. Mais precisamente, nos limites do primeiro início e do outro início do pensar, respectivamente, no caso do pensado e mesmo do impensado (ou do ainda a pensar); quando, em sua contraposição e confronto constitutivos, primeiro início e outro início do pensar não perfazem senão um único e mesmo início (o início como *Αλήθεια* ou verdade)²², do qual a metafísica se dá a

²⁰ E, 1830, HW 8, § 17, p. 62-63; WdL I, HW 5, p. 70.

²¹ Isso implica, em rigor, pelo menos a título de observação marginal, o reconhecimento de certa ambiguidade da concepção hegeliana do início; de um lado já indicada no título mesmo do capítulo zero ou sem número da Grande lógica, de outro a tese de um início a um tempo do pensar e para o pensar.

²² Ver, M. HEIDEGGER, **O acontecimento apropriativo**, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense; Alemanha: Vittorio Klostermann, 2013, p. 55s.

conhecer como a expressão a mais lúcida. Isso, enquanto pensamento da verdade do ser ou enquanto pensamento do ser mesmo; este agora interpretado a um tempo como pensamento de pensamento e como acontecimento apropriador, aquela como correção (*ορθότες*) – entendida como *εἶδος* ou *ιδέα* –, e como desvelamento. Este, o desvelamento do seer²³ ou do acontecimento apropriador que, para Heidegger, caracteriza o outro início do pensar, entendido como pensar do seer; aquele, o elemento estruturante do primeiro início, do pensar como forma ou ideia, explicitado em todo o seu alcance e rigor tão só nos *Diálogos* de Platão e na *Metafísica* de Aristóteles de um lado, bem como, de outro, na *Lógica* e na *Enciclopédia* de Hegel, obras que constituem os extremos da envergadura de tal pensar. Assim, pode-se verificar o primeiro ciclo de uma enciclopédia metafísica que, para nós, não é senão o ciclo historial.

O primeiro ciclo pode ser verificado na medida em que se apresenta como certa fenomenologia ou, ainda, como história do seer, que, enquanto seer, se fenomenaliza e então se mostra historialmente. Em vista disso, no seer – grafado com dois ‘ês’ – de Heidegger, extrapolando aqui, portanto, os limites da obra heideggeriana, assim como os limites da obra de Hegel, o presente trabalho reconhece o ser sem-reflexão e sem-qualidade do início da

²³ O termo ‘seer’ é aqui utilizado para dizer em Língua portuguesa o sentido pleno do alemão ‘Seyn’ tal como utilizado por Heidegger em alguns de seus escritos. Em vista disso, transcreve-se aqui a nota 3 de Marco Antônio Casanova (à p. 11, da edição brasileira de *Besinnung* (1938-1939): “O termo ‘seer’ remete-nos a um recurso utilizado por Heidegger a partir da década de 1930 para diferenciar a questão metafísica [tradicional] acerca do *ser* enquanto a pergunta sobre o ser do ente na totalidade do pensamento interessado em colocar pela primeira vez a verdade do próprio ser em questão. Enquanto a metafísica [tradicional] compreende o ser como o ente supremo (*óntos ón*) e como o fundamento último da realidade, o pensamento voltado para a possibilidade de um outro início da filosofia aquiesce radicalmente à possibilidade de transformar o ser em objeto de tematização e procura acompanhar o ser em seus acontecimentos históricos. Para marcar mais distintamente esta diferença, Heidegger cria uma distinção pautada no modo arcaico de escrita do verbo ser em alemão (Seyn), um modo de escrita que ainda era usual em autores como Fichte, Schelling e Hegel. Surgem, assim, os termos ‘Sein’ e ‘Seyn’. Nós traduzimos estes termos respectivamente por ‘ser’ e ‘seer’ em função do fato de a grafia arcaica de ser em português ser feita com duas letras ‘e’. Quanto a este fato, cf. MAGNE, A. *A demanda do Santo Graal*. Rio de Janeiro: Imprensa nacional, 1944, p. 37-39 entre outras [N.T.]”.

Lógica hegeliana²⁴; precisamente aquele ser ao qual a ideia e o conceito se opõem, quando Hegel atualiza a cisão ou a separação de representação e ser iniciada por Avicena e Duns Scotus²⁵. No filósofo de Berlim, conforme se mostrou anteriormente, tal cisão, mais propriamente a oposição na qual ela se conforma, de um lado, reduz o ser sem-reflexão e sem-qualidade a um simples ser em geral, assumido e mantido como o conceito em si; assim como, de outro lado, o recusa devido à indigência fenomênica e à aparência contingente nas quais, bem compreendido, o mesmo se encerra. Para além e aquém da referida oposição, o primeiro ciclo consiste em um pensar *no* início ou no *ser*, no *conceber* e no *haver*, em seus mais diversos níveis de compreensão, nos quadros teórico e prático de uma determinação estrita do início, da constituição e do acabamento da metafísica nos limites da episteme, bem como dos paradigmas e modelos desta, nos quais a metafísica então se inicia, se constitui e se acaba. Situação em que a referida compreensão se impõe, de modo respectivo: (1) na identidade e na diferença de seer (*Sein*) e ente (*Dasein*), mas também na homologia de ambos, no ser (*Sein*); (2) nos entrelaçamentos das formas de pensar (*Denkformen*) – originárias ou derivadas – e das estruturas de pensamento (*Gedankestrukturen*) em que as primeiras se determinam; (3) nos estados de coisa (*Tatsachen*) e nos estados de ação (*Tathandlungen*) que os promovem e realizam. Disso se depreende (a) a natureza ôntico-epistêmica do pensar em questão, (b) suas estruturas ontológicas e seu escopo metafísico-normativo e, enfim, (c) seu caráter operatório.

Para além ou aquém do primeiro ciclo, para nós (ou mais cognoscível para nós, como diria Aristóteles), portanto, para além e

²⁴ Para uma primeira discussão acerca desse ponto, veja-se M. M. DA SILVA, Sobre a insuficiência da noção hegeliana do Ser e suas consequências na determinação do Conceito puro enquanto a verdade do Ser e da Essência. In M. CARVALHO; V. FIGUEIREDO. (Org.). **Filosofia alemã de Kant a Hegel**. 1ed.São Paulo: ANPOF, 2013, v. XV3, p. 411-429.

²⁵ Ver, O. BOULNOIS, **Être et representation**. Paris: PUF, 1999, passim.

aquém da historiografia, logo do histórico e do historial, pode-se verificar igualmente o segundo ciclo, em si e para si – ou mais cognoscível por natureza, para usar outra expressão aristotélica –, de uma enciclopédia metafísica rigorosamente concebida. Esse o ciclo propriamente *especulativo puro*, no qual, ao invés da tríade fenomenológica ou historial acima aludida, ter-se-ia a tríade *especulativa pura* ou puramente *lógica* (porque referida ao *logos*) de início, permanência e, enfim, consumação, mas agora, do pensar *do* início mesmo; logo, aquém e além de todo princípio causal ou hermenêutico, assim como de toda inteligência e de todo inteligível singularmente determinados. Isso, no âmbito de uma dada episteme, bem como no de seus paradigmas e modelos; não no sentido de estar fundado neles e sim no de fundá-los, conformando, pois, o conjunto da enciclopédia metafísica no cumprimento das tarefas que tal enciclopédia se propõe. Neste sentido, impõe-se distinguir os termos (posteriores ao início) constituintes da primeira e da segunda tríade; isto é, nos limites do primeiro e do segundo ciclo, a saber: ‘constituição’ e ‘permanência’, de um lado, e, de outro, ‘acabamento’ e ‘consumação’. Essa distinção se mostra necessária, por exemplo, no caso da determinação de qual metafísica historicamente determinada se compreende como onto-teo-logia, assim como no caso da determinação do sentido em que tal ou tal pensamento se mostra como acabamento ou consumação da metafísica em uma época determinada. Neste caso, um problema a ser resolvido seria o do sentido em que o pensamento de Hegel e o de Nietzsche em geral, e para Heidegger em especial, se apresentam como o acabamento ou a consumação da metafísica na modernidade; naquele, o problema seria o de como caracterizar e o de como distinguir metafísicas teológicas e onto-teo-lógicas intra- ou extraepocais²⁶.

²⁶ Há que se reconhecer, ainda em Boulnois uma primeira tentativa a esse respeito. Veja-se O. BOULNOIS, Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique. In *Le Philosophoire*, n° 9bis, (2006): 27-55.

Considerem-se primeiramente os termos ‘constituição’ e ‘permanência’, cada qual consistindo na segunda determinação de sua respectiva tríade em seu respectivo ciclo. Enquanto o primeiro termo, por definição, indica o processo pelo qual os princípios, enquanto exercem a função de elemento constitutivo de algo, entram neste algo e o constituem como tal, o segundo indica a permanência no próprio princípio e o desenvolvimento interno desse princípio, assim como, junto com ele, daquilo que nele permanece. No primeiro caso tem-se a exemplificação aristotélica do princípio enquanto imanente ou interno, portanto como elemento (no caso a forma, a privação e a matéria), e enquanto transcendente ou externo (a causa eficiente)²⁷; em vista disso, quando se discute, por exemplo, o problema de uma constituição onto-teo-lógica da metafísica (como em Heidegger), faz-se necessário pensar essa ‘constituição’ como que processada mediante princípios imanentes ou elementos constitutivos precisamente determinados como tais. Tal constituição só poderá ser o caso na medida em que ela própria constituir-se mediante um início específico – que possua assim a função de princípio imanente ou de elemento constitutivo – e tiver um acabamento também ele específico. Um acabamento cuja especificidade tem que consistir justamente na perfeição ou na completude da constituição preconizada pelo princípio ou pelos elementos constitutivos da coisa por eles assim constituída; quando se tem a completa realização do próprio princípio e, enfim, seu retorno, conversão ou contração dentro de si. No segundo caso – o do termo ‘permanência’ – está em jogo aquilo que Proclus considera como a *Moné*, a *Manência*, no sentido de que o princípio permanece dentro de si e, portanto, não se reporta a nada que não a si mesmo, nem aparece ou se põe fora de si; mas antes, para além e aquém de

²⁷ Ver, ARISTOTÉLES, *Metafísica*, 1070 b 22-26ss.

Proclus²⁸, como o verdadeiro início, desenvolve-se dentro de si conforme suas respectivas atividades de expansão e de contração. Neste caso, tal como se afirmou anteriormente, o *princípio* (*arché*, *Prinzip*) não exerce função causal alguma, nem qualquer função hermenêutica; antes, permanece puramente especulativo dentro de si como *início* (*arché*, *Anfang*), sem nenhuma relação com a causa (*aitia*, *Ursache*) do que quer que seja – ou venha a ser – aí enquanto resultado de causação ou doação de sentido. Por isso, ao contrário da constituição na tríade referente ao ciclo historial – à qual Proclus, Hegel e Heidegger terminam por sucumbir –, a permanência, por sua vez na tríade referente ao ciclo especulativo puro, só é o caso enquanto permanência no início e do início dentro de si mesmo; razão pela qual, enquanto permanece assim, permite ao início desvelar-se (*sich enthüllen*) no acontecer, portanto, no ser, bem como, ao mesmo tempo, revelar-se (*sich offenbaren*) na ideia, logo no conceber. Por conseguinte, ao expandir-se neste e contrair-se naquele, não é senão o próprio início que se consuma; porquanto permanece a um tempo dentro de si, tal como no ser e no conceber.

Se, enquanto termos médios, constituição e permanência mantêm relações distintas com seus respectivos extremos – a primeira como uma forma de *mediação* (mais bem, de transição) entre início e acabamento, a segunda, ao invés, enquanto *imediação* de início e consumação –, ambas procedem em planos completamente distintos. Nomeadamente, os planos já mencionados e designados como historial e especulativo puro: este o plano em que o início se expande e se permite assim ir-além de épocas históricas determinadas, mantendo-se, porém, na duração contínua do acontecer historial; aquele, precisamente porque um acontecer, se mostra distintamente em cada época histórica, por isso, ao contrário de uma expansão, procede ao inverso, no quadro

²⁸ Essa questão foi tratada preliminarmente em M. M. DA SILVA. **O que é filosofia da manência?** *Prolegômenos a uma metafísica pós-moderna*. Guarapuava: Projeto Katholou, 2017. [PREPRINT, PDF].

teorético-prático de uma contração. Em vista disso, a constituição que em cada caso está em causa – para não se contrair antes do tempo que é o seu e então malograr-se – necessita progredir sob a forma de um *passo adiante* (*Fortschritt*), quando termina por se contradizer na medida em que o elemento historial exige sua contração, cuja forma é a de um passo atrás (*Schritt zurück*)²⁹. Neste sentido, a constituição só se realiza de modo exterior, na contingência, mas com isso afirma precisamente a contingência enquanto estrutura formal (ou necessária) do acontecer e, assim, nega o que neste se insinua; daí, como forma arcaica do passo atrás, a conversão dos seres *autoconstituídos* ao princípio que reconhecem como o seu³⁰. Isso confirma o sentido de ‘acabamento’, tal como, por exemplo, aparece no Houaiss, a saber, como uma operação que completa ou aperfeiçoa algo, e que, para isso, pressupõe igualmente a incompletude, a imperfeição ou a contingência desse algo. Em contraste, ‘consumação’, por sua vez, consiste no ato de levar algo a seu termo, de chegar ao término, logo, na consecução de algo em sua plenitude, assim como conclusão pela destruição, pelo aniquilamento, ultimação de uma tarefa, uma empreitada.

A enciclopédia metafísica ora delineada consiste no desenvolvimento *manente* – ou especulativo puro – e sistemático do *ser*, do *conceber* e do *haver* tal como estes se mostram, de um lado, no *elemento puro do pensar*, no *conceber*, e, de outro, no quadro de seu *fenômeno puro, originário*, portanto no âmbito de seu *acontecer historial*, isto é, no *ser*. Em ambas as tríades, o termo essencial – logo, norteador – é justamente o ‘início’; este, ao se mostrar no quadro teórico de uma constituição determinada, na primeira tríade, se põe necessariamente no plano historial e fenomenológico, logo, em sua contração, exigindo compreender enfim sua própria

²⁹ Ver, M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, HGA 11, p. 58ss.

³⁰ Veja-se, PROCLUS. *The Elements of Theology*. A revised text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Second edition. Oxford: clarendon Press, 2004, PP 40-51, p. 43-51.

expansão. No desenvolvimento acima designado *manente*, porém, não se está no historial ou na contração do princípio, nem no logos ou em sua expansão, mas antes na homologia destes, no início mesmo ou no Abrangente; assim, uma terceira tríade propriamente metafísica se impõe como tal, essa não é uma tríade de início, constituição e acabamento ou uma tríade de início, permanência e consumação, e sim a tríade mesma de ser, conceber e haver. Uma tríade que, como o próprio Abrangente, se impõe além e aquém de toda expansão e de toda contração.

IV. Considerações finais

A *Enciclopédia* de Hegel consiste numa realização literária da Ideia da filosofia segundo o conceito, desenvolve-se, portanto, na forma de uma metafísica do conceito. Permanece, por conseguinte, na cisão de ser e ideia, aberta na história da filosofia por Avicena e mais especificamente por duns Scotus. Em vista disso, no plano prático, substitui o prático propriamente dito pelo poiético.

Desse modo, a *Enciclopédia* hegeliana se mostra incapaz de cumprir o intento de uma realização da Ideia da filosofia que não se limite ao verbal ou ao literário. Isso porque, centrada no poiético ou no produtivo, pensou apenas os modos de produção do espírito, portanto o seu fazer, e não também seus modos de ação, logo seu agir. Sua concepção de um retorno do espírito dentro de si mesmo limitou-se, portanto, apenas à autoconcepção *teórica* deste enquanto ideia, à qual, a um tempo subjetiva e objetiva, dever-se-ia seguir sua autoconcepção *poiética*, assumida como realização, efetivação ou objetivação (produtiva) do conceito. Não se trata, pois, em momento algum, de uma autoconcepção *prática*, em sentido próprio, do espírito; seja este finito ou infinito, subjetivo, intersubjetivo, objetivo ou absoluto.

Ao contrário, segundo as exigências atuais do pensamento, a ideia de uma enciclopédia das ciências filosóficas como enciclopédia metafísica pós-moderna, se dá precisamente a tarefa

daquela autoconcepção prática. Essa não é ou não pode mais ser pensada conforme o poiético – a autoprodução moderna do sujeito –, mas, antes disso, tem que ser pensada mediante a contração deste dentro de si, enquanto informada pelo seu outro, que, assumido ou repellido, funda o âmbito próprio de uma relação de alteridade. Essa a alteridade de ser e de conceber, na qual se conformam os ciclos formativos da metafísica em seu elemento especificamente normativo; logo, ético.

Referências

- AERTSEN, J. Avicenna: “The second beginning of metaphysics”. In AERTSEN, J. **Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez.** Leiden; Boston: Brill, 2012.
- ARISTOTELES. **Metafísica.** Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução brasileira de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001. (3 vols.).
- BOULNOIS, O. **Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d’une Science au Moyen Âge.** Paris: PUF, 2013.
- BOULNOIS, O. Heidegger, l’ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique. In **Le Philosophoire**, n° 9bis, (2006): 27-55.
- BOULNOIS, O. **Être et representation.** Paris: PUF, 1999.
- HEGEL, G. W. F. **Werke.** Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- M. HEIDEGGER, **O acontecimento apropriativo**, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense; Alemanha: Vittorio Klostermann, 2013.
- HEIDEGGER, M. **Meditação**, trad. Marco Antônio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2010.
- HEIDEGGER, M. **Identität und Differenz**, HGA, 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

M. HEIDEGGER, **Hölderlins Hymnen**, HGA 39, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

HONNEFELDER, L. **La métaphysique comme science transcendante**. Traduit par Isabelle Mandrella. Paris : PUF, 2002.

HONNEFELDER, L. Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert. In: BECKMANN, J. P.; HONNEFELDER, L.; SCHRIMPF, G.; WIELAND, G. (Hrsg). **Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen**. Hamburg: Felix Meiner, 1987, 165-186.

MERLAN, P. **From Platonism to Neoplatonism**. Third edition, revised. Hague: Martinus Nijhof, 1975.

PROCLUS. **The Elements of Theology**. A reised text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Second edition. Oxford: clarendon Press, 2004.

SILVA, M. M. da. **O que é filosofia da manênci**a? *Prolegômenos a uma metafísica pós-moderna*. Guarapuava: Projeto Katholou, agosto de 2017. [PREPRINT, PDF].

SILVA, M. M. da. O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In SILVA, M. M. da. (Org.). **Ser e pensar, inícios**. São Paulo: Todas as Musas, 2016, p. 221-254.

SILVA, M. M. da. Sobre a insuficiência da noção hegeliana do Ser e suas conseqüências na determinação do Conceito puro enquanto a verdade do Ser e da Essência. In CARVALHO, M.; FIGUEIREDO, V. (Org.). **Filosofia alemã de Kant a Hegel**. 1ed.São Paulo: ANPOF, 2013, v. XV3, p. 411-429.

SILVA, M. M. da. Sobre a legitimação da Metafísica enquanto Ciência rigorosa. In SPICA, M.; BILIBIO, E. (Org.). **Filosofia: Reflexões contemporâneas**. Guarapuava: Edunicentro, 2010, p. 265-283.

WOLFF, F. Dois Destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. In **Analytica**, v. 1, n. 3 (1996): 179-225.

A Moral da Pobreza é a Política ou Por que Hegel não apresenta Soluções para a Pobreza no Estado?

Pedro Geraldo Aparecido Novelli¹

Introdução

Todos nós já sabemos que na terceira seção das Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, mais especificamente na seção dedicada à eticidade, ou seja, na suprassunção das relações subjetivas e objetivas nas instituições, instituições estas como a família, a sociedade civil burguesa e o Estado, Hegel se detém sobre a pobreza. O que todos nós também já sabemos é que a pobreza é considerada por Hegel no momento da sociedade civil burguesa, ou seja, na suprassunção do momento da família e também da mesma sociedade civil burguesa enquanto momento suprassumido pelo Estado. O que todos nós também sabemos é que a pobreza não é detidamente tratada nem no momento da família assim como também nem no momento do Estado. O tratamento dado por Hegel à pobreza não é um tratamento indeterminado ou sem qualificação alguma. Hegel trata a pobreza como um problema, ou seja, como um entrave que a sociedade civil burguesa tem diante de si e que ela parece ter que fazer algo a respeito. Digo parece

¹ Universidade Estadual Paulista – UNESP; penovelli@gmail.com

porque não é muito claro nem muito certo que a mesma sociedade civil burguesa queira, deva nem até consiga fazer algo a respeito. Contudo, por que a pobreza se constitui num problema? Conforme o próprio Hegel aponta a sociedade civil burguesa não consegue cumprir o que cria como perspectiva e até a promessa para todos os seus membros, isto é, a satisfação plena de suas necessidades. Segundo Hegel isso seria possível na medida em que a sociedade civil burguesa se apresenta como a construção da riqueza tanto pelo acúmulo quanto pelo desfrute de bens. No entanto, o mesmo Hegel adverte que a riqueza da sociedade civil burguesa não é suficientemente grande para atender a necessidade de todos. Como a sociedade civil burguesa se constitui no reinado do interesse e este é o que há de comum entre todos os seus membros não há como garantir nem ter como contrapartida que o interesse seja o comum, mas, sim, sempre se terá, predominantemente, sob o preço da sociedade civil burguesa deixar de ser o que é, o interesse como o que há de comum entre os indivíduos. Portanto, uma riqueza insuficiente implica numa satisfação insuficiente. A satisfação que não pode ser alcançada para todos implica na insatisfação que necessariamente poderá alcançar muitos. Mas, o fato de que Hegel tome a pobreza como um problema não significa que ele veja a pobreza como um problema somente para a sociedade civil burguesa. A pobreza é, para Hegel, um problema que não se restringe ao momento da sociedade civil burguesa, mas que atinge também e, conseqüentemente, tanto o momento que teria sido suprassumido pela sociedade civil burguesa a família quanto o momento que a suprassume, isto é, o Estado. Dessa forma o que seria um problema aparentemente isolado e ou particular da sociedade civil burguesa passa a ser um problema universalizado, pois a pobreza que atinge membros da sociedade civil burguesa atinge também seus membros que se caracterizam por laços familiares e de cidadania. Por isso, o tratamento hegeliano dado à pobreza no momento da sociedade civil burguesa é também sua consideração para o empobrecimento ao qual tanto

a família quanto o Estado passam a ser submetidos. Assim, o problema de um se torna o problema de todos ao contrário do que se pretende afirmar quando se diz que “Não temos nada a ver com isso” porque ou “isso” é um problema íntimo da família ou é um problema do Estado. Se, é bem verdade que o Estado não deve invadir a intimidade da família nem se fazer por demais presente nos assuntos da sociedade civil burguesa, então poderia isso significar que tanto a família quanto a sociedade civil burguesa querem e são capazes de resolverem suas dificuldades? Além disso será que as resoluções estabelecidas por elas são aceitáveis? A aceitação desde o ponto de vista de cada uma dela é suficiente?

Soluções para a pobreza?

As soluções que nos interessam aqui são as soluções para o problema da pobreza que a sociedade civil burguesa apresentou conforme Hegel indica teriam sido tentadas até seu próprio tempo. Aliás, uma questão não menos pertinente seria saber se as soluções para o problema da pobreza seriam as soluções dadas pelo próprio Hegel ou seriam as soluções que ele teria apreendido como aquelas que foram dadas pela própria sociedade civil burguesa. Para meu desconforto e agora, talvez, também de todos vocês, esta não é a questão sobre a qual gostaria de me concentrar.

O interesse pelas soluções se restringe aqui por enquanto somente no que diz respeito à identificação das mesmas visto que as mesmas são conhecidas por todos nós. Segundo Hegel as soluções teriam sido as seguintes: recurso à mendicância, colonização de um país por outro de modo a expandir sua zona de comércio, aumento da produção com conseqüente aumento de consumo, direito na necessidade extrema, intervenção dos órgãos de vigilância civil e ingresso nas corporações. Cada uma dessas soluções possuem limitações o que as caracteriza como soluções imediatas e circunstanciais não conseguindo ir além de situações bastantes pontuais e remediadoras. Nenhuma dessas soluções é

mencionada nem no momento da família nem no momento do Estado. Todas elas permanecem encerradas nos limites da sociedade civil burguesa. As mesmas soluções não se constituem em momento algum num ultrapassar a própria sociedade civil burguesa, pois o objetivo de cada de suas soluções é a reintegração em seus limites. As soluções não remetem nem ao retorno à família nem ao avançar até o Estado a não ser na medida e que a sociedade civil burguesa se desincompatibiliza com a pobreza afirmando-a como resultado da ausência da estrutura familiar que, por sua vez, não proporcionou as bases adequadas para a vida social e, também, passa ao Estado a responsabilidade pela falta de preparo técnico-educacional. Desse modo a sociedade civil burguesa vê a pobreza tanto na ausência da família quanto na falta de alcance do Estado que não chega nem às comunidades nem aos indivíduos em sua necessária formação cidadã. Na medida em que a sociedade civil burguesa assume sua responsabilidade ela se coloca para além dela mesma assim como também se volta sobre si e passa a exigir de si o estabelecimento do Estado que lhe é exterior, pois suas relações precisam ser dirigidas de modo a evitar a dominação do monopólio de um interesse sobre os demais. É claro que não se trata de ultrapassar a determinação do interesse, mas, pelo contrário, garantir que a mesma determinação possa ser exercida universalmente ou da coexistência de interesses múltiplos comumente. A sociedade civil burguesa quer, como não poderia deixar de ser, para si e não para um outro de si. Por isso, ela se põe como centro aglutinador que se relaciona com tudo como o que teria somente razão de ser na medida em que sua preservação e confirmação sejam garantidas. Isso tem se traduzido ao longo da história assim como esteve presente no desenvolvimento do pensamento filosófico através da submissão do político ao social, ou seja, pela caracterização da função do político de garantir o social. Por essa perspectiva o político não tem seu sentido e sustentação senão no social. Uma das novidades hegelianas é precisamente a inversão da determinação do político pelo social.

Contudo, Hegel não opera simplesmente uma inversão, pois o social não pode ser tomado como momento contingente. Hegel assume a determinação do social sobre o político, mas também faz notar a determinação recíproca exercida pelo político sobre o social. Como já foi mencionado a própria sociedade civil burguesa exige para si o Estado exterior ou o que ela tomaria como uma regulação de si para si. Mesmo que a sociedade civil burguesa queira um Estado conforme seus moldes e interesses ela se abre obrigatoriamente ao outro de si e passa a experimentar a intervenção que quer comedidamente, mas que, contraditoriamente, estabelece medidas e limites que se aplicam a tudo muito embora os mesmos limites e medidas sejam sentidos diferentemente pela diversidade que a mesma sociedade civil burguesa quer em si. O político que se estabelece por iniciativa e por interesse e, deve-se mencionar, não por iniciativa marcada pela absoluta clareza do que faz nem por interesse necessariamente ilibado, é o político que a sociedade civil burguesa pensa, quer e realiza trazendo consigo também a marca da família. Não cabe aqui tentar uma reconstrução do Estado na história, mas todos nós sabemos que este não se deu nem se dá por vias as mais claras e retas, mas sim, e na maioria das vezes, obscuras e tortuosas. Hegel tinha muita clareza sobre os fatores do Estado, isto é, o movimento da família e da sociedade civil burguesa sobre os indivíduos e destes para com e sobre aquelas, pois por mais que o Estado seja “a marcha de Deus sobre a terra” este mesmo Deus é o mesmo que vemos com nosso olhos. Nesse sentido as soluções dadas pela sociedade civil burguesa aos seus problemas e dificuldades e, no presente caso, sobre a pobreza são as soluções que cabem dentro de seu alcance social, mas, ao mesmo tempo, são soluções que exigem ir além de suas delimitações o que fica insinuado, por exemplo, na solução através da mendicância porque politicamente isso passa a ser prática protegida como no caso da Inglaterra, segundo o qual os pobres são protegidos do rei ou também coibida como perturbação da ordem social. As soluções

apresentadas por Hegel através dos órgãos de vigilância e das corporações já explicitam que atitudes mais orquestradas precisam ser levadas a cabo. Mas, os órgãos de vigilância continuam a recuperar ou pelos menos tentam recuperar os indivíduos para a prática social assim como as corporações que exigem a retidão como virtude para seus membros. Mesmo que a corporação já instaure o sentido de corpo para além da fragmentação social ela ainda atua sobre indivíduos e o problema da pobreza já não é mais de alguns, mas da estrutura social.

A pobreza na família e no Estado

Conforme já mencionado anteriormente as soluções para a pobreza não aparecem nem são consideradas na família assim como também não no Estado. Certamente se deve indagar porque a pobreza não é tratada nem numa nem noutro. No que diz respeito à família seus membros recebem a atenção necessária enquanto a família se mantém, ou seja, pelos laços do afeto e do sentimento. Quando estes desaparecem a família se dissolve na sociedade civil burguesa ou no Estado. No entanto, isto não significa que a sociedade civil burguesa e o Estado estejam despojados de afeto e sentimento, mas isto significa sim que para a sociedade civil burguesa e para o Estado nem o afeto e nem o sentimento são absolutamente necessários muito embora possam ser empregados tanto para a realização do interesse que caracteriza a sociedade civil burguesa quanto para o Estado, por exemplo, na manifestação do patriotismo. Em que pese o fato de que se deveria desenvolver e demonstrar mais e melhor a não menção da pobreza no âmbito da família, a atenção nessa tentativa de investigação é a de se concentrar sobre a ausência de qualquer referência à pobreza no Estado. Em particular se busca aqui investigar como a pobreza seria tratada no momento do Estado no terceiro volume da Enciclopédia mais precisamente nos parágrafos 517, 524 até 528 e 535 até 539.

No parágrafo 517 escreve Hegel que “A substância ética é: (...) c) a substância consciente-de-si, enquanto espírito desenvolvido em uma efetividade orgânica – a constituição do Estado.”² A substância ética é, como a substância é sujeito, o sujeito ético que é consciente de si diferentemente do sujeito “imediato ou natural” da família que se dá numa determinação primeira sem ter desejado aí estar e estar numa certa condição e também do sujeito de “relações relativas”, individual, autônomo e “formal” da sociedade civil burguesa. É um sujeito que sabe de si, que sabe de seu saber de si enquanto “efetividade orgânica”. Esse sujeito ético se quer de um certo modo e se sabe no modo no qual se quer. Sua objetivação é sua subjetivação e sua subjetivação é sua objetivação. Não é mais um sujeito em si ou jogado aí nem que se atomiza em relações nas quais somente a si se vê, mas que é um sujeito efetivado organicamente. Enquanto relação orgânica não se antecipa nem se pospõe, mas somente é o que é no ato, no efeito, no resultado da relação. Portanto, o sujeito ético, a substância ética como Estado é a substância, o sujeito que sabe e se quer enquanto órgão. Não parece importar muito no momento as condições nas quais os diferentes órgãos se relacionam organicamente, pois esse aspecto também não parece imediatamente determinante para o organismo que daí se constitui. Contudo, já se pode antever o que resulta do organismo cujos órgãos tem a sua organicidade diminuída. Mas, antes de tudo qualquer que seja o órgão e qualquer que seja seu estado, sua situação, ele não é expurgado do organismo nem é menos órgão que qualquer outro. Certamente a diminuição de um órgão acarreta a diminuição do organismo. Tal diminuição pode ser ilustrada pelo que escreve Hegel no parágrafo 524 no qual se introduz “O sistema das necessidades”:

² G.W.F. HEGEL. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, vol III. “Die sittliche Substanz ist (...) c. die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist, - die Staatsverfassung” G.W.F. HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, Werke 10.

“1 – A particularidade das pessoas compreende antes de tudo em si mesma suas necessidades. A possibilidade da satisfação delas põe-se aqui na conexão social que é a riqueza universal, da qual todos obtêm sua satisfação.”³ No âmbito da sociedade civil burguesa as pessoas experimentam a novidade da modernidade que é a particularidade que na família ainda não se experimenta em toda a sua extensão assim como no Estado a particularidade se suprassume na singularidade na qual as partes se veem e se reconhecem enquanto partes na coletividade. O momento da particularidade contém em si a importância de que a pessoa se tem diante de si mesma e é chamada assim a se determinar no que lhe é próprio e característico. Contudo, a particularidade também implica numa certa atomização que relega a pessoa à sua própria sorte e “suas necessidades” não se confundem necessariamente com as necessidades dos demais. O quê, quanto, como e porque suas necessidades devem ser satisfeitas não encontra identificação imediata no contexto social, pois cada pessoa também se determina pela sua particularidade. Hegel chama a atenção para a satisfação que se realiza através da “conexão social” (*Zusammenhang*) que se apresenta, na verdade, como uma relação de interdependência pela qual não se busca senão a independência. A “conexão social” é, segundo Hegel, “a riqueza universal” (*das allgemeine Vermögen*) que daria conta da satisfação da insatisfação universal, ou seja, da carência que todas as pessoas em sua particularidade enfrentam. Portanto, a sociedade civil burguesa se apresenta como a satisfação universal da carência igualmente universal. Enquanto que na família a satisfação é indiferenciada, pois não prevê exatamente a satisfação de acordo com a particularidade, mas sim de acordo com a possibilidade existente nela, família, para a supressão da satisfação, na sociedade civil

³ G.W.F. HEGEL. 1995, Vol. III. “1. Die Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich. Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine *Vermögen* ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen.” G.W.F. HEGEL. Werke 10.

burguesa a satisfação já se pretende direcionada conforme o que se pode obter das pessoas e obter com uma certa disponibilidade de oferta. Mas, aí a apropriação para a satisfação não é imediata. Nas palavras de Hegel ainda no parágrafo 524 “A apropriação imediata (§ 488) de objetos externos, como de meio para isso, não encontra lugar, ou quase não encontra, na situação em que esse ponto de vista da mediação está realizado: os objetos são propriedade.” Se na família todo e qualquer membro se apropria imediatamente do que realiza sua satisfação, sendo que, na verdade, não ocorre a apropriação porque o que se toma já é de sua posse, na sociedade civil burguesa os objetos não são de posse comum, mas, como é a égide da sociedade civil burguesa, particular. Por isso, continua Hegel no mesmo parágrafo,

“Sua aquisição é condicionada e mediatizada, de um lado, pela vontade dos possuidores, que, como vontade particular, tem por fim, condiciona e intermedeia a satisfação das necessidades [Bedürfnisse] diversamente determinadas, assim como, de outro lado, pela sempre renovada produção, através do *próprio trabalho*, dos meios que se trocam: essa mediação da satisfação pelo trabalho de todos constitui a riqueza universal.”⁴

Uma aquisição condicionada e mediatizada já não permite uma apropriação arbitrária nem indeterminada. A satisfação de toda e qualquer necessidade não ocorre de todo e de qualquer modo, pois aquele que se encontra em necessidade não obtém a satisfação somente porque, quando, como e onde quer porque isso passa a depender do que lhe for disponibilizado ou, nas palavras de Hegel, “pela vontade dos possuidores”. Deve-se notar que a

⁴ G.W.F. HEGEL. 1995, Vol. III. “Die *unmittelbare* Besitzergreifung (§ 488) von äußeren Gegenständen als Mitteln hierzu findet in dem Zustande, worin dieser Standpunkt der Vermittlung realisiert ist, nicht mehr oder kaum statt; die Gegenstände sind Eigentum. Deren Erwerb ist einerseits durch den *10/321* Willen der Besitzer, der als besonderer die Befriedigung der mannigfaltig bestimmten Bedürfnisse zum Zwecke hat, bedingt und vermittelt, sowie andererseits durch die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch *eigene Arbeit*; diese Vermittlung der Befriedigung durch die Arbeit aller macht das allgemeine Vermögen aus.” G.W.F. HEGEL. Werke 10.

satisfação somente pode ser realizada pelas vontades também particularizadas que se encontram na situação e na condição de satisfação. Parece ainda adequado tomar como necessário o fato de que aquele que experimenta a necessidade que ele contribua pelo seu trabalho para que a contrapartida da satisfação lhe seja garantida. A satisfação das necessidades é obtida pelo processo de troca entre os necessitados que não se encontram predominantemente sob o domínio da necessidade, mas que já tenham uma certa porção de satisfação porque estes oferecem seu trabalho e ou fruto do mesmo, isto se exercerem controle sobre este recebendo em contrapartida o que advém do igual trabalho e ou produto de outro. O trabalho de todos na sociedade civil burguesa, segundo Hegel, “constitui a riqueza universal”. Isso tudo pressupõe que o trabalho poderia ser atividade de todos e, na sociedade civil burguesa, deve sê-lo, porém na medida em que o próprio trabalho é tomado como produto instaura-se a dificuldade de sua universalização. Não seria algo desprovido de sentido afirmar que no máximo se tem aqui uma universalidade abstrata pela indeterminação e generalidade do ‘todos podem sempre trabalhar’ já que também “o trabalho dignifica o homem”. Que o homem dignifique o trabalho (o que parece ser mais adequado) surge como o que extrapola o mundo visto desde a sociedade civil burguesa para a qual o mundo para o homem é o mundo do trabalho. Como não há trabalho sem homem, mas homem sem trabalho é somente no Estado que o homem sem trabalho pode ser reconhecido enquanto tal. Hegel também vê a limitação da riqueza universal porque não há o bastante para todos seja porque não há trabalho que ocupe todos seja pela diferença da satisfação da particularidade.

“Na particularidade das necessidades [Bedürfnisse], a universalidade aparece antes de tudo, de modo que o entendimento [as] diferencia nelas e assim reproduz a elas mesmas, como também os meios para essas diferenças, e torna

uns e outros sempre mais abstratos; essa singularização do conteúdo pela abstração dá a *divisão do trabalho*.”⁵

Aquele que experimenta primordialmente a satisfação por se encontrar na conexão social pelo próprio trabalho gerando a riqueza universal não se conecta socialmente de forma indeterminada, isto é, não faz tudo nem qualquer coisa. Na família é ainda possível que faça um pouco de tudo ou seja necessário que se faça um pouco de tudo, pois a família tem somente a si. Contudo, mesmo aí é bem possível que se faça mais e melhor algo. A generalidade de ocupações na sociedade civil burguesa se constitui também pela pluralidade de ocupações que recebem desde a particularidade maior ou menor aceitação. Na família o que se tem é o que deve ser desfrutado, pois os membros tomam isso ou nada mais. Na sociedade civil burguesa a oferta é mais plural mesmo na particularidade e por isso pode-se escolher não somente entre algo e nada, mas entre algo e algo outro. A sociedade civil burguesa não somente diferencia a necessidade pela diferença de sua satisfação, mas também diferencia a possibilidade da satisfação porque as particularidades são exacerbadas enquanto tais fazendo com que algumas particularidades sejam mais particulares do que outras tornando algumas bastante e extremamente específicas. Para o bem ou para o mal, por exemplo, pode-se mencionar a compreensão de que alguns precisam mais ou até muito mais do que os outros e de alguns não precisam tanto assim ou ainda se estabelece o que deveria ser suficiente para alguns. “O hábito dessa abstração no gozo, conhecimento, saber e

⁵ G.W.F. HEGEL. 1995, Vol. III, § 525. “2. In die Besonderheit der Bedürfnisse scheint die Allgemeinheit zunächst so, daß der Verstand an ihnen unterscheidet und dadurch sie selbst wie die Mittel für diese Unterschiede ins Unbestimmte vervielfältigt und beides immer abstrakter macht; diese Vereinzelung des Inhalts durch Abstraktion gibt *die Teilung der Arbeit*.” G.W.F. HEGEL. Werke 10, § 525.

conduta, constitui a *cultura* nessa esfera: a *cultura* formal, de modo geral.”⁶

A abstração no desfrutar, no conhecer, no saber e no agir permitem por um lado, que se possa por aí todo e qualquer conteúdo segundo as particularidades e, por outro lado, generalizam a indeterminação. Todos podem e devem satisfazer suas necessidades, mas não podem fazê-lo senão na conexão social que pressupõe certas delimitações. A administração da satisfação da necessidade introduz também a necessidade da necessidade que é renovada, reinstaurada, confirmada pela mesma produção da satisfação. O trabalho não somente gera a superação da necessidade, mas também a sua conservação. Com isso a necessidade se torna também objeto a ser trocado porque apropriado pelos que satisfazem a mesma necessidade. Desse modo a sociedade civil burguesa não produz nem gera a satisfação da necessidade, mas produz e gera a necessidade da satisfação e se satisfaz na necessidade. Isso tudo é, como se pretende compreender, em Hegel, não mais a primeira natureza humana, mas a segunda natureza na qual o homem se quer e se reconhece também aí se desconhecendo. Mesmo atuando no mundo do trabalho e se pondo na conexão social o homem se desconecta porque se torna na sociedade civil burguesa uma necessidade substituível que é mais determinada do que determinante. O que faz pode sempre ser substituído e não necessariamente mantido sob o preço da insatisfação. Daí, na sociedade civil burguesa ninguém é insubstituível porque aí o homem está muito mais no que faz e não precisamente no que é ou sua objetivação é o que interessa mais do que sua subjetividade. Na família assim como no Estado ninguém é substituível, mas sim o que este alguém faz pode ser substituído. “(...) limitação a uma habilidade única, e assim à

⁶ G.W.F. HEGEL. 1995, Vol. , § 525. “Die Gewohnheit dieser Abstraktion im Genusse, Kenntnis, Wissen und Benehmen macht die *Bildung* in dieser Sphäre, - überhaupt die *formelle Bildung* aus.” G.W.F. HEGEL. Werke 10, § 525.

dependência mais incondicionada em relação à conexão social. A habilidade mesma torna-se, dessa maneira, mecânica e recebe a capacidade de deixar a máquina tomar o lugar do trabalho humano.”⁷

Qual o lugar da pobreza?

A particularidade tão determinante para o momento da sociedade civil burguesa não se restringe aos indivíduos, pois estes também são levados a se aglutinar em relações de identidade pela fazer, pela necessidade e pela satisfação da necessidade. Não é necessário que se queira isso, pois basta a relação universal abstrata para que a particularidade se estabeleça. A identidade social das particularidades acaba por ser determinada pela participação na riqueza universal.

“3 - Mas [o que] faz a *diferença dos estamentos* [é] a divisão concreta da riqueza universal (que é também tarefa universal) entre as massas particulares determinadas segundo os momentos do conceito, as quais possuem uma base peculiar de subsistência; e, em conexão com isso, são os modos correspondentes do trabalho, de necessidades e de meios para sua satisfação, além disso, de fins e interesses, como também da cultura e hábito do espírito.”⁸

“A divisão concreta da riqueza universal (...) entre as massas é o elemento que determina a diferenciação. Que a divisão seja segundo a necessidade de cada um ou segundo o trabalho de cada um não se tem no momento da sociedade civil burguesa a

⁷ G.W.F. HEGEL. 1995, Vol. III, § 526. “andererseits zur Beschränkung auf *eine* Geschicklichkeit und damit zur unbedingten Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhange. Die Geschicklichkeit selbst wird auf diese Weise mechanisch und bekommt die Fähigkeit, an die Stelle menschlicher Arbeit die Maschine treten zu lassen.” G.W.F. HEGEL. Werke 10, § 526.

⁸ G.W.F. HEGEL. 1995, Vol. III, § 527. “3. Die konkrete Teilung aber des allgemeinen Vermögens, das ebenso ein allgemeines Geschäft ist, in die besonderen, nach den Momenten des Begriffs bestimmten Massen, welche eine eigentümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhange damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Interessen sowie der geistigen Bildung und Gewohnheit besitzen, macht den *Unterschied der Stände*.” G.W.F. HEGEL. Werke 10, § 527.

uniformidade de participação na riqueza universal, mas se tem sim a uniformidade da participação na riqueza universal segundo certas pré determinações como, por exemplo, a maior ou menor oferta, interesse e controle da satisfação das necessidades. “(...) [Nos] estamentos se repartem os indivíduos conforme o talento natural, a habilidade, arbítrio, acaso, etc.”⁹

Aquele que atua pelo trabalho na sociedade civil burguesa sempre traz consigo a marca da particularidade o que faz com que seu trabalho seja particularmente distinto enquanto habilidade e de seu estilo desenvolvido a partir das determinações naturais. Não se trata aqui da exclusividade da ação do meio sobre o indivíduo, mas também da ação do indivíduo sobre o meio. O mesmo pode ser apresentado a todos, mas isso não inviabiliza sua diferente apreensão. “Pertencendo a tal esfera fixa (estamentos), determinada, tem eles sua existência efetiva, que como existência é essencialmente particular, e nela tem sua *eticidade* enquanto *retidão*, seu ser-reconhecido e sua *honra*.” (Hegel. Enciclopédia, § 527) No entanto, a imputação da particularidade à sociedade civil burguesa não significa que ela se encontre desvinculada nem da família nem do Estado. Isso é muito significativo porque apesar de suas delimitações o momento da particularidade é constitutivo tanto da universalidade quanto da singularidade e a constituição relacional dos três momentos citados não se pauta pelo que deve ser, mas sim pelo que é pensado, feito e desejado pelos homens em suas relações constitutivas. Assim, a posição que indica que todos tenham o suficiente para viver não parte necessariamente do que se vê do outro, mas pode muito bem ser a expressão de uma

⁹ G.W. F. HEGEL. 1995, Vol. III, § 527. "Die Individuen teilen sich denselben nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür und Zufall zu. Solcher bestimmten, festen Sphäre angehörig, haben sie ihre wirkliche Existenz, welche als Existenz wesentlich eine besondere ist, und in derselben ihre *Sittlichkeit* als *Rechtschaffenheit*, ihr Anerkanntsein und ihre *Ehre*. Wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist, treten die Stände in ihrem Unterschiede ein; denn die allgemeine Substanz als lebendig *existiert* nur, insofern sie sich organisch *besondert*; die Geschichte der Verfassungen ist die Geschichte der Ausbildung dieser Stände, der rechtlichen Verhältnisse der Individuen zu denselben und ihrer zueinander und zu ihrem Mittelpunkt." G.W.F. HEGEL. Werke 10, § 527.

autodefesa não somente de quem já tem o suficiente, mas também de quem ainda não tem o suficiente.

“Onde está presente sociedade civil, e por isso Estado, aparecem os estamentos em sua diferença, pois a substância universal *só existe* como viva na medida em que se *particulariza* organicamente: a história das Constituições é a história do desenvolvimento desses estamentos uns para com os outros, e para com seu centro.”¹⁰

Os estamentos indicados por Hegel no § 528 mostra o primeiro marcado pela relação com o “solo e chão fértil”, o segundo como “refletido” responsável pela riqueza universal e o terceiro “o pensante” cuja tarefa é o interesse universal. Tanto o primeiro quanto o terceiro tem “uma subsistência garantida pelo todo da sociedade.” O primeiro estamento depende muito das condições naturais, mas atua diretamente sobre a fonte de sua subsistência e imediatamente obtém sua sustentação. O terceiro estamento não produz senão o serviço em favor da universalidade e seu serviço é sempre reconhecido pela mediação social ou para além de seus limites. Enquanto o primeiro estamento consome o que produz o terceiro não pode submeter ao consumo privatizado o que produz. Tratam-se dos bens do Estado que são bens de todos e não de alguns nem para alguns. O que é público não cabe no privado, mas o privado precisa e deve caber no público, pois é pelo público que o privado é administrado e não o contrário. A pobreza não cabe nem no primeiro estamento nem no terceiro muito embora estes possam sofrer sua manifestação na medida em que não podem deixar de participar da tríade estamental. “O *segundo* estamento, o [que é] *refletido*, é assignado à riqueza da sociedade, ao elemento

¹⁰ G.W.F. HEGEL 1995, Vol. III, § 527. „Wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist, treten die Stände in ihrem Unterschiede ein; denn die allgemeine Substanz als lebendig *existiert* nur, insofern sie sich organisch *besondert*; die Geschichte der Verfassungen ist die Geschichte der Ausbildung dieser Stände, der rechtlichen Verhältnisse der Individuen zu denselben und ihrer zueinander und zu ihrem Mittelpunkte.“ G.W.F. HEGEL. Werke 10, § 527.

colocado na mediação, na representação e em um conjunto de contingências; e o indivíduo é assignado à sua habilidade, talento, entendimento e zelo subjetivos.”¹¹ É interessante observar que o segundo estamento coincidente com a sociedade civil burguesa é afetado por “um conjunto de contingências” muito mais do o primeiro estamento que fica à mercê das variações naturais. O terceiro estamento escapa da ação da contingência? O que há nele de contingente? Pode o terceiro estamento comportar a contingência? Como a tarefa de atentar para os interesses universais pode ser contingente? A tarefa do terceiro estamento, “seinem Geschäfte”, sua ocupação, seu negócio (?) pode ser contingente talvez quanto ao ser-aí do interesse universal, mas este mesmo interesse universal não pode ser contingente. Assim de igual modo a expressão do sentimento na família e do interesse particular na sociedade civil burguesa não podem ser contingentes senão na suas expressões. Se, o interesse universal como tarefa se tornar particular, então ele advém contingente no terceiro estamento para ser o não contingente da sociedade civil burguesa. A relação entre os estamentos se dá pela identidade e diferença entre eles, mas na medida em que se confundem deixam de ser idênticos na diferença para se tornarem diferentes na identidade.

“O Estado é a substância ética *consciente-de-si*, a união dos princípios da família e da sociedade civil, a mesma unidade que na família está como sentimento do amor é sua essência; mas que, ao mesmo tempo, mediante o segundo princípio, do querer que-sabe e por si mesmo atua, recebe a *forma de universalidade* [que é] *sabida*; esta, como suas determinações que se desenvolvem no saber, tem, para o conteúdo e fim absoluto, a subjetividade que-sabe, isto é, quer para si mesma esse racional.”¹²

¹¹ G.W.F. HEGEL. 1995, Vol. III, § 528. “Der *zweite*, der *reflektierte* Stand ist auf das Vermögen der Gesellschaft, auf das in Vermittlung, Vorstellung und in ein Zusammen der Zufälligkeiten gestellte Element, und das Individuum auf seine subjektive Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiß angewiesen.” G.W.G. HEGEL. Werke 10, § 528.

¹² G.W.F. HEGEL. 1995, Vol. III, § 535. „Der Staat ist die *selbstbewußte* sittliche Substanz, - die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in

Como a contingência pode se apossar do Estado posto que este se quer intencionalmente atarefado pelo interesse universal? É claro que aqui se faz uma aproximação delicada entre o terceiro estamento e o Estado. Sabe-se que o Estado é mais do que o terceiro estamento e engloba todos os outros dois primeiros estamentos, porém não é totalmente descabido tomar o Estado como também o pensar sobre a totalidade e de forma interessada. Contudo, o interesse que move o Estado é o interesse pelo comum e não o interesse como o comum, pois o Estado não é somente a subjetividade que sabe, mas que também quer. Seu saber e seu querer não são indiscriminados nem arbitrários, mas seu saber e seu querer sabem e querem o racional determinado. Pela sua *Constituição*, pelo *direito político externo* e seu lugar na *história universal* o Estado não se dá de qualquer modo nem indeterminadamente, mas como sabedor de si que se deixa saber pelos outros Estados e que participa “no desenvolvimento da ideia universal do espírito em sua efetividade (...)”.¹³

O Estado é, entre a família e a sociedade civil burguesa “(...) o universal em si e para si, o racional da vontade (...)” que reconcilia os dois momentos mencionados no que se encontra além da delimitação de cada um deles, ou seja, da coletividade afetiva da família e da particularidade da sociedade civil burguesa suprassumidas na coletividade individualizada e na individualidade coletivizada de modo que o indivíduo se saiba e se queira na coletividade e esta, por sua vez, saiba e reconheça o indivíduo em si e para si. Desse modo o indivíduo não é deixado à sua própria sorte nem a coletividade é entregue a interesses indiscriminados e ou

der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Prinzip des wissenden und aus sich tätigen Wollens die *Form gewuſter* Allgemeinheit erhält, welche so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen die wissende Subjektivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, d. i. für sich dies Vernünftige will.“ G.W.F. HEGEL. Werke 10, § 535.

¹³ G.W.F. HEGEL. 1995, Vol. III, § 536. „in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit, (...)“ G.W.F. HEGEL. Werke 10, § 536.

indeterminados. O indivíduo não se tem como aquele que se serve da coletividade nem a coletividade se tem como aquela que se serve do indivíduo. O servir de um e de outro cabe ao Estado como aquele que serve a todos.

“Sua *obra* em geral consiste, em relação ao extremo da singularidade, enquanto é a massa dos indivíduos, na dupla [tarefa]: [a] *de uma parte*, conservá-los como pessoas, e assim fazer do *direito* uma efetividade necessária e, em seguida, promover o seu *bem*, do qual cada um toma, primeiro, cuidado por si mesmo, mas que tem um lado absolutamente universal, de proteger a família e a sociedade civil, (...)”¹⁴

Se, por um lado, o Estado respeita e faz respeitar o cuidado que cada um dispensa a si mesmo, por outro lado, ele intervém no descuido de si que implica em ser menos cidadão e menos participante como pessoa no direito e no bem. A tarefa de cuidar da massa de indivíduos (*der Menge der Individuen*) protegendo-os enquanto tais (*als Personen zu erhalten*), tal tarefa não é no Estado uma indeterminação ou o que ainda está por se descobrir, muito embora não se esgote nas determinações assumidas, mas que já aparece no momento do Direito Abstrato. A garantia da existência plena passa pelo acesso à propriedade, mas como essa é limitada em relação aos que dela necessitam, os que não são proprietários não podem ser tomados como sendo menos pessoa. Que a proteção se dê de forma emergencial pode não ser suficiente, mas mais insuficiente poderia ser nenhuma interferência. A proteção aos indivíduos é tarefa do Estado e não da família nem da sociedade civil burguesa. Tanto na família quanto na sociedade civil burguesa a proteção é dada pelo sentimento e pelo interesse respectivamente. No Estado a proteção é incondicional e não

¹⁴ G.W.F. HEGEL. 1995, Vol. III, § 537. „Sein *Werk* überhaupt besteht in Beziehung auf das Extrem der Einzelheit als der Menge der Individuen in dem Gedoppelten, *einmal* sie als Personen zu erhalten, somit das *Recht* zur notwendigen Wirklichkeit zu machen, und *10/330* dann ihr *Wohl*, das zunächst jeder für sich besorgt, das aber schlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten (...)“ G.W.F. HEGEL. Werke 10, § 537.

opcional porque na medida em que o indivíduo pertence ao Estado não há circunstância alguma que possa condicionar a tarefa do Estado nem depende do indivíduo aceitar ou não a proteção. A existência no Estado já é uma existência marcada pela viabilidade do ser e do ter a partir dos limites do existir nessa organicidade. Mas, Hegel também reconhece que o Estado, na realização de sua tarefa, “causa prejuízo às esferas subordinadas a ele”, pois não é somente promoção da família e da sociedade civil burguesa, mas também prevenção da submissão de uma esfera à outra. A mais contundente forma de prevenção ocorre pelas leis.

“As leis exprimem as determinações-de-conteúdo da liberdade objetiva. 1) Primeiro, elas são limites para o sujeito- imediato, [para] seu arbítrio autônomo e interesse particular. 2) Segundo: elas são, porém, *fim último* absoluto e a *obra* universal. Assim, são produzidas por meio das funções dos diversos *estamentos* – que a partir de sua particularização geral se singularizam ainda mais – e por meio de toda a atividade e preocupação privada dos *Singulares*. 3) Terceiro, as leis são a substância de seu querer, que aí é *livre*, e de sua disposição; e assim são expostas como *costumes* [ethos] vigentes.”¹⁵(Hegel. Enciclopédia, § 538)

Chama a atenção no parágrafo apenas citado dentre outras coisas o “arbítrio autônomo e interesse particular”, “a atividade e preocupação privada dos Singulares” e “a substância de seu querer, que aí é livre”. Não colocar nenhum estamento acima da lei também exige que nenhum estamento seja colocado abaixo da lei. As diferenças são garantidas, preservadas e até promovidas, porém segundo o querer que é aí livre de modo que não interessa a diminuição de estamento algum nem dos indivíduos. A pobreza

¹⁵ G.W.F. HEGEL. 1995, Vol. III, § 538. „Die Gesetze sprechen die Inhaltsbestimmungen der objektiven Freiheit aus. Erstens: für das unmittelbare Subjekt, dessen selbständige Willkür und besonderes Interesse sind sie Schranken. Aber sie sind zweitens absoluter *Endzweck* und das allgemeine *Werk*; so werden sie durch die Funktionen der verschiedenen, sich aus der allgemeinen Besonderung weiter vereinzelnenden *Stände* und durch alle Tätigkeit und Privatsorge der *Einzelnen* hervorgebracht; und drittens sind sie die Substanz ihres darin *freien* Wollens und ihrer Gesinnung und so als geltende *Sitte* dargestellt.“ G.W. F. HEGEL. Werke 10, § 538.

não se identifica com o exercício da liberdade objetivada e não pode ser o que se quer.

Conclusão

A presente investigação pode no máximo insinuar que o Estado não pode apresentar soluções para a pobreza não porque não as tenha nem porque a responsabilidade por tal situação não é sua e nem porque saiba que a pobreza não possui solução alguma, mas porque ele, o Estado, é a solução. Não cabe à família a solução porque o alcance de sua intervenção se encontra limitado aos seus membros ligados pelo afeto. A solução também não está ao alcance da sociedade civil burguesa porque isso implica em deixar de ser o que é. A solução cabe ao Estado “(...) como espírito vivo, (...) como um todo organizado”, pois “É a justiça existente, enquanto é a efetividade da liberdade no desenvolvimento de todas as suas determinações racionais”.¹⁶ A demonstração do Estado como solução é o fim dessa investigação que aqui ainda talvez já esteja no seu começo.

De fato, o Estado não aparece em Hegel como o começo da pobreza, mas como seu fim, e este em dois sentidos: primeiramente porque o Estado é a figura institucional final da eticidade. Assim, não há o que possa historicamente sucedê-lo, mas não porque isso não seja possível já que a história universal é o encerramento do texto e aí se pode ter a novidade, o diferente. Contudo, Hegel não trabalha com o que está por vir, mas assume a efetividade do passado e do presente. O problema da pobreza desemboca no Estado enquanto instância e instituição máxima para lidar definitivamente com tal situação. Em segundo lugar e em conjunto com o primeiro aspecto apenas mencionado é o

¹⁶ G.W.F. HEGEL. 1995, Vol. III, § 529. „Der Staat ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisiertes, in die besonderen Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, (...)Sie ist die existierende *Gerechtigkeit* als die Wirklichkeit der *Freiheit* in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen.“ G.W.F. HEGEL. Werke 10, § 539.

Estado como fim, término, resolução da pobreza. O Estado é a comunidade de interesses que submete os interesses à comunidade. Não somente a comunidade se reconhece em cada um de seus membros, mas também cada membro se reconhece na comunidade. Daí, o empobrecimento de um membro é o concomitante empobrecimento da comunidade. A pobreza somente cabe no Estado como o que deve e precisa ser superado precisamente no sentido de ser deixado para trás jamais de lado.

Sempre que um membro da família nuclear se encontra em necessidade extrema, o que, aliás, seria bastante estranho porque o necessitado precisaria ter se ausentado ou ficado fora do alcance dos demais membros, a supressão da carência é mais do que imediata. Na sociedade organizada em grupos de afinidades os indivíduos são, via de regra, socorridos quase que imediatamente. Basta considerar a pertença à agremiações, comunidades religiosas, associações profissionais cujos interesses coincidem. A intervenção do Estado não discrimina a vinculação do indivíduo ou dos grupos, pois todos são tidos sob sua responsabilidade. Além disso, o Estado não intervém como algo exterior aos indivíduos, pois não há quem ou o que o Estado não possa e não deva abarcar em si. A diminuição de um no Estado é a concomitante diminuição de todos.

Referências

G.W.F. HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, vol III.

G.W.F. HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, Werke 10.

G.W.F. HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Loyola, 2010.

Ser (Neo)Hegeliano Hoje: O Espírito Enciclopédico.¹

*Ricardo Pereira Tassinari*²

Introdução: a(s) filosofia(s)

Almeja-se neste trabalho apresentar as linhas gerais de uma filosofia (neo)hegeliana contemporânea.

Nesse sentido, cabe salientar inicialmente que o termo *filosofia* será usado aqui para designar uma visão de mundo/vida/totalidade que alguém tem.

Logo, assume-se aqui que, na medida em que cada um de nós tem uma concepção de mundo/vida/totalidade, cada um de nós tem uma filosofia. Cada um de nós é, portanto, um filósofo.

Em geral, algumas pessoas tendem a aplicar os predicados de forma dualista, querendo dividir, por exemplo, filósofos e não-filósofos. Aqui, as filosofias (e, conseqüentemente, os filósofos que as constituem) se diferenciam pelas diversas propriedades que cada uma tem. Em especial, pode-se diferenciar as filosofias por certo grau de elaboração. Em certo sentido, o grau de elaboração

¹Este artigo expõe parte das reflexões realizadas no desenvolvimento das pesquisas do Projeto de Pesquisa “Filosofia Especulativa e Epistemologia Genética: Construção do Objeto, Razão e Liberdade”, realizadas na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, sob a supervisão do Prof. Dr. Jean-François Kervégan, com auxílio Bolsa Pesquisa no Exterior FAPESP 2016/13547-6 da Fundação de Apoio a Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) à qual agradeço vivamente!

² Universidade Estadual Paulista – UNESP; ricardotassinari@gmail.com

de uma filosofia está diretamente relacionado ao campo de abrangência que uma filosofia tem em relação a um conjunto de respostas que ela é capaz de fornecer. É necessário trabalho para se constituir uma filosofia. Muitas filosofias não resistem a uma pequena série de questões iniciais. Em geral, na História da Filosofia, estudamos filósofos cujas filosofias têm um alto grau de elaboração e influenciaram a história com suas concepções de mundo, vida e totalidade.

São as respostas às questões sobre o mundo, a vida e a totalidade que mantém em geral o interesse pela filosofia para nós seres humanos.

Note-se que, ainda que uma filosofia que se recuse admitir que as filosofias estabelecem uma visão de mundo/vida/totalidade, já a partir dessa posição mesma começa a esboçar uma visão desse tipo (em especial em relação ao papel da filosofia) e nesse sentido, assume-se aqui, que ela ainda exerce tal função.

Se uma filosofia é uma visão de mundo/vida/totalidade, pode-se dizer que as filosofias têm também uma função até mesmo adaptativa, pois, no seu processo de adaptação, um ser depende de uma certa noção do seu meio-ambiente (e mais elaboradamente do mundo, da vida e da totalidade). Relativamente aos seres vivos em geral, essa “certa noção do meio-ambiente” tem vários graus de elaboração, deste de as noções apenas sensório-motoras até as noções conceituais e teóricas. Quanta destruição já se fez ao mundo em que vivemos, aos seres vivos em geral e a nós próprios por não compreendermos bem o mundo, a vida e a totalidade que nos cerca e a nós próprios!

Em especial, um cientista necessita (e tem) uma filosofia, isto é, uma visão de mundo/vida/totalidade, que possibilita a ele coordenar o conhecimento de sua ciência específica com as demais ciências e com a sua prática e a sua atuação no mundo e na vida. Nesse sentido, cada uma das ciências contemporâneas ao tratar de um sistema de objetos específicos não constitui propriamente uma filosofia, ou melhor, é uma filosofia em grau menor de elaboração

que uma filosofia que considere o conhecimento já alcançado por essa ciência e outras questões sobre o mundo, a vida e a totalidade. Em especial, o conhecimento de um cientista a respeito de sua ciência é (apenas) parte de sua filosofia.

Como compreender pois a vida e a nós próprios?

Essa é a questão que se põe para nós na medida em que compreendemos que é necessário compreender o mundo, a vida, a totalidade e a nós próprios, em suma, fazer uma filosofia. Como pois respondê-la?

Heranças Filosóficas

De fato, a elaboração de uma filosofia que possibilite dar minimamente conta do mundo em que vivemos, da vida em geral, de nós próprios e do sistema da totalidade exige muito tempo e trabalho. Não é fácil responder satisfatoriamente a questão: Como compreender a vida e a nós próprios?

Na medida em que as filosofias dos filósofos estudados na História da Filosofia apresentam um alto grau de elaboração das respostas em relação ao mundo, à vida e à totalidade, é natural que nós nos utilizemos delas (ou do que compreendemos delas) para constituir nossas próprias visões, nossas próprias filosofias.

Em especial, tem-se visto várias filosofias contemporâneas que se utilizam de (ou se inspiram em) conceitos, argumentos e teses da filosofia de Georg W. F Hegel. Talvez, o caso mais famoso seja o de Karl Marx e dos marxianos, mas não apenas.

A filosofia hegeliana parece ser propícia para isso, por ser uma filosofia que intenciona:

- (1) Ser argumentativa desde seu início;
- (2) Ter o mínimo possível de pressupostos;
- (3) Ser uma instituição de sentidos;
- (4) Em especial, ser uma instituição de sentidos por meio de argumentos relacionados as mais diversas experiências da

consciência, desde as mais imediatas e comuns até as relativas a visões de mundo mais elaboradas; e

(5) Instituir o sentido de vários termos que abrange as diferentes esferas da totalidade da vida humana.

Como anunciado no início, almeja-se apresentar aqui as linhas gerais de uma filosofia (neo)hegeliana contemporânea. Nesse sentido, visa-se aqui constituir conceitos, argumentos e teses inspirados na filosofia de Hegel para constituir uma visão do mundo, da vida, de nós próprios e da totalidade. Em especial, porque a filosofia de Hegel, além das características listadas, ainda tem a características de:

(1) Ser autorreferente e instituir sentido de termos que possibilite falar de si própria;

(2) Tratar das diversas formas de se ver a totalidade das filosofias sem simplesmente desprezá-las, organizando-as em um sistema; e

(3) Tratar das diversas filosofias e de si própria conjuntamente em um sistema.

Note-se que, como se trata aqui de apresentar uma filosofia própria, o discurso em terceira pessoa se entremeará com um discurso em primeira pessoa, contando um pouco de minha própria trajetória pessoal que desembocou na visão filosófica que hoje se apresenta aqui.

Compreendendo (e Explicando) a Realidade

Certamente, pode-se estudar História da Filosofia estudando o que os filósofos disseram sem se preocupar com sua aplicabilidade imediata à nossa vida. Também pode-se aplicar (ou se inspirar em) um ou outro conceito, argumento e tese análogos aos que os filósofos utilizaram. Mas podemos querer compreender a vida e a nós próprios *tout court*, e, como caracterizada aqui, uma filosofia é propriamente o resultado dessa atividade.

De certa forma, sempre me ocupou a questão: Como compreender a vida e a nós próprios?

De forma geral, tal questão é natural a todo ser humano, mas alguns se ocupam mais dela do que outros.

Comecei estudando Física, por esta constituir uma explicação da realidade física com a clareza e a precisão matemáticas, tanto na ordenação de seus conceitos quanto na correlação desses com a experiência. Por exemplo, ao descrever como parabólica a trajetória de lançamento livre de um corpo em nosso campo gravitacional, tal parábola prevista poder ser experimentalmente verificada ponto a ponto com a trajetória estabelecida pelo próprio corpo.

Entretanto, a Física é um fragmento de interpretação do Mundo.

Nesse sentido, me perguntava: E os outros conteúdos? E os seres humanos?

Em geral, de uma perspectiva que parte da Física, tende-se a ver o ser humano como um organismo biológico, um organismo que, a princípio, pode ser explicado por ciclos *bio*-químicos-físicos, no qual a Biologia é uma extensão da Química que, por sua vez, é uma extensão da Física.

Digo “a princípio” pois não se tem (ainda?) tal explicação. Isto é, não se tem, como nas explicações da Física, uma explicação precisa da realidade humana (do homem e de seus comportamentos) a partir de um sistema de entidades da Física mais elementares e de suas relações, de forma a que haja uma perfeita correlação ponto a ponto com o que é observado na experiência (em especial, com experimentos científicos) e o mecanismo estabelecido pela teoria física que mostre perfeitamente como ocorre o que é observado na experiência da realidade humana.

Com tal visão calcada na Física, eu vivia na confortável (e quase dogmática) crença de que (por princípio) tal explicação poderia ser realizada, sem de fato ela já ter sido feita, e, em certo sentido, vivia na (quase ansiosa) esperança de que aquele “ainda” deixasse de existir e se atingisse satisfatoriamente tal explicação.

Acordando do Sonho Dogmático

No contexto do estudo dos seres humanos, podemos nos perguntar: E a mudança de nosso conhecimento do Mundo?

Nesse ponto, julgo interessante contar sobre certa brincadeira que um jovem amigo arquiteto faz com seus amigos a mesa de um bar.

Inspirado pelo Argumento do Sonho de Descartes, de quem ele gosta muito, em especial pela significação apontada aqui, ele argumenta com seus amigos: como você sabe que não está sonhando agora? Como você sabe que realmente está bebendo comigo agora e não está dormindo, podendo acordar a qualquer instante?

A brincadeira tem sabor especial para ele pois no decorrer da argumentação os amigos se sentem muito constrangidos por não conseguirem lhe dar uma resposta satisfatória, e acabam por simplesmente querer parar e mudar o rumo da conversa, ainda com o desconforto por não poderem responder satisfatoriamente à questão (para si próprios?).

Por mais absurda e distante do dia-a-dia que possa parecer tal conversa, ela me faz refletir muito sobre a atual situação das ciências contemporâneas.

Ninguém hoje acredita que as “verdades” das ciências contemporâneas são verdades absolutas.

Sabemos em especial que, por exemplo, Karl Popper adota o Critério de Falseabilidade como distintivo do que deve ser contemporaneamente considerado ciência. De forma bem simples e resumida, para se constituir como conhecimento científico, as proposições de uma ciência devem ser passíveis de serem testadas experimentalmente e nesse sentido a experiência deve *ter a possibilidade* de responder negativamente ao que a proposição expressa; se ela passa pelo crivo da experiência retidamente, as experiências vão *corroborando* (mas não demonstrando) as

proposições em teste, mas ela sempre deve *poder* vir a ser falseadas em um novo contexto experimental.

De forma geral, como se disse, não se acredita que as “verdades” das ciências contemporâneas são verdades absolutas, e, em geral, pensamos que provavelmente algum dia serão falsas, como são falsos hoje o espaço e o tempo absolutos newtonianos.

Mas na época de Isaac Newton (inclusive para o próprio Newton), vivia-se a realidade desse espaço e desse tempo absolutos !!!

Vivia Newton em uma espécie de sonho científico influenciado pela precisão e beleza e sua teoria? (Já que hoje sabemos que não é mais assim.)

Será que, ao adotarmos as atuais proposições científicas conjuntamente com nossas filosofias não estamos vivendo em uma espécie de sonho científico-filosófico?

A Coisa-em-si mesma

Pode-se ver nessa última questão um problema análogo ao que Hegel aponta em relação a coisa-em-si kantiana.

De forma geral, para a maioria dos cientistas contemporâneos, existe uma coisa-em-si (que motiva sua própria pesquisa científica) que as teorias científicas vão desvelando cada vez mais sem nunca a desvelar completamente; nesse sentido, nossa compreensão não corresponde (e nunca corresponderá) as próprias coisas-em-si mesmas.

Ora, mas ao extremo, tal concepção implica que o que vivemos a partir de nossas teorias científicas (e filosóficas) nunca será realmente a Verdade. Nossa-Verdade é uma não-verdade ! Nossa-Verdade não é mais e não busca mais ser a Verdade !

E tal concepção de Verdade, com V maiúsculo, um substantivo próprio indicando um objeto singular, parece não mais existir !

Digo “mais” porque, como aponta Hegel (2016, p. 47), os antigos diferenciavam opinião (*doxa*) e conhecimento (*episteme*) e nesse sentido buscavam elaborar um conhecimento da Verdade.

Por exemplo, segundo a fórmula bem conhecida de Platão no *Teeteto*, *Ciência* deve ser ao menos opinião verdadeira justificada.

Para a Antiguidade, o conceito de ciência da ciência contemporânea não faria sentido. Ciência que é falseável? Ciência não pode vir a ser falsa, Ciência tem que ser verdadeira.

Existe aqui uma dupla *Conhecimento* e *Verdade* que estão em correlação: Conhecimento é necessariamente conhecimento da Verdade.

E se algo se mostrou falso, necessariamente não era conhecimento, se o tomava como tal, mas não era.

Parece, pois, que, se vivemos acreditando nas ciências contemporâneas, vivemos em um sonho.

Ou ainda, sonhamos acordados, pois, em geral, nem mesmo nos damos conta desse sonho.

Pode-se até dizer que vivemos em uma ilusão, a Ilusão Científico-Filosófica, de tomar por verdade nossas ciências e filosofias sem que o sejam, e sem se saber dessa ilusão.

Na época em que comecei a perceber que poderia estar vivo nessa Ilusão Científico-Filosófica, comecei a perceber claramente a necessidade do trabalho filosófico e de se constituir uma filosofia, para além dos sistemas das ciências contemporâneas e das opiniões de senso comum.

Mais adiante, apresenta-se uma possível solução ao paradoxo que tal Ilusão coloca.

Sobre o Sistema de Seres Humanos

Voltemos, por ora, a questão: Como compreender a vida e a nós próprios? Como compreender os seres humanos?

Em especial: como compreender o seres humanos se para o fazer, utilizamos essa própria capacidade de compreender?

Se a ciência quer explicar o ser humano, como explicar essa capacidade de conhecer do ser humano?

Existe na resposta a essas questões um problema de circularidade, pois para explicar a capacidade de conhecer do ser humano, tem-se que se usar essa própria capacidade.

Elaborar uma teoria sobre essa capacidade, implica, em última instância, em elaborar uma teoria que explique também como se elabora teorias, inclusive, tal teoria deve explicar a elaboração de si própria.

Para começar a tratar do problema, pode-se utilizar aqui da noção contemporânea de *sistema* da Sistêmica, para tornar mais precisas tais questões.

Por definição, um *sistema* S é constituído por um conjunto E de elementos e um conjunto R de relações entre eles.

Um sistema S é pois uma unidade de pluralidades que pode ser representado por um par ordenado (E,R) .

Em especial, no caso da Sistêmica, o que motivou a definição geral de sistema introduzida é que, para certos sistemas físicos, químicos e biológicos, as relações de R tinham uma forma matemática e possibilitavam prever o comportamento dos elementos de E do sistema S em função dessas relações e das condições iniciais; quando não completamente, pelo menos de forma estatística.

Pode-se, pois, tornar mais precisa a questão central aqui: Como compreender o sistema de seres humanos e de seus comportamentos, se o comportamento de cada ser humano dependem de seu conhecimento?

Nesse caso:

E = Conjunto dos seres humanos; e

R = Conjunto das relações (que se expressam nos comportamentos dos e) entre os seres humanos.

Soluções Específicas e Soluções Gerais

Poder-se-ia tratar aqui dessa capacidade de conhecer de forma específica utilizando por exemplo o MoSEAOSS, isto é, o

Modelo do Sistema de Esquemas de Ações e Operações sobre Símbolos e Signos (TASSINARI, 2014, 2016).

A meu ver, de forma mais geral, tal análise leva a um tipo de filosofia do espírito teórico (HEGEL, 1995, v. 3, p. 219-263), só que de forma mais detalhada e mais diretamente correlacionada aos comportamentos que os seres humanos apresentam (e que podem ser estudados experimentalmente) durante o desenvolvimento dessa capacidade de conhecer, incluindo aqui as noções necessárias a ela, como as noções de espaço, tempo, causalidade, permanência dos objetos (no espaço), conservação da substância, dos pesos, volumes, de número, classes, etc.

Entretanto, aqui não estamos tanto interessados nessa forma específica de conhecer, mas na questão mais geral da possibilidade de elaboração de uma resposta a questão:

Como compreender a vida e a nós próprios?

Como compreender o sistema dos seres humanos e de seus comportamentos levando em consideração que esses comportamentos dependem do conhecimento de cada ser humano a respeito do mundo que o cerca e a respeito desse próprio sistema?

Voltando a Questão

Utilizando a conceituação relativa à Sistêmica, pode-se reformular a questão anterior da seguinte forma:

Como compreender o sistema dos seres humanos (elementos do sistema) e de seus comportamentos (atividades dos elementos do sistema) levando em consideração que esses comportamentos (atividades dos elementos) dependem do conhecimento de cada ser humano (elemento) a respeito do mundo que o cerca e a respeito desse próprio sistema (que se busca aqui compreender)?

Viu-se que as filosofias resultam dessa própria atividade de compreensão do mundo, da vida, de nós próprios e da totalidade. Logo, a questão posta se torna: Como compreender o sistema dos

seres humanos levando em consideração que esse próprio ser humano é capaz de constituir filosofias?

Sobre às Diversas Realidades

A História da Filosofia nos apresenta diversas filosofias. Pode-se dizer que existem tantas filosofias quanto filósofos existem; ou ainda mais, já que um mesmo filósofo pode ter mais de uma filosofia durante sua vida.

De forma geral, cada filosofia estabelece para si uma forma de compreensão do mundo, da vida, de nós próprios e da totalidade. E o comportamento de cada ser humano depende de sua filosofia.

Nesse sentido, pode-se dizer ainda que:

A Totalidade (para cada um de nós), incluindo nela o mundo, nós próprios e a vida em geral (para cada um de nós) é a compreensão dela (que cada um de nós tem).

Pode-se dizer aqui da *realidade* de nossa compreensão do mundo.

Pode-se dizer aqui que a *realidade* (para cada um de nós) é a nossa compreensão do mundo.

Por exemplo, em especial, viu-se que na época de Isaac Newton, vivia-se a *realidade* de um espaço e um tempo absolutos.

Como pois responder a questão anterior levando em conta que a realidade (para cada um de nós) é a compreensão (que cada um de nós tem) do mundo, da vida, de nós próprios e da Totalidade?

Em especial, em relação a minha história de vida, a consciência dessas diversas realidades (para cada um de nós) e da realidade ser (para cada um de nós) nossa compreensão do mundo, da vida, de nós próprios e da Totalidade (inclusive em relação a Ilusão Científico-Filosófica citada anteriormente, cuja questão data da mesma época), veio com o aprofundamento no estudo da Epistemologia Genética de Jean Piaget. Foi nessa época que a

descoberta e a leitura da Introdução (das Lições de) à História da Filosofia de Hegel me trouxe a possibilidade racional de solução dessa questão, como se verá a seguir.

O Sistema das Autoconsciências, sua Apreensão Racional e a Filosofia

Como compreender o sistema dos seres humanos levando em consideração que esse próprio ser humano é capaz de constituir filosofias e que para cada um sua filosofia se mostra como sendo a expressão do mundo, da vida, de nós próprios e da Totalidade para ele?

No sentido de formular uma filosofia que responda a essa e às questões até aqui colocadas, introduzo a seguir alguns conceitos, argumentos e teses inspirados na filosofia de Hegel.

Denominarei de “autoconsciência” uma inteligência (no caso, aqui, um ser humano) que tem a possibilidade de compreensão de que o mundo, a vida, nós próprios e a Totalidade para ela é a compreensão que ela própria tem deles, isto é, sua filosofia.

Nesse sentido, o sistema dos seres humanos e de seus comportamentos se mostra como um “Sistema das Autoconsciências”.

Como, o comportamento de cada um depende da filosofia que cada um tem naquele dado momento, para explicar o Sistema das Autoconsciências precisamos considerar o conjunto dessas diversas filosofias possíveis.

Ou melhor, precisamos considerar, não apenas o conjunto dessas diversas filosofias, mas o *sistema* dessas diversas filosofias: o conjunto delas e a relações entre elas.

Denominarei de *Razão* ao sistema das diversas filosofias possíveis, incluindo nela própria o nosso próprio conhecimento atual do mundo, da vida, de nós próprios e da Totalidade.

Note-se que a elaboração do conhecimento da *Razão*, do sistema das filosofias possíveis (que coordena as diversas

filosofias), é ainda a elaboração de uma filosofia. Nesse sentido, denominarei de “Filosofia” (com F maiúsculo designando um substantivo próprio) a atividade de elaboração de filosofias que busquem o conhecimento da Razão, do sistema das diversas filosofias possíveis.

A Filosofia é assim um saber enciclopédico, segundo a etimologia do Grego *enkyklios paideia*, literalmente educação/formação circular, no qual o conhecimento de cada um e especial dos autores da História da Filosofia e das ciências, inclusive contemporâneas, são coordenados uns com os outros (*enkyklios*) com vista a formação (*paideia*) de um grande todo ideal.

Nesse sentido, segundo os conceitos aqui introduzidos, a Filosofia se mostra ser o conhecimento da Razão e essa se mostra ser a própria Totalidade.

E conhecer a Totalidade é conhecer a Razão.

Em especial, é por isso que se fala em razões das coisas, como, por exemplo, razões na natureza, inclusive em razões ainda desconhecidas para nós (expressão que careceria de sentido, se a razão fosse tomada como uma mera faculdade humana e seu produto...).

Não é mais um materialismo que explica a vida, mas um idealismo da Razão, no qual se reconhece o mundo como a si próprio, como manifestação da Razão.

Tal concepção leva como se verá à noção de *noésis noéseos* – atividade cognoscente na qual conhecimento e conhecido são o mesmo (HEGEL, 1995, v. 1, § 236, p. 366).

Idealidade e Realidade

Em geral, se opõe ideia e realidade (como em Kant ou nas ciências contemporâneas), como se, por um lado tivéssemos a coisa-para-nós (ideia), dada pela ciência e/ou filosofia, e, por outro, a coisa-em-si mesma (realidade), que buscamos atingir, sem nunca

o conseguir. De forma que a natureza da coisa-em-si mesma é distinta da coisa-para-nós.

Mas como podemos saber que existe essa diferença de natureza entre a coisa-para-nós e a coisa-em-si mesma, se não temos acesso a coisa-em-si mesma?

Um dos argumentos utilizados é que é diferente ter ideias (subjetivas) das coisas e as coisas (objetivas reais) nelas mesmas, e que em geral sempre nos enganamos em relação as coisas mesmas, o que mostraria que as coisas-para-nós não correspondem às coisas-em-si mesmas.

Mas ainda que exista uma diferença entre a nossa compreensão atual da coisa (coisa-para-nós) e a coisa-em-si mesma, isso não implica que a *natureza* das duas sejam diferentes, ambas podem ter a mesma natureza, em especial, a natureza ideal (que não se opõe ao real, ao contrário lhe determina), como se argumenta aqui.

Além disso, argumentam que as coisas-em-si mesmas têm certa resistência e persistência, que nossas ideias delas parece não ter.

Vê-se que tais argumentos desconhecem a característica da Ideia e da Razão hegelianas, ou ainda do próprio Argumento do Sonho de Descartes. Na Razão está também a sensibilidade, as intuições etc. a tal ponto que podemos sentir, intuir, etc. os conteúdos ideais da Razão, inclusive a *resistência* e *persistência* de alguns deles que estão em nossa sensibilidade.

Talvez desconheçam sua própria consciência, não sejam conscientes de si próprios, autoconscientes...

E talvez seja por isso que não se tenha uma teoria que a partir da Física explique a própria capacidade de compreensão do ser humano: materialidade é apenas uma das propriedades das coisas ideias (em especial daquelas que vivenciamos em *nossa realidade física*) sendo o ideal muito mais amplo e contendo a *nossa realidade física*.

A Compreensão da Coisa Mesma

Vê-se assim que segundo a filosofia aqui apresentada, a natureza do objeto é a mesma do conhecimento do objeto, e as diversas verdades que temos sobre ele são apenas aspectos, momentos do mesmo objeto e do objeto mesmo.

O verdadeiro significado do objeto é o sistema dos vários momentos que o determinam.

Temos aqui, como salientado a *noésis noéseos*, atividade cognoscente em si e para si própria na qual conhecimento e conhecido são o mesmo.

Assim, aqui não temos a dualidade coisa-em-si mesma e coisa-para-nós, pois se está sempre conhecendo a própria coisa-em-si mesma: é ela que se expõe a nós quando buscamos conhecê-la.

A Razão como a Verdade

A totalidade das coisas-em-si mesmas é a Razão.

Nesse sentido, a Razão é a Verdade. Logo, na visão filosófica aqui apresentada existe a Verdade e não apenas verdades-falseáveis. A Razão enquanto Verdade é o fio prumo que caracteriza o conhecimento (*episteme*) em oposição as opiniões (*doxa*), que se mantem como meras opiniões se justamente não se consideram como parte dessa Verdade, da Razão, e não a buscam.

Em geral, as pessoas que não aceitam a existência da Razão e desta como Verdade argumentam dizendo ainda que nas concepções que admitem a Razão existe uma espécie de privilégio de um ponto de vista em detrimento dos outros, uma espécie de atitude autoritária. Ora, mas como se viu, a Razão se constitui em (e coordena as) diversas visões, filosofias e ciências, buscando respeitá-las na compreensão que elas próprias colocam; mas, é verdade, que a Razão se coloca como fim da reunião delas em um todo. De qualquer forma, parece-me aqui ao contrário, ou seja, que as concepções que criticam a Razão (e portanto criticam sua

benevolência para com as demais filosofias e sua capacidade de reconciliação delas) parecem se colocar em um ponto de vista privilegiado em detrimento dos outros, em uma espécie de atitude autoritária, sem se colocar em relatividade com as outras visões, inclusive com as que admitem a existência da Razão.

Conhecendo a Razão

No sentido aqui adotado, a própria da Razão pode ser compreendida para nós como o próprio raciocinar que a busca e que nessa busca segue suas razões.

Hegel usa aqui o conceito de silogismo para descrever esse processo. Como diz Hegel (1995, v. 1, §181, p. 315): “O silogismo é o *racional e todo* o racional.”

Aqui, esse raciocinar esse caminhar pode ser designado como silogismo pois é um movimento que segue e tem razões. Mais ainda, pode-se compreender esse movimento como um movimento na Totalidade, no sistema dos seus momentos, que a expõe. Esses próprios movimentos se mostram no tempo, mas o próprio silogismo não depende do tempo, no sentido de que não muda com o tempo, mas o próprio tempo está nele.

A própria Filosofia pode ser compreendida como a atividade de auto-exposição da Razão e de compreensão da vida e de nós próprios.

Em especial, na exposição enciclopédica e filosófica da Filosofia, na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, o movimento lógico de auto-exposição da Filosofia começa com a consideração pensante dos objetos (HEGEL, 1995, v. 1, § 2, p. 40), progride para as categorias que permitem pensar seu ser na Doutrina do Ser (HEGEL, 1995, v. 1, p. 171-219), vai ao aprofundamento de uma essência que lhe esclarece esse ser na Doutrina da Essência (HEGEL, 1995, v. 1, p. 221-289), e, por fim, na Doutrina do Conceito (HEGEL, 1995, v. 1, p. 291-371), chega à atividade de auto-exposição enquanto compreensão e

autocompreensão *noésis noéseos* que leva a identificação do que se conhece com a sua determinação imediata que é.

O Espírito Absoluto

Por fim, a noção de *noésis noéseos*, atividade cognoscente em si e para si própria, na qual conhecimento e conhecido são o mesmo, pode levar a uma concepção de Razão, na qual a Razão é a Totalidade consciente de si própria, sabe-se a si própria; e nós, autoconsciências no interior dela, nos auto-expomos ela, em um movimento no interior dela, seguindo suas razões ou ainda sua Razão.

Pode-se chamar de “Espírito” à Razão assim compreendida.

A realização máxima de sua compreensão é a Razão como Espírito Absoluto. (HEGEL, 1995, v. 3, § 384z, p. 26, § 385, p. 29, § 439, p.209, § 577, p. 364).

Os argumentos e teses apresentados anteriormente que expõe o conceito de Razão não implicam (necessariamente) que a Razão deva ser considerada como Espírito Absoluto, mas também não o negam.

Nesse sentido, a Ideia do Espírito Absoluto é a mais completa e supera (*aufheben*) todas as demais compreensões do mundo, da vida, de nós próprios e da totalidade, na medida em que todas estão contidas nela e ela as explica e compreende. Ela eleva ao máximo a Razão como “A Verdade existente (*seiende*) em si e para si” (HEGEL, 1995, v. 3, § 438, p. 209).

Nesse sentido, a progressão na exposição enciclopédica da Filosofia, na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, é a progressão da exposição e do conhecimento do Espírito Absoluto (ou ainda de Deus, como Hegel, 1995, v. 1, p. 39, anuncia no §1, para usar um termo pelo qual em geral tal objeto é *representado* mas não *compreendido conceitualmente*). Tal exposição se mostra como um caminho (filosófico) de compreensão de nossos espíritos no interior do Espírito Absoluto. E leva a conhecer a esse próprio

Espírito Absoluto, como o mais belo e atraente e como o melhor, como o próprio motor imóvel, ao qual Hegel (1995, v. 3, p. 365) referencia utilizando uma citação de Aristóteles que trata desse movimentos, depois do último parágrafo da Enciclopédia que expõe a Ideia da Filosofia e o Espírito Absoluto.

É um movimento interior, pois, é tanto interior ao Espírito Absoluto, em que tudo está contido, quanto interior a nós próprios, enquanto, em cada um de nossos eus, o Espírito Absoluto é a Verdade desse eu, cuja a expansão do conhecimento de si leva justamente ao Espírito Absoluto que se mostra em nós.

No interior do Espírito Absoluto, tudo está em movimento, inclusive o nosso reconhecimento do Todo que ele é.

Tal reconhecimento não é o conhecimento específico de tudo, mas o reconhecimento de tudo no Todo, cujo conhecimento *específico* para nós vai sempre se expandindo.

Mas, uma vez que se chega a esse conceito do Todo como Espírito Absoluto, nele se mantém, embora os *elementos mais específicos* que o constituem continuem em sua eterna exposição para nós.

Cabe notar, que tal esfera do Espírito Absoluto permite justificar e explicar a ética, as artes, as religiões e a Filosofia.

Certamente essas atividades fazem parte do mundo humano, dos comportamentos humanos, e, nesse sentido, devem ser explicadas.

Arte, Religião e Filosofia: a Auto-Exposição do Espírito Absoluto Enciclopédico

Em especial, são formas de auto-exposição do Espírito Absoluto, a arte (exposição sensível dele), a religião (exposição dele na representação) e a Filosofia (exposição conceitual e adequada dele).

A arte se mostra como a exposição sensível de momentos do conteúdo do Espírito Absoluto, de tudo o que pode ser vivido pela

consciência humana, inclusive de forma ética e religiosa, que é representado em uma obra de arte sensível cuja significação ultrapassa sua realidade meramente material e é elevada a sua relação com as demais partes do Espírito Absoluto, no interior da História e da Cultura.

A religião se dá pelas diversas formas de apreensão (ainda imperfeitas) desse Espírito Absoluto na representação (imperfeitas sobretudo pois a representação não é uma forma adequada de apresentar-lhe).

No entanto, a religião é um momento essencial da exposição do Espírito Absoluto, pois, como diz Hegel (1969, p. 28, 1983, p. 63): “A filosofia só se explicita enquanto explicita a religião, e ao se explicitar, explicita a religião”.

Em especial, a compreensão do Espírito Absoluto como sucintamente aqui exposta possibilita compreender o conceito de *religião revelada*, na qual o Espírito Absoluto se determina apenas a partir de si próprio e por meio do que lhe é próprio.

Como se viu, a Razão que se sabe se mostra como o próprio Espírito Absoluto.

E também como nos diz Hegel (1995, v. 1, § 1922, 68): Só o espírito pode reconhecer o espírito.

Mas, mais ainda, a partir do que se viu até aqui, pode-se parafrasear o que Hegel (1995, v. 3, § 564a, p. 347) diz citando Göschel que: o Espírito Absoluto é somente Espírito Absoluto enquanto ele sabe a si próprio; e seu saber-se é além disso sua autoconsciência no homem e o saber do homem *sobre* o Espírito Absoluto: saber que avança para o saber-se do homem *no* Espírito Absoluto.

Nesse conceito de Espírito, o Espírito revela-se a si próprio, pois ele é a própria expressão daquilo que ele é: a compreensão disso que ele é.

Por fim, a Filosofia é, como se viu, sua compreensão adequada, enquanto compreensão conceitual e racional do Espírito Absoluto.

“Um grande homem condena os humanos a explicá-lo”, diz Hegel (1994, p. 7, 1995, v. 1, p. 375), como salienta Bernard Bourgeois. A filosofia de Hegel certamente faz parte da Razão como aqui definida e se manifesta no Sistema das Autoconsciências, na medida em que influenciam o comportamento humano (como por exemplo o que escreveu este texto). Como, pois, compreender o mundo, a vida, nós próprios e a Totalidade senão com os conceitos aqui exposto? Que você leitor com sua filosofia decida !

Enfim, pode-se falar aqui de “Espírito Enciclopédico”, na medida em que o Espírito Absoluto contém todos os saberes e os caminhos (*paideia*) que levam a si próprio como Saber Supremo e Absoluto, que conserva ainda em si todos os saberes, os coordenando em um todo (*enkyklios*).

Referências

HEGEL, G. W. F. **Werke 16**: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Werke in 20 Bänden). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Volume I: A Ciência da Lógica. Volume II: Filosofia da Natureza. Volume III: A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Petrópolis: São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Encyclopédie des Sciences Philosophiques I**. La Science de la Logique. Texto integral apresentado, traduzido e comentado por Bernard Bourgeois. Paris: J. Vrin, 1994.

_____. **Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte – Band 3 / Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 1**. Der Begriff der Religion. Hamburg: Felix Meiner, 1983.

_____. **Ciência da Lógica**: 1. A Doutrina do Ser. Tradução brasileira de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini, sob a coordenação de Agemir Bavaresco, com a colaboração de Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Efken. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

TASSINARI, R. P. O Modelo do Sistema de Esquemas de Ações e Operações sobre Símbolos e Signos. **Schème: Rev. Eletr. de Psic. e Epist. Gen.**, Marília, [Online]. v. 6, n. Especial, p. 7-44, 2014. Disponível em: <http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/scheme>. Acesso em: 30 mar 2018.

_____. Como é Possível a Filosofia? Uma Análise a partir do Modelo do Sistema de Esquemas de Ações e Operações sobre Símbolos e Signos. In: **IV Colóquio Internacional de Epistemologia e Psicologia Genéticas: Teoria e Prática na Construção do Conhecimento**. Marília - SP: Fundepe Editora, 2016. p. 1-20. Disponível em: <https://unesp.academia.edu/RicardoPereiraTassinari>. Acesso em: 30 mar 2018.

La filosofía del espíritu en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) de Hegel

Soledad Escalante Beltrán¹

1. Introducción

La tercera sección de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817, 1827, 1830, 1927, 1988, 1989) está dedicada a la filosofía del espíritu y supone una aproximación tardía y una profundización por parte de Hegel en el estudio y la comprensión del problema del paso y la transición del espíritu desde la subjetividad hasta objetividad, y viceversa. En efecto, ya en la *Fenomenología del espíritu* (1807), Hegel había planteado el problema en un sentido diacrónico que va desde la consciencia sensible que se sabe a sí misma, es decir desde el espíritu particular, hasta la consciencia absoluta y, por tanto, hasta el espíritu absoluto.

Aunque los intérpretes de Hegel han puesto énfasis en los aspectos metafísicos y estructurales de la transición, no se ha llamado suficientemente la atención sobre el humanismo de base que moviliza a Hegel y que se constata en la referencia a Schiller, en la última página de la *Fenomenología del Espíritu*, a través de los últimos versos del poema titulado „Die Freundschaft“, que dicen: „Aus dem Kelch des ganzen Seelereiches / Schäumt ihm –

¹ Dra., Universidad Antonio Ruiz de Montoya; soledad.escalante@uarm.pe

die Unendlichkeit“. Hegel los corrige diciendo: „aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit“ (énfasis añadidos).

Hegel adhiere el sentido de pertenencia del espíritu a la infinitud objetiva y señala, no obstante, el sentido de la interioridad instintiva y furiosa, efervescente frente a su propia vastedad, al parecer inconmensurable frente a la idea de un alma completa e integra en sí misma que sugieren los versos del poeta. Frente a Schiller, Hegel postula ya una consciencia espiritual desgarrada y escindida. Por ello Hegel da el paso desde la interioridad (*Seelenreiches*) hasta esta específica idea del espíritu (*Geisterreiches*) que se desborda para sí y desde sí, para salir fuera-de-sí y así volver, desde esta nueva consciencia, hacia el sentido de su propia infinitud.

¿Cómo conciliar nuestra propia finitud con la consciencia del infinito?

Parece, pues, que Hegel no queda satisfecho con la descripción que logra consolidar en la *Fenomenología del Espíritu*. En efecto, el despliegue realizado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es más amplio e indica, por eso, que Hegel sintió la necesidad de realizar un esfuerzo adicional que le permitiera lograr un mejor discernimiento. De ahí que el tránsito último de Hegel vaya desde el espíritu subjetivo, con base en la antropología, la sensibilidad intelectual y la psicología, hasta el espíritu objetivo y el espíritu absoluto.

El presente trabajo se divide en tres partes. En la primera razonaré con Hegel acerca del espíritu subjetivo y su principio antropológico en cuanto que la noción «espíritu» se entiende como subjetividad natural provista de cualidades, por supuesto naturales, que permiten la percepción inteligente de los cambios y las transiciones de la razón, desde sus estadios primarios básicos hasta los más acabados y perfectos en su formalidad, en contacto continuo con la sensibilidad. En la segunda sección desarrollaremos la noción de lo real que se despliega en el espíritu objetivo. Nos interesa

observar como Hegel articula la relación entre el derecho, la moralidad y la eticidad y, en particular, cómo la eticidad conduce, a través de la familia y la sociedad civil, a la fundamentación de lo político determinado como Estado, cultura y civilidad.

En la tercera sección retomaremos la noción de espíritu absoluto y observaremos como para Hegel este se despliega desde el arte y el aprendizaje artesanal como proceso de pensamiento hasta la estructura de la religión revelada y su crítica desde el surgimiento de la filosofía como una tercera consolidación objetiva de las formas del espíritu absoluto (cf. Hegel, 2005, §§ 553-577, pp. 580-605).

Concluiré este trabajo con la idea de que el arte y la espiritualidad encuentra en Hegel su consolidación crítica, puesto que Hegel parte de una concepción estética orgánica y moldeadora del sentido del perfeccionamiento de lo humano, en cuanto que el arte, en general, expresa el ideal estético y auto-comprensivo de una época, de sus hábitos mentales, de la coyuntura de su espacio-tiempo histórico.

2. Eticidad y juridicidad

La noción de subjetividad, como podemos apreciar, es objeto de la reflexión hegeliana. Tanto en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) como en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), Hegel concibe un sujeto activo, es decir actuante, que hace, que tiene agencia activa en continuo despliegue. Hegel distingue, además, entre el sujeto y la acción del sujeto. La acción del sujeto existe como consecuencia de la activación actuante de la agencia del sujeto, que pasa de la potencia al acto: el sujeto puede reconocer como suya una acción, pero también puede negarla, no reconocerla.

La negatividad de la acción es la fase afirmativa del sujeto como agente capacitado para la acción.

En la medida en que la acción atañe inmediatamente a la existencia, lo *mío* es [aún] formal en la medida en que la

existencia exterior es también *autosuficiente* ante el sujeto. Esta exterioridad puede tergiversar la acción del sujeto y hacer aparecer algo distinto de lo que él puso en su acción. Aunque todo cambio en cuanto *tal* que sea puesto por la actividad del sujeto, sea un *acto* de éste, no por ello lo reconoce él como su *acción*, sino que de hecho sólo aquella existencia que estuvo en su *saber* y *querer*, y era su *propósito*, es lo que reconoce como *suyo* y como su *culpa*. (Hegel, 2005, § 504, p. 534)

En esta cita Hegel consolida la idea de una comunión entre lo intelectual/espiritual y lo instintivo/pulsional. En efecto, Hegel cristaliza la idea primaria de proporción y medida entre la acción que impulsa el deseo, depurado este como saber de aquello que se desea, y las razones que ya discernidas orientan la sensibilidad y la dirigen hacia la consecución del objeto deseado.

La inmediatez del deseo para la sensibilidad, es decir el espontáneo darse de sí del deseo para la sensibilidad que lo percibe como suyo, confirma la existencia y la falta de suficiencia de la sensibilidad para satisfacer plenamente su deseo, pues sitúa la posibilidad de la satisfacción fuera de sí, en la exterioridad del objeto, que se percibe en el interior solo como *falta*, como ausencia.

De ahí la consciencia de la posibilidad de no realización, de límite insuperable que inhibe e impide la satisfacción.

La sensibilidad reconoce un límite en la satisfacción trunca del deseo. La exterioridad del objeto del deseo es, a su vez, percibida por la sensibilidad limitada y delimitada por la autosuficiencia de lo externo. La interioridad, luego, reconoce como suyo, de su pertenencia, el deseo que tiende hacia el objeto y lo comprende como independiente tanto de su tendencia como del objeto.

Considerado en sí mismo, el querer se actualiza como saber: solo en ese re-acoplamiento del saber y del deseo el sujeto se consolida como sujeto actuante de cara al reconocimiento de sus acciones y propósitos como suyos, propios, auténticos.

En estadios más desarrollados y avanzados del pensamiento hegeliano, las ideas de propiedad y pertenencia alcanzan mayor

formalidad y vinculan el lenguaje de la moralidad con el lenguaje de la legalidad. La filosofía hegeliana del derecho, por eso, retoma la idea de socialización como una consolidación del propio proceso de racionalización en un estadio reflexivo que reconoce la precariedad existencial del individuo y su carácter de fundamento irrecusable de las relaciones intersubjetivas y sus lógicas de interdependencia.

La legalidad, en la medida en que es la formalización para la consciencia crítica de la acción abstracta, se consolida para ponerle límite a la acción *perversa*, culpable —es la consecuencia de la *falta*, de la carencia de satisfacción absoluta—. La *culpa*, tanto en el ámbito del derecho como de la moral, conlleva la penitencia resarcitiva y enmendativa, que es un tránsito necesario para liberar a la responsabilidad y restablecer los vínculos de la correcta dependencia entre la exterioridad de la entidad y el carácter inclusivo de la subjetividad y la interioridad.

La pasión contiene en su determinación el estar limitada a una *particularidad* de la determinación de la voluntad en la que se sumerge la entera subjetividad del individuo, sea cual sea el haber de aquella determinación. Pero, por razón de este carácter formal, la pasión no es buena ni mala; esta forma solamente expresa lo siguiente: que un sujeto ha colocado todo el interés vivo de su espíritu, talento, carácter, goce, en un contenido. Sin pasión nada grande se ha llevado a cabo ni puede llevarse. Es solamente una moralidad muerta, es más, demasiado frecuentemente una moralidad hipócrita, la que se separa de la forma de la pasión en cuanto tal. (Hegel, 2005, § 474, p. 516)

Conviene tener en cuenta que el propósito de la filosofía del espíritu, tal como Hegel la consolida en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 504, p. 534), es precisamente el discernimiento de lo que es originario del espíritu y lo que le es adherido a partir de la experiencia mundana en su proceso de inserción diacrónica, continua y continuada en la realidad histórico-crítica:

Que esta realidad, en su identidad con el concepto, sea como *saber* de la idea absoluta, he ahí el lado necesario, esto es, que la inteligencia, libre *en sí*, sea liberada en su realidad efectiva hasta [alcanzar] su concepto para que sea [así] *figura* digna de él. (Hegel, 2005, § 553, p. 580)

No es sencillo ser un hombre o una mujer consciente críticamente de su propio espacio-tiempo histórico. El desarrollo de la consciencia histórico-crítica es una ganancia del espíritu que se necesita desplegar en el proceso reflexivo de abstracción.

De ahí que, en su afán de apegarse a lo real, Hegel desarrolle su teoría del derecho (cf. Hegel, 2005, §§ 488-502, pp. 526-533) sobre la base fáctica del patrimonialismo contractualista que rige la cultura de la posesión, que en sus estados represivos puede inhibir al espíritu de desarrollar sus potencias, virtudes y talentos.

En esa línea, para Hegel, el espíritu subjetivo, entendido aún como alma puramente sensitiva —es decir, vegetativa, embrionaria—, reposa sobre la autoconsciencia que el espíritu alcanza en la consciencia de sí, en contraposición a la consciencia de lo otro-de-sí, para definir desde ese nuevo estrato sus propios límites como autoconsciencia de la limitación teórica que, cuando sale de sí y se apercebe de lo que está más allá del límite de su percepción, pasa de la percepción *sensible* al entendimiento *abstracto*.

Así, consolidado ya en su razón y en la conciencia abstracta de la razonabilidad, consciente ya de la sensibilidad, la percepción y el entendimiento, el espíritu vuelve sobre sí mismo, como espíritu en sí y para sí, solo que ahora como espíritu libre que sucumbe ante las demandas de la vida práctica, como espíritu para lo otro que lo pone *fuera de sí*.

El derrumbamiento del espíritu ocurre porque sus anhelos no cuadran con la realidad. El hombre sabe qué quiere y sabe que entre sus querer es hay algunos que son realizables, susceptibles de satisfacción posible, y que hay otros, en cambio, que son definitivamente irrealizables, no susceptibles de satisfacción bajo ningún supuesto.

3. Dos teorías del espíritu

Si bien Hegel reconoce que las instituciones estatales, socioculturales y civilizatorias encuentran en el sistema de las necesidades una base segura para su fundamentación (cf. Hegel 2005, §§ 524-528, pp. 543-545), estas no serían suficientes para sostener un sistema de administración de justicia que fuera el contrapeso de la administración pública y la iniciativa empresarial privada. La relación de la justicia con lo público es lo que haría que el Estado se atribuya un rol mediador entre las distintas voluntades y los intereses particulares en conflicto frente a los medios de producción y su despliegue productivo (cf. Hegel, 2005, §§ 529-536, pp. 545-551).

Además, el Estado también sería mediador con relación a terceros de otras naciones vecinas, de donde las distintas nacionalidades y culturas, en su diferencia y especificidad antropológica, cultural, se habrían aproximado de modos distintos a la noción de libertad, por ejemplo (cf. Hegel, 2005, § 482, p. 520). El Estado, en cualquier caso, es la consolidación de la eticidad como juridicidad intermediadora y relacional que media relaciones no solo particulares, privadas y públicas, sino también internacionales e internacionalizantes, impulsando corrientes de pensamiento que contribuyen a la consolidación teórica de la noción de historia universal (cf. Hegel, 2005, §§ 548-552, pp. 566-579).

En la teoría general del espíritu objetivo, Hegel (2005, §§ 483-552, pp. 522-579) despliega los elementos constitutivos de su condensada teoría particular del espíritu objetivo (§§ 483-486, pp. 522-525). En efecto:

De ninguna idea se sabe de manera tan generalizada que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra realmente sometida, como la idea de *libertad*, y ninguna otra idea circula con tanta inconsciencia. Siendo el espíritu libre el espíritu

efectivamente real, resulta que los malentendidos acerca de él tienen consecuencias prácticas más terribles que cualquier otra cosa, una vez que los individuos y los pueblos han captado en su representación el concepto abstracto de la libertad que está siendo para sí, representación que tiene una fuerza invencible precisamente porque ella es la esencia propia del espíritu, y por cierto incluso como realidad efectiva suya. (Hegel, 2005, § 482, p. 520)

La indeterminación de la idea de la libertad, sostiene Hegel, induce a confusión. Con ninguna se siente mayor necesidad de llenar de contenido, precisamente porque el espíritu libre es «el espíritu *efectivamente real*», dice Hegel, puesto que, además, la libertad es «la esencia propia del espíritu». La realidad efectiva de la libertad del espíritu se consolida auténticamente y exenta de coacción heteronormativa en el arte, aun cuando este pueda asumir y asimilar el espíritu de la religión a sus formas de representación.

En efecto, el arte como arte religioso muestra, a su modo, la verdad revelada de la religión, sobre cuya estructura la filosofía realiza el despliegue autocrítico de sí misma para poder elaborar la crítica de la estructura de la revelación del espíritu y captar su esencia: «El espíritu subjetivo y el [espíritu] objetivo han de verse como el camino por el que se forma este lado de la *realidad* o de la existencia» (Hegel, 2005, §553, p. 580).

El arte y la tradición artística consolidan y traducen la comprensión crítica de la sociedad de su tiempo, ilustrando los paradigmas de distinto tipo que recorren la particular manera de ser, sentir y estar en el mundo que experimenta una época en la sensibilidad de sus contemporáneos. No se trata, por cierto, del arte como propaganda ideológica o de una reducción puramente pedagógico-formativa ya estandarizada como técnica productiva, sino como una práctica terapéutica, liberadora esta del espíritu *culpable* frente a las amenazas del dogmatismo y el inmovilismo más recalitrante.

Según Hegel, la obra de arte es producto de la obra del libre albedrío. Es decir que nadie puede ser coaccionado a escribir, pintar o esculpir algo bello, hermoso o sublime. En cualquier caso, si algún tipo de exhortación y coacción padece el creador, son la que producen sus inquietudes pulsionales a través de los temas y obsesiones sublimantes.

La teoría temprana del espíritu repara en las limitantes de la libertad y acaso les otorga un peso determinante debido a su carácter formativo, moldeador de la sensibilidad; en cambio, la teoría tardía insiste en la libertad como la esencia rebelde que no se deja coaccionar por las estructuras abstractas, sino que es capaz de influir sobre el desarrollo y el perfeccionamiento de aquellas.

Se trata, como se ve, del esfuerzo de Hegel por no abandonarse a la inercia de las estructuras y por recuperar el dinamismo de la libertad como impulso creativo que invita a darle forma viva a la vida misma.

Se trata, por consiguiente, de concebir la vida, con Hegel, como obra de arte cuya puesta en forma increpa, exhorta y compulsa al espíritu que alcanza la plena consciencia de sí en el artista. Se trata de despertar al artista que hay en cada ser humano. Es, pues, una invitación, si se quiere, a ser artesano de la propia vida. No solo de la individual, sino de la vida humana con los otros. Esa dimensión antropológica de la libertad es indisoluble de la filosofía hegeliana del espíritu en sus dos versiones.

4. Arte y espiritualidad

En la tercera sección de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel (2005, §§ 553-577, pp. 580-605) encuentra lugar, mientras profundiza en la comprensión del concepto crítico del «espíritu absoluto» (Hegel, 2005, §§ 553-577, pp. 580-604), para incursionar en la estética y ofrecer avances de su reflexión acerca de la relación entre el arte y la espiritualidad, es decir entre la

técnica crítica y el espíritu: la religión que nutre al arte religioso nutre a la concepción y consolidación del arte religioso.

Ese antecedente nutre, a su vez, la reflexión de Hegel cuando se aproxima al siempre difícil terreno de la filosofía del espíritu, que lo sitúa críticamente de cara a la teología y a la filosofía primera, cuya vigencia y actualidad Hegel pone de manifiesto para los remanentes que han caído en el inmovilismo.

Esos dos interlocutores de envergadura con los que dialoga Hegel le proveen al mismo tiempo los insumos y estímulos críticos para discernir lo que es, al respecto, a través de la depuración continua de los filtros críticos por él empleados y usados para responder a los frentes críticos. En efecto, Hegel (2005, § 553, p. 580) considera que el objeto de pensamiento considerado como entidad abstracta consolidada como concepto situado en el pensamiento de lo real da objetividad a la consciencia finita que trata con lo infinito e inconmensurable.

La consciencia de sí y de la finitud escinde al espíritu, que se desdobra y que, en el acto de desdoblarse, llega a un punto de inflexión límite que encuentra en la limitación su *telos* y conclusión. Hegel escribe:

El concepto del espíritu tiene su realidad en el espíritu. (Hegel, 2005, §553, p. 580)

Del espíritu parte este concepto y al espíritu vuelve como concepto que retorna, luego de la reflexión y la crítica de la reflexión.

Realidad y espíritu señalan el sentido de la pertenencia e identidad de lo real como consciencia de lo inmaterial y puramente abstracto: la consciencia siempre limitada de lo infinito se opone al límite de lo finito. Por un momento lo infinito cuaja en una reflexión que lo subsume como ilimitado limitante apresado como concepto determinado en la determinación de la consciencia como consciencia limitada consciente de la trascendencia de lo absoluto, conducente,

por lo demás, a la limitación y desempeñando una operación solidaria y complementaria del *principium individuationis*: esta consciencia, aquí, limitada, pensando en su propio límite, de su ser ahí, consciente de lo infinito, lo ilimitado, lo inconmensurable.

Es la consciencia desgarrada que se enajena en lo otro de sí para volver a sí misma como espíritu. Lo infinito en la consciencia impulsa el proceso de espiritualización de la propia consciencia que pronto se reconoce como espíritu consciente de su propia inconmensurabilidad. Espíritu concentrado en la consciencia. Consciencia reflejada en el espíritu.

La espiritualización del concepto y la conceptualización espiritual de la consciencia, tal como son operadas por Hegel, consolidan la clarificación de la relación de mutua implicancia que hay entre lo real y lo espiritual como corrientes operativas de lo inteligible que confluyen en la explicitación de la consciencia autoconsciente del espíritu respecto de sí mismo, en su ser ahí para sí en lo otro de sí, su reflejo, su identidad que viene de lo otro como consciencia de su propio límite y de su limitación en el proceso mismo de delimitarse: la realidad del concepto del espíritu es el espíritu mismo inmerso en lo real desde el límite de su campo perceptivo.

El espíritu desarraigado de lo absoluto persistente en sí mismo y por sí mismo recupera, por contraste, el saber de su arraigo corporal, sensitivo, biológico. Es espíritu consciente de sí mismo en un cuerpo al que reconoce cualidades naturales. Es espíritu que se percibe a sí mismo siempre en relación con el cuerpo. Es presencia que se oye a sí misma en la densidad vital de su ser voz, sonido, *logos*.

Lo *qualitativo* del sonido en general, como del sonido que se articula a sí mismo, el tono, depende de la densidad, cohesión y modos más específicos de cohesión del cuerpo sonoro, porque la idealidad o subjetividad en que consiste el temblor, en cuanto negación de aquellas cualidades específicas, las tiene a ellas por contenido y determinidad suyas; por ello este temblor y el sonido

mismo están especificados por esas cualidades y por ello también los instrumentos musicales tienen sus propios sonidos y timbres. (Hegel, 2005, § 300, p. 361)

Hegel razona que la identidad del espíritu como algo absoluto en su esencia es productora del saber, en cuanto que antecedente de la reflexión, y produce, precisamente este saber, gracias a un impulso o una impulsión figurativa, figuracional y configurativa. La libertad, la dignidad y otros valores del espíritu reivindican la inteligencia de lo real como una modalidad de la existencia del espíritu subjetivo en su tendencia hacia la determinabilidad de lo específicamente uno e idéntico, aun cuando esta identidad unitaria sea precaria y contingente.

Hegel define el espíritu absoluto en términos de la identidad, la sustancia, el juicio y la autoconsciencia. Las dos formas del espíritu, es decir la forma subjetiva y la forma objetiva, tienden a sincronizarse para dejar traslucir, en la diacronía, la sustancia de lo real en su darse universalmente como un retorno crítico del espíritu sobre sí mismo, en sí, en su saber de sí, es decir, nuevamente, en la autoconsciencia (cf. Hegel, 2005, §§ 553-554, pp. 580-581).

Por el contrario, la acronía y la discronía rompen el proceso y anulan la continuidad. Sumergen al espíritu en lo incognoscible y lo hunden en el escepticismo y la locura patológica, como una regresión a los estadios tempranos de la sensibilidad pre-lógica, puramente vegetativa: fomentan el movimiento retrógrado del espíritu e inducen la renuncia a la abstracción, es decir conllevan a la desespiritualización del espíritu.

El principio del eterno retorno, que se haya latente en la afirmación de la identidad germinal de la que parte el fenómeno, gravita como un hito que señala el sentido de la consolidación del espíritu que se da a sí mismo como sujeto consciente de sí, como subjetividad particular constituida en la pura negatividad de la consciencia del espíritu absoluto en sí: la reflexividad del pensamiento y la consciencia crítica de sus múltiples desempeños —

como hemos tratado de mostrar a lo largo del presente trabajo—conducen a Hegel por los estrechos (y a ratos laberínticos) callejones de la teoría de la identidad del espíritu como identidad absoluta (del espíritu absoluto). La idea del retorno, empero, apunta hacia el principio de identidad del que parte la filosofía occidental.

Lo ilustro con tres citas en las que Hegel (2005, § 554, p. 580) condensa con extrema claridad la idea de una sustancia espiritual que se desenvuelve en la historia, que permanece idéntico a sí mismo a pesar de sus consolidaciones contextuales y contingentes, ineludibles e inevitables, no obstante, para aperebirlo y clarificarlo como espíritu humano encarnado. Por una parte, la primera cita destaca la actualidad del devenir y de la sucesión: «El espíritu absoluto es identidad que tanto está-siendo eternamente en sí misma, como está regresando y ha regresado a sí; [...]». La segunda, por otra parte, trata del espíritu como sustancia. En efecto, Hegel dice que el espíritu: «[...] es la *sustancia* única y universal en tanto espiritual, [...]». Finalmente, la tercera separa, una vez más, al espíritu de sus potencias, para evitar cualquier tipo de simplificación que inhiba de percibir la extrema complejidad del espíritu, de manera que podemos entender que las potencias del espíritu no son el espíritu en sí, sino solo algunas de sus cualidades; así, el espíritu: «[es] el juicio [que parte a la sustancia] *en sí* [misma] y *en un saber* para el cual ella es en cuanto tal».

Las tres citas apuntan a la idea de que el espíritu absoluto solo es concebido como absoluto en cuanto añade a su autocomprensión la conciencia histórico-crítica que le brinda contexto para ampliar la comprensión de sus posibilidades de realización, en cuanto que se arraiga en el proceso mismo de desarraigarse de la historia.

5. Reflexión final

No sabemos si Hegel quedó satisfecho con la ampliación de la teoría del espíritu que desarrolla y despliega en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817). La insistencia en la libertad es

acaso un reflejo del espectro crítico en el que se inserta su reflexión, quizá acosado por tendencias retrogradadas que querían seguir imponiendo su visión arcaizante del mundo asentando las estructuras tradicionales del antiguo régimen. La alianza entre la libertad y el arte encuentra en Hegel el puntal para desmentir incluso a quienes acusan al propio Hegel de absolutista a partir de una comprensión inadecuada de su filosofía del absoluto.

Las teorías del espíritu, con sus diferencias y sus especificidades, son solidarias en la intención de recuperar la libre agencia creadora y creativa del espíritu. Hegel se sitúa en la vanguardia, en esa línea, una vez más.

En ese sentido, el discernimiento del saber acumulado sobre el espíritu es para Hegel no solo una experiencia de profunda reflexión sino de sistemática degustación estética de los productos del espíritu. En efecto, Hegel pasa revista a las manifestaciones concretas del espíritu que contribuyen a consolidar su potencia abstractiva. El arte se halla entre los productos más elaborados y más acabados porque allí el espíritu ejerce verdaderamente valores auténticos que reflejan el sentir profundo de la humanidad frente a la incertidumbre del futuro.

En suma, el arte se vive como experiencia contemplativa activa individual, solo a través del cuerpo como cuerpo resonante (Hegel, 2005, § 299, p. 360), como cuerpo que vibra y que tiembla (Hegel, 2005, § 300, p. 360), es decir como cuerpo sensible al sonido y al estremecimiento que este produce como consecuencia de la percusión y la repercusión.

El cuerpo oyente que subyace a esta formalización de la experiencia estética como experiencia auditiva integral señala a la escucha y el sonido como articulaciones de un proceso que conduce al discernimiento de las percepciones como ejercicio de depuración de los sentidos y de la sensibilidad. Ciertamente, el creador de la obra de arte y el receptor de la obra de arte viven la experiencia estética de modos distintos, pero en modo alguno

inconmensurables, como lo demuestra la aplicación del método hermenéutico.

Referencias

Aristóteles. *Aristotelis Opera*. Aristóteles graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri. 2 vol. Berlin: Academia Regia Borussica, 1831.

Autenrieth.. *Handbuch der empirischen menschlichen Physiologie*. Zum Gebrauche seiner Vorlesungen herausgegeben von Dr. Joh. einr. Ferd. Autenrieth. T. 1-3. Tubinga, 1801-1802.

Böhme, J. *Theosophia revelata*. Das ist: Alie Göttliche Schriften des Gottseligen und Hoherleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. 2 vol. [Hamburgo], 1715.

Descartes, R. *Renati Des Cartes Meditationes de Prima Philosophia, In quibus Dei existentia, & animae humanae a corpore distinctio, demonstratur*. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; Cum Responsionibus Auctoris. Editio ultima prioribus auctior et emendatior. Amsterdam, 1663.

Escalante, S. El reconocimiento en la *Filosofía Real de Jena* de G.W.F. Hegel (1805/06). *Miscelánea Comillas*, 74(145), 309-342. Madrid, 2016a.

Escalante, S. Schuck, M. J., & Crowley-Buck, J. (Eds.). *Democracy, Culture, Catholicism. Voices from Four Continents*. New York: Fordham University Press, 2016. Reseña. En *Sílex*, 6(2), 121-124. Revista Interdisciplinaria de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, 2016b.

Escalante, S. The Relations of Tutelage and Legitimacy between the Catholic Church and the Peruvian State. In M. J. Schuck & J. Crowley-Buck (Eds.), *Democracy, Culture and Catholicism: Voices from Four Continents* (pp. 169-176). New York, USA: Fordham University Press, 2016c.

Escalante, S. Amor, paternidad y lucha por el reconocimiento en los escritos de Jena de Hegel. En B. Bettocchi & R. Fatule (Eds.), *Una visión binocular. Psicoanálisis y Filosofía* (pp. 31-52). Lima: PUCP, 2014.

- Escalante, S. *Intersubjektivität und Anerkennung: Hegels Ansatz (1802-07) und seine kritische Auslegung bei Honneth (1992)*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2012.
- Escalante, S. & R. Fernández-Hart, SJ. Hacia una filosofía práctica. *Sílex*, (1), 69-80. Revista Interdisciplinaria de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, 2013.
- Espinosa, B. de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción y edición de Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Fichte, J. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. Leipzig, 1794.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1830). Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005.
- Hegel, G. F. W. *Phänomenologie des Geistes* (1807). Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu* (1807). México: FCE, 1985. Traducción de W. Rocés, con la colaboración de R. Guerra. 6ta reimpr. de la 1ra ed. en español de 1966.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1830). Traducción de E. Ovejero y Maury. La Habana: Instituto del Libro, 1968. Reedición de la edición madrileña realizada por Suárez en 1917-1918 y reeditada luego en 1927-1928 y 1942. Porrúa la reedita en México en 1971 con un estudio preliminar de Francisco Larroyo.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu* (1807). México: FCE, 1966. Traducción castellana de W. Rocés.
- Hegel, G. W. F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen. Vierte unveränderte Auflage mit einem Vorwort von Karl Rosenkranz, Berlin, 1845.
- Hegel, G. W. F. *Hegel's Werke* (1832-1845). Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. 19 vols., Berlín, Dunker u. Humblot.

- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio* (1830). Vol. I – A Ciência da Lógica. Tradução de P. Meneses/J. Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- Hegel, G. W. F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ordentl. Professor der Philosophie an der K. Friedr. Wilh. Universität in Berlin.- Dritte Ausgabe.- Heidelberg. Verwaltung des Oßwald'schen Verlags (C. F. Winter).
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg & Würzburg: Geodhardt, 1807.
- Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* (1946). Barcelona: Península, 1974. Traducción de F. Fernández Buey.
- Santuc, V., SJ. *El topo en su laberinto: una introducción a un filosofar posible hoy*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2005.
- Santuc, V., SJ. *¿Qué nos pasa? Ética y política hoy*. Lima: CEDEP, & UARM, 1997.
- Wolff, Ch. *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur* (1739). Editio nova priori emendatio. Frankfurt y Leipzig.— *Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, naturalismi, Spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*. Editio secunda priori emendatio. Frankfurt y Leipzig, 1741.
- Wolff, Ch. *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Editio nova priori emendatio. Frankfurt & Leipzig, 1736.

Comunicações

Hegelianismo, Platonismo e Neohegelianismo

André Cressoni¹

Introdução

A retomada do pensamento grego é uma empreitada comum através de toda a história da filosofia. Esta prática demonstra como a via de acesso ao pensamento grego é determinante tanto para o objeto que se busca como também para o modo que essa busca se realizará. Platão é, certamente, um dos casos mais marcantes da diversidade de caracterizações possíveis na abordagem dos gregos. Dentre todos esses caminhos, tem-se a conhecida teoria das ideias de Platão na qualidade de um idealismo metafísico no qual as ideias ou formas são compreendidas enquanto substâncias metafísicas que têm existência separada da dimensão sensível. Desta forma, Platão passou a ser conhecido como pai de todas as filosofias da dualidade, a unidade e imobilidade das formas comumente resultando em uma doutrina dogmática dotada de uma hierárquica rigidez ontológica.

No entanto, parece razoável problematizar esses caminhos e questionar: seria Platão, de fato, um pensador dogmático? E ainda mais, seria o idealismo platônico realmente um dualismo metafísico? O que incita esse questionamento consiste justamente

¹ Pós-Doutorando - Universidade Federal de Goiás - UFG. Universidade Federal de Goiás - UFG; cressoni@gmail.com

na diversidade de entradas para a filosofia dos *Diálogos*. Nesse sentido, Hegel se propõe uma releitura dessa tese tão comum sobre a teoria das ideias.

Parece incontornável se perguntar, porém, como é possível que Hegel, considerado talvez o principal idealista metafísico do último período da modernidade, poderia nos oferecer uma leitura de Platão que confronte a versão metafísica e dualista da teoria das ideias? Não seria natural, para Hegel, encontrar em Platão uma confirmação da veracidade de um idealismo metafísico para reforçar a sua própria tese? Entretanto, não seria essa leitura de Hegel também uma versão comum da filosofia hegeliana, e inclusive vulgar?

Reler Platão ao se reler Hegel

O período entre segunda metade do século XX e o início deste século demonstra uma crescente tendência à releitura não metafísica do idealismo de Hegel. Se Hartmann e Findlay iniciaram esse movimento, Pippin, Pinkard e muitos outros vêm defender uma reavaliação dessa tradicional leitura do idealismo hegeliano. Mesmo intérpretes que não vêm em Hegel uma metafísica reformada ou crítica² –transformação da metafísica tradicional em lógica³ - vêm-na na qualidade de um Logos vivo que rompe com toda dualidade.⁴ A lógica hegeliana não consiste, portanto, na concepção tradicional que se tem de metafísica, mas tão somente de uma análise dos conceitos neles mesmos sem requerer ou gerar

² Respectivamente, HOULGATE, 1986, p. 123 e LONGUENESSE, 1981, p. 07.

³Hegel nota que já Kant havia operado uma transformação da metafísica em lógica, mas sofre do defeito de ter colocado a coisa-em-si como limite além do qual não há nenhuma cognição possível (cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Vol. I, p. 32 - daqui em diante citado como WdL). Nessa transformação da metafísica em lógica, Kant não percebeu, porém, que “a coisa-em-si é ela mesma somente um produto do pensamento, e mais precisamente do pensamento abstrativo somente” (WdL, I, p. 45).

⁴ Cf: HYPOLITE, 1991, p. 71: “*não há segundo mundo, há portanto um Logos e uma vida especulativa absoluta*” (grifos do autor).

uma instância inteligível nem enquanto substância, nem enquanto separada do sensível.

Com isso, porém, não estaria Hegel distante da filosofia platônica? Se toda investida hegeliana consiste em superar a separação de dois mundos, não significaria isso a supressão do que forma o núcleo da teoria platônica das ideias, ou seja, justamente aquilo que, com Platão, foi um marco na história da filosofia?

O que se percebe, entretanto, é o oposto. Toda referência à mera palavra “metafísica” nas *Lições* de Hegel sobre Platão se refere ou à metafísica wolffiana – ao explicar contextos mais modernos de um assunto – ou ao criticar a tentativa de Tennemann de tomar a filosofia platônica segundo “nossa antiga metafísica” e a tentativa de Mendelssohn de “modernizar e transformar em metafísica wolfiana”⁵ a filosofia platônica. Em momento algum Hegel identifica Platão como um filósofo metafísico. Deste modo, quando ao se reconsiderar Hegel através de uma via não-metafísica e não-dualista, parece, em termos hegelianos, inconsistente pensar estar com isso afastando-se de Platão.⁶

Sem o devido cuidado em se distinguir o que é representação e o que é conceito no texto platônico, afirma Hegel, “pode-se facilmente vir a pensar essas ideias segundo o modo das modernas categorias do entendimento, como substâncias (...) que existem para além da realidade”. Contra isso, “se se compreende o que é o

⁵ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 19, p. 28 e 67. Daqui em diante citado como pela sigla VGP.

⁶ Por exemplo, PIPPIN, 2008, p. 32, 266, e também REDDING, 2007, p. 27, 28, 73. Pode-se argumentar que os autores se referem, nestes casos, a um certo platonismo que se enraizou na história da filosofia. Ora, trata-se exatamente desta tradição que, no contexto de releitura tal qual a de Hegel, urge ser questionada (o mais correto seria denominá-la ‘neoplatônica’, como bem demonstrou Klibansky em KLIBANSKY, 1983). E ainda, nenhum dos dois autores tomou o devido cuidado em delimitar historicamente este platonismo, ou sequer em apontar que o próprio termo ‘platonismo’ é, diante da tradição, alvo de disputa quando se tem em vista tanto a pesquisa plantonista (como veremos adiante) quanto – e isso é mais grave – a própria obra hegeliana. Pippin (PIPPIN, 2008, p. 273) aponta para uma possível aproximação entre as dialéticas de Hegel e Platão pela via dialógica, próximo do que havia feito Gadamer, porém não reflete sobre esta via nem tira as consequências disto para o suposto afastamento de Hegel em relação ao platonismo.

filosófico, não se para em tais expressões e compreende-se a intenção de Platão”.⁷ Hegel enfrenta, destarte, toda a tradição que perdurou até sua própria época e que, com o neoplatonismo e a escolástica, ensinou os *Diálogos* a partir do horizonte de uma realidade cindida em dois mundos e que continuou também depois de Hegel com Nietzsche e Heidegger até a atualidade.⁸

Mas seria Hegel uma voz solitária neste enfrentamento da interpretação tradicional de Platão? Às lições de Hegel que reconsideram Platão, afastando-o de qualquer acusação de dualismo metafísico, não se somariam outras vozes que teriam vislumbrado uma tonalidade menos dualista e menos metafísica nos escritos de platônicos?

No cenário brasileiro, por exemplo, tem-se os trabalhos de Benoit⁹ buscando demonstrar como o ato da fala (a temporalidade da *lexis*) presente na cena dramática dos diálogos conecta-se intimamente ao ato conceitual (a temporalidade da *noésis*), interpretando os gêneros maiores apresentados no *Sofista* como distintos das formas tal como defendidas na *República* e no *Fedon*, e com os quais se abandona a noção de substância ou modelo inteligível para formar uma lógica conceitual dialética. Pautando-se também em uma interpretação do *Sofista*, Marques lê os gêneros do *Sofista* em correspondência com as formas de outros diálogos, mas teorizadas em um ângulo diverso, segundo a qual na consistência ontológica das formas não está implicada uma dualidade de dois mundos, inteligível e sensível.¹⁰

No cenário internacional, o neokantiano Natorp defende tese de que Platão é um antecessor dos elementos mais fortes de Kant, e assim também deixa de conceber as ideias platônicas como

⁷ VGP, Bd. 19, p. 30.

⁸ LOLAS, 2009, p. 232.

⁹BENOIT, 2015 e BENOIT, 2017.

¹⁰MARQUES, 2006, p. 29.

substâncias, mas como leis e explicações.¹¹ Em uma linha semelhante, apoiando-se em investigações estilométricas dos diálogos, Lutoslawski sustenta, baseado em diálogos de maturidade, principalmente o *Sofista*, que a noção platônica de ideia não implica em uma substância, e sim em uma explicação racional da realidade, sendo, por isso, semelhante àquela de Kant, antecipando também, em linhas gerais, as filosofias de Descartes e de Hegel.¹² Miller também defende haver uma mudança nos diálogos de maturidade – principalmente no *Parmênides* continuada no *Sofista* – em relação à teoria das ideias tal como é exposta na *República*, sustentando haver uma transição do horizonte noético-visual das ideias (próprio à metafísica) para, através de uma reapropriação crítica nas hipóteses do *Parmênides* por parte de Platão de sua própria tese, se atingir um horizonte noético-discursivo das ideias.¹³

Diante deste quadro introdutório sobre a pesquisa platônica, parece seguro estabelecer a viabilidade da hipótese não metafísica das ideias de Platão, tal como Hegel vislumbrava. E é importante compreender o significado disto para a leitura hegeliana da dialética platônica: se Platão já havia rompido com os dualismos da metafísica moderna, isso implica que um retorno a Platão pode iluminar o caminho para além da própria modernidade – e até mesmo em relação ao próprio dualismo kantiano. Não por acaso, a identidade sintética dos opostos, a identidade concreta que integra em si mesma a contradição, é o que Hegel declara ser o mais elevado em Platão,¹⁴ tomado como o inventor da dialética especulativa.¹⁵ Hegel elenca os diálogos nos quais esse elemento

¹¹NATORP, 2004, p. 156.

¹² LUTOSLAWSKI, 1983, pp. 340, 446-447 e 525.

¹³ MILLER, 1986, p. 175.

¹⁴ VGP, Bd. 19, p. 90.

¹⁵Cf. HEGEL, *Enzyklopädie* I, §81 Z – daqui em diante citado como pela sigla E. Hegel reafirma isso ao tratar da dialética no final da sua *WdL*, na seção da Ideia Absoluta. Cf. *WdL*, Bd. II, p. 491.

especulativo se encontra: no *Sofista*, *Filebo* e *Parmênides*, contendo o especulativo justamente por exporem uma dialética dos pensamentos puros (*Dialektik reiner Gedanken*).¹⁶ Dentre estes diálogos, porém, Hegel declara que o mais importante é o *Parmênides*, diálogo este que já desde a *Fenomenologia do Espírito* mostra-se como “a maior obra de arte da dialética antiga”,¹⁷ a dialética platônica mais aprimorada.

Reconsiderando a releitura hegeliana de Platão

No entanto, é impossível ignorar as avaliações negativas de Hegel sobre esse diálogo. Ainda que se demonstre conter ali um núcleo especulativo – como Hegel o faz – “há comumente considerações exteriores que exercem uma influência sobre sua dialética”.¹⁸ Assim, ao resumir o início da segunda hipótese,¹⁹ Hegel declara: “Essa dialética é certamente justa, mas não totalmente pura, já que começa por uma tal ligação de duas determinações”.²⁰ Do mesmo modo, na *Ciência da Lógica* critica-se o *Parmênides* porque as determinações são externas umas às outras, e não foram de fato originadas a partir de uma negação interna.²¹ Surge, com isso, um problema quanto à posição de Hegel sobre o resultado da

¹⁶ VGP, Bd. 19, p. 68.

¹⁷ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 65 – daqui em diante citado pela sigla PhG.

¹⁸ VGP, Bd. 19, p. 83.

¹⁹ PLATÃO, *Parmênides*, 142 B-143 Cf. VGP, Bd. 19, p. 83.

²⁰ VGP, Bd. 19, p. 83.

²¹ Ao tratar da segunda hipótese de como Platão, a partir da proposição “o Um é”, deduzindo o não-ser do Um, Hegel afirma: “ele o faz pela *comparação* (*Vergleichung*) das duas determinações da proposição (*Satz*) em questão: o Um é; ele contém o Um e Ser, e ‘o Um é’ contém mais do que quando se diz: o Um. É nisso, de serem eles *diferentes* (*Unterschied*), que o momento da negação contido na proposição é demonstrado. É evidente que esse curso tem uma pressuposição e é uma reflexão externa” (WdL, I, p. 87). A mesma crítica é repetida em resumo ao tratar da Atração e Repulsão (Ibid., p. 163). Para uma leitura similar à defendida aqui, cf. SANTI, 2000, p. 136. Assim também aponta Gadamer, afirmando que o *Parmênides* “ainda não é, na visão de Hegel, dialética ‘pura’, já que procede a partir de proposições assumidas, que, como tais, não foram derivadas uma da outra de acordo com uma necessidade interna” (GADAMER, 1976, p. 7).

dialética platônica. Afinal, mesmo diante dos defeitos que ele identifica nas hipóteses, em outros momentos Hegel parece, em seus comentários finais à dialética platônica, buscar um fechamento positivo à dialética do *Parmênides*. E isto realizar-se-á pelo resgate do neoplatonismo de Proclo.

Além de render-lhe uma homenagem de Cousin em sua tradução dos *Comentários ao Parmênides* de Proclo de 1821, e também a acusação de ser o Proclo alemão,²² a proximidade de Hegel em relação ao neoplatonismo procliano o diferenciou dos historiadores de sua época, que – como Brucker, Tiedemann e Tennemann – reprovaram essa filosofia de misticismo, ou exaltação (*Schwärmerei*).²³ É de notar, ainda, que Hegel em momento algum nos leva para uma análise das hipóteses como um todo do *Parmênides* de Platão, ainda que suscintamente. Nas *Lições* e na *Lógica* há referência, ainda que rapidamente, à primeira e segunda hipóteses apenas. Mas – indaguemos – por que destacar somente a primeira e a segunda hipóteses se, por exemplo, a terceira hipótese trabalha com um conceito de imensa profundidade dialética, o estranho (τὸ ἄτοπον), este instante (τὸ ἐξαιφνης) em que há a transição da mudança?²⁴ Esse instante que torna possível toda transição, toda transformação e, inclusive, todo o tempo, não seria, assim, um dos pilares de uma lógica dialética? Por que, então, Hegel simplesmente não faz referência alguma a esse ponto que versa sobre “o salto de um estado a um outro estado”?²⁵

²² Cf. a obra de Feuerbach *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (FEUERBACH, 1983, §29).

²³ Contrário a eles, já no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, como apontado acima, se afirma que essa exaltação não é um defeito, mas é expressão do conceito puro, de modo a demarcar essa guinada neoplanizante em torno do divino enquanto o conceitual puro como conteúdo do *Parmênides* (PhG, p. 65). Como aponta Beierwaltes, os contemporâneos e discípulos atestam a ligação de Hegel a Proclo como essencial para o pensamento do próprio Hegel (BEIERWALTES, 2000, p. 181).

²⁴ Como aponta Dixsaut: “Toda transformação supõe essa coisa atópica, insituável, que é o instantâneo (ο *εξαίφνης*) que, por sua natureza, 'não está em tempo algum'” (DIXSAUT, 2003, p. 140).

²⁵ DIXSAUT, 2003, p. 140.

Na *Teologia Platônica* Proclo busca fundamentar como toda a ordem teológica espelha-se na ordem das hipóteses do *Parmênides*. Ele expõe como todas as outras hipóteses e, portanto, como todas as outras hierarquias divinas, procedem a partir das duas primeiras hipóteses.²⁶ Não nos parece exagerado enxergar no fato de Hegel só se referir às duas primeiras hipóteses uma certa ligação a Proclo, pois, como apontam Gandillac e Beierwaltes, o que Hegel vê de precioso em Proclo é exatamente a sistematização e a organização da ideia platônica.²⁷ Saffrey nos diz que, ao adquirir de Jâmblico e Syrianus a tese de atribuir ao *Parmênides* o lugar principal, Proclo inovou ainda mais ao sistematizar pela primeira vez a teologia platônica que vinha sendo elaborada pelo neoplatonismo. É Proclo o primeiro a colocar a teologia como ciência, isto é, baseado no *Parmênides* como conhecimento dialético.²⁸ Não somente Hegel encontraria, a nosso ver, fácil adesão em expressões de Proclo – como quando ele afirma que “Cada uma das Formas é, então, tanto uma unidade quanto uma multiplicidade”²⁹ –, como vemos o mérito procliano reconhecido por Hegel consistir exatamente no descobrimento dessa unidade

²⁶ PROCLO, 1968, p. 55.11-58.22. Como aponta Saffrey em sua Notice à tradução do texto, “é então a interpretação das duas primeiras hipóteses do *Parmênides* que comanda o plano de toda a segunda parte da *Teol. Plat.*” (SAFFREY, 1968, p. LXX).

²⁷GANDILLAC, 1974, p. 127; BEIERWALTES, 2000, p. 160. Essa é uma das adesões de Hegel à formulação procliana que está expressa em uma carta a Creuzer que o elogia pela sua tradução dos *Elementos de Teologia* de Proclo: “Esse tratado de Proclo é, para mim, a mais preciosa e o que há de maior valor entre todos os escritos neoplatônicos que eu já tive sob os olhos – a dialética platônica – e ao mesmo tempo a sistematização inicial, a organização da ideia nela mesma, que sobrepassa o que se encontra em Platão – tal é o passo formidável realizado na filosofia que é particularmente o mérito de Proclo e do qual os sucessores se inspiraram” (HEGEL apud. BEIERWALTES, 2000, p. 160). Não se deve tomar como um problema o fato de Hegel tratar aqui dos *Elementos de Teologia*, e não da *Teologia Platônica* como estamos citando, já que ambos convergem na mesma sistematicidade que deriva da leitura procliana do *Parmênides*. Nesse sentido, também o *Comentário ao Parmênides* de Proclo poderia ser incluído como atestando nossas posições.

²⁸ SAFFREY, 1968, p. CLXXXIV.

²⁹ PROCLO, 1987, p. 762.20-29.

autoprodutora como sistema e, por isso, o significado positivo da dialética platônica do *Parmênides*.³⁰

Estes elementos demonstram como os resultados negativos do diálogo *Parmênides* adquirem, através da referência a Proclo, um resultado positivo. E esse não é um mérito de todo o neoplatonismo, mas especificamente de Proclo, já que Hegel considera-o mais lógico e, mesmo, mais fiel a Platão que Plotino, justamente no ponto em que trata da processão a partir do Um.³¹

Diante deste quadro, pode-se perceber que, ao interpretar a dialética platônica como tendo sua forma mais elaborada no *Parmênides*, Hegel se envolve em problemas teóricos que colocam em jogo a viabilidade da dialética platônica como um todo. Porém, não parece casual o fato de ser o *Sofista* o único diálogo que, na leitura hegeliana da dialética de Platão, não se mostra nem insuficiente – como é o caso do *Filebo*³² – nem coberta de conflitos, como é o caso do *Parmênides*. Hegel tece diversos elogios ao caráter especulativo da dialética do *Sofista* – como a unidade de ser e não-ser e comunidade dos gêneros – assim como não há uma crítica sequer em toda a obra hegeliana a este diálogo. Este elemento nos permite alcançar um patamar conceitual e metodológico suficiente para diferenciar introdutoriamente as dialéticas de Hegel e Platão, iluminando algumas especificidades.

Se no diálogo *Parmênides* o personagem Parmênides critica a teoria das ideias do jovem Sócrates, e se suas hipóteses resultam

³⁰VGP, Bd. 19, p. 470 e 471.

³¹ VGP, Bd. 19, p. 474.

³² A análise hegeliana do *Filebo* não nos parece ser suficiente para oferecer, de fato, uma dialética especulativa, pois, como aponta Vieillard-Baron, há uma menor influência deste diálogo no contexto da dialética hegeliana diante, por exemplo, do *Sofista*: “E a noção de entrelaçamento, aplicada ao Mesmo e ao Outro, ao Ser e ao Não-ser [do *Sofista*], satisfaz melhor Hegel do que aquela da mistura [do *Filebo*]” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 302). Além disso, como veremos, a dialética platônica é especulativa na medida em que supera outras dialéticas, principalmente e eleática e a sofística. Como aponta Düsing, o *Filebo* está claramente distante da crítica da dialética de Parmênides (DÜSING, 1980, p. 135 nota 85), mas também da sofística, o que ocorre no *Parmênides* e, de modo ainda mais explícito, no *Sofista*. Devido a esses fatores, inclusive, a análise hegeliana do *Filebo* é bastante seca (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 301) e a mais curta abordagem de todos os três diálogos especulativos.

em aporia, então parece razoável compreender, como faz Brochard, que esse exercício dialético consiste na última crítica de Parmênides à teoria das ideias, demonstrando a impossibilidade da participação.³³ Somado a isso, sabe-se que as hipóteses reproduzem o método e a forma de raciocínio eleático.³⁴ Em suas lições sobre Zenão, em diversos momentos, Hegel demonstra perceber a semelhança entre essa dialética das hipóteses e a dialética zenoniana.³⁵ O que lhe faltou foi compreender o significado dessas semelhanças, ou seja, de que no *Parmênides* não se tem a dialética verdadeiramente platônica, e sim uma dialética eleática operada por Platão para um certo fim, a saber: criticar a teoria das ideias e demonstrar os limites do próprio eleatismo, que deve ser superado. Uma vez compreendida as hipóteses como uma reprodução platônica da dialética eleática tendo por resultado o nada, seria natural para Hegel deduzir, a partir disso, que as hipóteses acabam voltando-se contra o eleatismo.³⁶ Assim, conclui Cornford que a dialética do *Parmênides* não é o que Platão entendia por dialética,³⁷ tal qual Dixsaut que demonstra como nenhuma das hipóteses desenvolvidas pelo personagem Parmênides torna a dialética possível.³⁸

Afora essa caracterização das hipóteses do *Parmênides*, a pesquisa atual de Platão vem admitindo ser o *Sofista* a responder às aporias deixadas pelo *Parmênides*.³⁹ Como aponta Brochard, o

³³ BROCHARD, 1912, p. 129.

³⁴ Cf. CORNFORD, 2001a, p. 114 e MEINWALD, 1991, p. 36.

³⁵ VGP, Bd. 18, p. 300, 301 e 304.

³⁶ Cf. CORNFORD, 2001a, p. 106. Ainda que Cornford não ache que, com isso, Platão tenha conseguido levar o eleatismo à aporia.

³⁷ *Ibid.*, p. 109.

³⁸ DIXSAUT, 2003, p. 142.

³⁹ Cf. BROCHARD, 1912, p. 115; CORNFORD, 2001b, p. 268; DIÈS, 1925, p. 271; CORDERO, 1993, p. 37; FRONTEROTA, 1995, p. 312; GUTHRIE, 1975, p. 51 e 57; TURNBULL, 1998, p. 44; MARQUES, 2006, p. 18-19 e 26. Até mesmo os mais entusiastas intérpretes do *Parmênides*, vendo ali uma tese positiva, não podem evitar constatar que o *Sofista* retoma os temas que surgem ali e os resolve de

Sofista responderia tanto às aporias da primeira parte do diálogo – no qual Parmênides tece críticas à teoria das ideias do jovem Sócrates – quanto às inconsistências que aparecem nas hipóteses.⁴⁰ Essas aporias incorrem diretamente nos problemas que a dialética eleática deixou como legado, e que Hegel reconhece como sendo um dos adversários da dialética platônica. Assim, a ligação entre ambos os diálogos (*Sofista* e *Parmênides*) está no próprio campo teórico em que se desenvolve, isto é, ambos os diálogos não somente tratam das ideias elas mesmas em vez da relação entre sensível e inteligível,⁴¹ mas também enfrentam o eleatismo no seu próprio terreno, a saber, no problema do ser e do não-ser.⁴² O *Sofista* é compreendido, portanto, como uma continuação desse combate que se iniciou no *Parmênides*,⁴³ o Estrangeiro de Eleia rompendo definitivamente com a proibição do pai Parmênides ao demonstrar que o ser não-é e que o não-ser é – exatamente o que Hegel declara como o mais especulativo da dialética de Platão.

Tendo em vista que Hegel estava ciente da ligação entre o método das hipóteses do *Parmênides* e o método eleático de Zenão, e ainda, tendo em vista que ele cita justamente o enfrentamento da doutrina eleática através da tese do não-ser no *Sofista*, acreditamos que Hegel ficou a um passo de estabelecer essa ligação e, com isso, de compreender o significado dessa relação entre ambos diálogos. O que parece tê-lo impedido de dar esse passo foi, como apontamos, o valor exacerbado dado à interpretação neoplatônica do *Parmênides*. Enquanto Hegel ousa questionar a visão dualista e metafísica que a tradição deixara do idealismo platônico, ele parece

modo mais completo. Cf. MEINWALD, op. cit., p. 75; CORNFORD, 2001a, p. 71; MILLER, 1986, p. 176 a 178.

⁴⁰ Cf. principalmente BROCHARD 1912, p. 118, 129 e 147 a 149.

⁴¹ DIÈS, 1925, p. 284

⁴² GUTHRIE, 1975, p. 39.

⁴³ DIÈS, 1925, p. 285.

vacilar diante desta tradição no que toca o estatuto da dialética de Platão.

Este fator, porém, nos direciona para outros elementos não menos relevantes. Schleiermacher já havia apontado para a relação íntima de ambos diálogos, sublinhando como o *Parmênides* deveria, numa ordenação dos diálogos, necessariamente vir antes do *Sofista*, e não após, como Hegel o faz.⁴⁴ Desse modo, Hegel falha em compreender uma cadência interna dos próprios diálogos, a saber, uma ordem dialógica que coloca em relevo uma cadência conceitual que possibilita vislumbrar a processualidade da dialética platônica. Vieillard-Baron elabora uma crítica semelhante ao afirmar que as contradições que Hegel vê em Platão entre a dialética sofística e especulativa ocorrem a Hegel devido ao fato dele não ter a ideia de um desenvolvimento genético nos diálogos.⁴⁵ De fato, Hegel insistiu, ao longo de suas lições sobre Platão, em tratar como secundária a relevância do fator dialógico e da cena dramática presente nos diálogos para a compreensão conceitual da filosofia platônica. Desta forma, ele abandonou os pilares de ambas as teses que poderiam levá-lo a uma ideia coesa da dialética platônica, a saber, ele abandona tanto a defesa do *Sofista* como representando a dialética platônica contra a dialética do *Parmênides*, e também abandona de antemão toda referência ao desenvolvimento genético e à cena dramática dos diálogos para compreender o conteúdo conceitual ali presente. Não por acaso, ambas as teses são também as mesmas ignoradas pelo neoplatonismo.

Na direção oposta, tomamos como recurso metodológico a tese de Benoit que defende, através da metodologia das temporalidades imanentes, defender a envergadura que a cena dramática opera através da *léxis* (o discurso, o ato de falar), direcionando a um quadro noético coerente e com um desenvolvimento progressivo contínuo através dos diversos

⁴⁴ SCHLEIERMACHER, 1834, p. 259-260.

⁴⁵ VIEILLARD-BARON, 1979, p. 285.

diálogos. Desse modo, o Estrangeiro de Eléia, como o Outro de Eleia, encontra-se ali enquanto o Outro da filosofia eleática. Com isso se expurga, ao mesmo tempo, a herança eleática (a unicidade do ser) presente nas formulações tal como surgem nos chamados diálogos socráticos.⁴⁶

Todos esses fatores foram completamente ignorados por Hegel, e de modo deliberado, pois Hegel somente aponta que Platão em nenhum momento toma a palavra, vendo aí um fator de dificuldade, e não problematiza o que essa não-presença do autor, o que essa falta da presença dogmática do senhor-autor da palavra significa no compasso dialógico dos diálogos.⁴⁷ Pelo contrário, o procedimento hegeliano parece ser simplesmente tomar todos os personagens como se fossem a palavra de Platão. O caráter dramático dos diálogos é colocado de lado como mero adorno estético.⁴⁸

Mas derivaria essa opção hegeliana, então, tão somente da ligação com o neoplatonismo? Seria esse erro meramente uma questão externa de tradição, e não provindo de motivações íntimas da própria filosofia hegeliana?

Relendo Platão para além de Hegel

Defendemos ser razoável admitir que o recurso ao neoplatonismo para interpretar o *Parmênides* não constitui um motivo externo, já que a sistematização (e teologização) dos

⁴⁶ Estas formulações estão presentes ao longo da tese de livre-docência e no livro *Platão e as Temporalidades* de Benoit.

⁴⁷ No primeiro capítulo de sua tese de doutoramento, Benoit explora como a noção de autor e senhor contém raízes etimológicas comuns nas línguas indo-européias, assim como a tradição grega do hábito literário da Grécia antiga da referência ao autor da obra como aquele que profere os dogmas. Seguimos aqui essa sua leitura e o resultado proposto por Benoit, a saber, a ausência de Platão em seus diálogos é proposital para exatamente fundar uma dialética antidogmática.

⁴⁸ O único momento no qual a cena dramática interfere na interpretação conceitual de Hegel é no *Fedon* no qual, ao tratar do conceito de alma, Hegel afirma que por Sócrates encontrar-se à beira da morte, é natural que ele defendesse um conceito mais individual do que universal da alma (VGP, Bd. 19, p. 51).

escritos platônicos vinham saciar uma motivação interna ao próprio idealismo de Hegel. Esse sistema teológico procliano já constitui a pré-cristianização da filosofia, e enquanto tal isso seria, na visão de Hegel, um momento maior de desenvolvimento do Espírito na história. É, portanto, de interesse de Hegel ver em Platão uma teoria sistemática que, enquanto trindade na unicidade, prepara o advento do cristianismo. Essa sistematização da dialética estaria presente, segundo Hegel, principalmente nos diálogos *Parmênides*, mas também no *Sofista*. De fato, o parentesco da dialética de Platão e Hegel surge em ambos diálogos. Assim, parece-nos incontornável admitir, com Düsing, a semelhança da lógica hegeliana com a comunidade dos gêneros de Platão devido ao fato de termos na *Lógica* a tese constante da relação de algo que só é enquanto tal na relação com seu outro (principalmente na dialética de Algo e Outro).⁴⁹

De um outro ponto de vista, porém, não nos parece menos necessário admitir, como o faz Hösle, a familiaridade da dialética hegeliana com a dialética das hipóteses de acordo com a dialética do uno e múltiplo.⁵⁰ Hösle promove, para essa semelhança, uma leitura platônica pautada nas doutrinas não escritas, um ponto controverso entre os pesquisadores atuais. Entretanto, ao afirmar que a relação do Uno e da Díade, ultrapassando a dualidade que separa ambos e resultando, por isso, em um monismo dialético, seria o mais próximo da lógica de Hegel,⁵¹ temos um núcleo que pode iluminar ainda outros motivos para a aproximação hegeliana para com o *Parmênides* que nem depende tão somente da inclinação neoplatônica de Hegel, nem a exclui.

Nessa linha, a intenção de Hegel seria justamente a defesa da chamada teoria da identidade que se realizaria tendo como foco a

⁴⁹ Cf. DÜSING, 1980, p. 113-114, mas principalmente a última parte do artigo: *ibid.*, p. 135-150. Também Mackintosh afirma que o *Sofista* é similar à lógica hegeliana (MASCKINTOSH, 1999, P. 36).

⁵⁰ Cf. principalmente HÖSLE, 1998, p. 335-369.

⁵¹ HÖSLE, 1998, p. 350.

unicidade da Ideia e do Espírito absoluto. Não se trata aqui de voltar a um Hegel defensor da tese de que só a Ideia e o Espírito existem, nada mais tendo sentido ou mesmo existência. Trata-se de compreender, como aponta Bourgeois, que o negativo está ali inserido de modo a satisfazer a exigência de identidade e unidade da ideia absoluta.⁵² Deste modo, apesar de romper com a teoria abstrata da identidade que não inclui em si a diferença, a diversidade, a oposição e, inclusive, a contradição, esses movimentos sempre deverão resultar na unidade e identidade conceitual da ideia. Deste modo, o recurso ao *Parmênides* e ao neoplatonismo encontram-se em sintonia, pois ambos se sustentam na tese do Um, ambas teorias são desdobradas tendo em vista a unicidade do Um. Toda ontologia resultaria, deste modo, em uma henologia. Como diz Bourgeois sobre a dialética hegeliana, “Ser Heráclito sim, mas sendo antes de tudo Parmênides!”.⁵³

Deste modo, mesmo que tenhamos de admitir, como demonstra Maker, que a dialética hegeliana inclui em si a diferença,⁵⁴ pensamos que se deve admitir também, como o faz Santi, que a dialética dos opostos no *Sofista* de Platão tem, em comparação com a dialética hegeliana, mais acento na diferença do que na unidade.⁵⁵ Como afirma Marques: “Posso, assim, dizer que a diferença se revela como a pedra de toque da dialética, tal como ela é visada no *Sofista*”.⁵⁶ Isso não significa que a dialética platônica mantém os opostos separados, e sim, que uma outra dialética está em ação, pois, como diz Brochard, por ser a primeira a questionar os limites do princípio de identidade posto por

⁵² BOURGEOIS, 2005, p. 13.

⁵³ BOURGEOIS, 2005, p. 13.

⁵⁴ Cf. MAKER, 2007.

⁵⁵ SANTI, 2000, p. 79.

⁵⁶ MARQUES, 2006, p. 22.

Parmênides,⁵⁷ a dialética platônica implica em uma teoria dos gêneros do *Sofista* que se funda na ligação sintética.⁵⁸

Hegel certamente concordaria com essa empreitada platônica. Sustentamos a tese, porém, segunda a qual o diferencial jaz no fato de que o combate platônico da identidade alcança resultados mais radicais que Hegel, a saber: de um lado, como afirma Düsing, na dimensão interna da filosofia platônica, a comunidade dos gêneros do *Sofista* supera o paradigma da ideia como ser igual a si⁵⁹ e, por outro lado, conseqüentemente, como aponta Künne, ela resulta, em comparação com a dialética hegeliana, em uma dialética aberta e incompleta, enquanto em Hegel temos uma dialética fechada e completa,⁶⁰ assim como teríamos em Platão um pluralismo metodológico que diverge do monismo metodológico do método absoluto hegeliano.⁶¹ Por isso Maluschke afirma que a dialética enquanto sistema é a principal diferença entre Hegel e Platão.⁶² Afinal, como conclui Dixsaut sobre a dialética platônica, não se pode sempre reduzir todo múltiplo ao um, e por isso não há sistema, mas em lugar de consistir isso um defeito de Platão, “é isso que confere à dialética platônica sua liberdade: ela não se submeteu à unidade de um princípio único, portanto a um princípio de unidade”.⁶³ Defendemos, assim, que o estatuto do método dialético platônico se volta para uma lógica antitética, e não especulativa,⁶⁴ isto é, há uma negatividade que se

⁵⁷ BROCHARD, 1912, p. 134.

⁵⁸ BROCHARD, 1912, p. 150.

⁵⁹ DÜSING, 1980, p. 117 e 119.

⁶⁰ KÜNNE, 1979, p. 123-124.

⁶¹ KÜNNE, 1979, p. 127.

⁶² MALUSCHKE, 1974, p. 54. Para Hegel, o modo sistemático o único que serve para a filosofia, o que só surgiria, segundo ele, com Aristóteles. Ao lamentar a perda da obra dogmática de Platão que Aristóteles parecia ter em mãos, Hegel está obstruindo toda compreensão do caráter dialógico da dialética platônica.

⁶³ DIXSAUT, 2003, p. 167-168.

⁶⁴ Usamos o termo “dialética antitética” de modo bastante provisório, usado somente para diferenciar da dialética especulativa de Hegel e da dialética negativa proposta por Adorno.

apresenta menos submissa à identidade e baseia-se mais no não-ser e no outro como ponto de transição entre determinações múltiplas do que na unidade autoprodutora em que todas as multiplicidades se encontram.

Considerações finais

A nosso ver, ainda diversas outras diferenças surgem a partir destes parâmetros, sem que se perca de vista a releitura não-metafísica e não-dualista do idealismo platônico. Importa sublinhar aqui, enquanto um dos fatores mais importantes, como essa assistemática resulta justamente na própria forma dos *Diálogos* enquanto diálogos, de modo que Platão em nenhum momento interfere, pois então teríamos os dogmas de Platão, o autor e senhor do *logos*, contra todos os outros personagens dramáticos. Sem a interferência do autor, a dialética permanece aberta, antitética, comum entre todos. A comunidade dos gêneros promovida no *Sofista* pode ser vista, desta forma, como uma indicação para a própria dialética dialógica de Platão, isto é, a dialética é sempre a comunidade dos homens e mulheres que fazem parte da filosofia enquanto diálogo. A cena dramática desses personagens é, por isso, um fator necessário e incontornável para a compreensão dessa dialética ela mesma.

Desta forma, pensamos que, mesmo tomando o *Sofista* como um diálogo que ilumina muitos elementos, a dialética platônica não está, como sustenta Dixsaut, num ou noutro diálogo, ou em alguns principais. A dialética platônica é o próprio fazer dos diálogos em si mesmos. Seu conteúdo é formado pelos próprios personagens e suas opiniões, suas representações, seus mitos e seus conflitos: todos esses fatores da dialética dialógica de Platão oferecem ao *logos* a materialidade irreduzível da alteridade. São, afinal, homens reais que estão tomando a palavra, são homens que viveram de fato na Grécia. A dialética é, assim, o fazer da filosofia por homens históricos reais e seus *logoi*, entrelaçando-os e

demonstrando que o saber não é obra de um homem iluminado. Não há um dono da palavra que se faz *logos*, isto é, da palavra que se faz norma. A dialética proposta nos *Diálogos*, vista desta forma, implica que a possibilidade do saber filosófico – isto é, a possibilidade de uma compreensão noético-discursiva sobre as normas do ser, do agir e do pensar – jaz no interior das relações antinômicas de uma comunidade histórica real.

Ao defendermos a relevância que a reconsideração atual do idealismo hegeliano possibilita para se reconsiderar, por sua vez, o idealismo platônico, isso se deve principalmente por sustentarmos que, através de uma releitura de tal caráter do estatuto do idealismo dialético de Platão, encontramos-nos no centro das discussões neohegelianas que se propagam no debate filosófico atual e que encontram chão fértil com as viradas linguística e pragmática. Contra a tendência, por isso, de almejar se afastar de todo platonismo, parece mais razoável aproximarmos-nos novamente de Platão até que o véu da tradição fique para trás e se possa reavaliar a verdadeira relevância e persistência da dialética platônica para a filosofia atual.

Referências

- HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- PLATO. *Complete Works*. Edited with Introduction and notes by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- BEIERWALTES, W. *Platonisme et Idéalisme*. Trad. Marie-Christine Chailiol-Gillet, Jean-François Courtine et Pascal David, Paris: Vrin, 2000.
- BENOIT, H. *Platão e as Temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Editora Annablume, 2015.
- _____. *A Odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Editora Annablume, 2017.

- BOURGEOIS, B. *Dialética e Absoluto em Hegel*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 2. Nº 3, 2005.
- BROCHARD, V. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Félix Alcan, 1912.
- CORDERO, Nestor-Luis. Introduction, in: PLATON, *Le Sophiste*. Trad. Nestor-Luis Cordero, Paris: Flamarion, 1993.
- CORNFORD, Francis MacDonald. *Plato and Parmenides – Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a Running Commentary*. London: Routledge and Kegan Paul, 2001(a).
- _____. *Plato's Theory of Knowledge – the Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a Running Commentary*. London: Routledge and Kegan Paul, 2001(b).
- DIXSAUT, Monique. *Platon – le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2003.
- DÜSING, Klaus. *Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel*. Hegel-Studien, Band 15, Bonn: Bouvier, 1980, p. 95-150.
- FEUERBACH, L. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- FRONTEROTA, Francesco. *L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste*. Les Études Philosophiques, Nº 3, p. 311-353, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- GADAMER, H.G. *Hegel's Dialectics*. Translation P. Christopher Smith, London: Yale University Press, 1976.
- GANDILLAC, Maurice de. Hegel et le néoplatonisme, in: HONDT, J. *Hegel et la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.
- GUTHRIE, W.K. *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

- HÖSLE, Vittorio. *Verità e Storia – Studi sulla struttura della storia della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone*. Trad. Adriano Tassi, Napole: Guerini e Associati, 1998.
- HOULGATE, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 1986.
- HYPPOLLITE, Jean. *Logique et Existence – essai sur la logique de Hegel*. 3 ed., Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- KLIBANSKY, R. *Plato's Parmenides in the Middle Age and the Renaissance*. Medieval and Renaissance Studies, vol. 1, n° 2, Warburg Institute, London, 1983.
- KÜNNEN, Wolfgang. *Hegel als Leser Platons*. Hegel-Studien, Band 14, Bonn: Bouvier, 1979, p. 109-146.
- LOLAS, Ricardo Espinoza. *Hegel intérprete de Platón*. HYPNOS, n° 23, São Paulo, 2º Semestre 2009, p. 226-244. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/hypos/article/view/4216>
- LUTOSLAWSKI, Wincenty. *The Origin and Growth of Plato's Logic*. Hildesheim; Zürich; New York: Gerog Olms, 1983.
- MACKINTOSH, Robert. *Hegel and Hegelianism*. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 1999.
- MAKER, William. Identity, Difference, and the Logic of Otherness, in: GRIER, Philip T. (ed.). *Identity and Difference – studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*. New York: State University of New York Press, 2007.
- MALUSCHKE, Gunther. *Kritik und Absolute Methode in Hegels Dialektik*. Hegel-Studien 13. Bonn: Bouvier, 1974
- MARQUES, M. P.. *Platão, pensador da diferença – uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MEINWALD, Constance C. *Plato's Parmenides*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1991.

- MILLER, Mitchell H. *Plato's Parmenides – the conversion of the soul*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- NATORP, Paul. *Plato's Theory of Ideas*. Translation Vasilis Politis and John Connolly. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.
- PIPPIN, Robert B. *Hegel's Practical Philosophy – Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PROCLUS. *Théologie Platonicienne Livre I*, Proclus. Trad. H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- _____. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Trans. Glenn R. Morrow and John M. Dillon, Princeton: Princeton University Press, 1987.
- REDDING, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- SAFFREY, H.D.; WESTERINK, L.G. Introduction, in: PROCLUS. *Théologie Platonicienne Livre I*. Trad. H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- SANTI, Raffaella. *Platone, Hegel e la dialettica*. Milano: Vita e Pensiero, 2000.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Introduction to the Dialogues of Plato*. Trans. William Dobson, Cambridge: Pitt Press, 1834.
- VIEILLARD-BARON, J-L. *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris: Ed. Beauchesne, 1979.

A administração da justiça na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* de Hegel.

*Cristiane Moreira de Lima*¹

A administração da justiça na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* de Hegel.

Hegel apresenta a filosofia como compreensão daquilo que é. Desta maneira sua filosofia do direito, dissemina uma perspectiva de toda a história do pensamento político, apresentando observações de extrema relevância. Enquanto filósofo e pensador político, Hegel se preocupou com a questão da religião, da arte, da estética, da moral, do direito, da liberdade, e procurou fundi-los em uma unidade absoluta. Na verdade, Hegel almeja restaurar o que a modernidade separou: sujeito-objeto, homem-cidadão, política-moral. No seu sistema de entendimento, Hegel expõe a verdadeira vida ética como um regresso do sujeito à participação efetiva na vida comunitária, possuindo agora a liberdade como fundamento, alicerce dessa nova vida ética.

Adentrando especificadamente no objetivo deste trabalho que é detectar e averiguar administração da justiça na obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel, averiguamos que

¹ Mestranda em Filosofia no Programa de Pós Graduação da UNESP. Instituição de fomento: CAPES. Orientador: Pedro Geraldo Aparecido Novelli. Universidade Estadual Paulista - UNESP; cristianemoreiralima@yahoo.com.br

referida obra em seu terceiro volume encontra-se dividida em três seções. A primeira delas refere-se ao espírito subjetivo, a segunda ao espírito objetivo e a terceira concerne ao espírito absoluto.

Sua segunda seção, a qual refere-se ao espírito objetivo encontra-se subdividida em três subseções, sendo a primeira referente ao direito, onde o direito aparece nestas três formas imediatas: propriedade, contrato e injustiça. A segunda subseção trata sobre a questão da moralidade e pôr fim a última seção versa sobre a eticidade, abordando sobre família, sociedade civil e Estado. Destacando que o assunto do presente estudo, cito, administração da justiça encontra-se na seção dedicada a eticidade, na parte da sociedade civil.

Hegel trata da questão do direito, sobretudo no que se refere à propriedade, contrato e o direito em sua obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* em seu III Volume nos §488 ao § 502. No que diz respeito à questão da administração da justiça encontra-se na parte referente ao espírito objetivo, item C no qual é abordada a eticidade, especificadamente no âmbito da sociedade civil nos §529 ao § 534.

Um dos fatores primordiais da filosofia do direito de Hegel é a vontade, a qual constitui o início da filosofia do direito para Hegel, possuindo como finalidade a liberdade; versando o sistema jurídico sob a concretização da liberdade; ressaltando que esta possui distintas fases de desenvolvimento, as quais dão origem a diversidade de formas do direito; vindo o direito a evoluir-se em conformidade com as fases da liberdade.

A ideia de direito está no conhecimento de seu conceito e sua realização sendo o objetivo da ciência filosófica do direito para Hegel. Segundo Hegel na filosofia do direito deve haver uma progressão. Podemos constatar três distintos momentos da liberdade no que tange a filosofia do direito para que possamos verificar a plena realização da vontade, quais sejam: Pela sua imediatez, onde o indivíduo se reconhece na coisa, possuindo um contato direto com o objeto, onde as coisas são como elas são para

mim (direito abstrato); posteriormente temos o momento denominado de mediação, no qual o indivíduo começa a diferenciar a vontade dela mesma e começa a reconhecê-la como tal - (moralidade). E por fim o momento em que a vontade se determina (eticidade); ou seja, da unificação da imediatez com o reconhecimento, digo, do imediato com o mediato.

O objeto da filosofia do direito para Hegel é a própria vontade exercendo-se livre. Para Hegel o Estado é a unidade da vontade universal e da subjetiva, é a unidade ética organizada, e, portanto, o Estado e a lei maior dele emanada a constituição representariam a liberdade concreta, efetiva. O Estado é expressão do mais alto poder jurídico, como soberano o Estado detém o poder de decisão sobre a eficácia das normas jurídicas. Em uma sociedade política o conceito jurídico político de soberania indica o poder de comando em última instância, representando assim a racionalização jurídica do poder, transformando o poder de fato em poder de direito.

A divisão das funções dos poderes tradicional (*legislativo, executivo e judiciário*) é colocada de uma maneira distinta por Hegel havendo um reposicionamento destas conforme podemos verificar no §273 da *Filosofia do Direito*: O Estado político divide-se nas seguintes diferenças substanciais: “a) o poder de determinar e de fixar o universal, - o *poder legislativo*, b) a subsunção das esferas particulares e dos casos singulares ao universal, - o *poder governamental*”², c) a subjetividade como decisão suprema da vontade - o *poder monárquico*, havendo a reunião dos diferentes poderes em uma unidade individual o que institui o início da a monarquia constitucional. O *judiciário* com essa divisão é relegado ao âmbito da sociedade civil, servindo como uma espécie de ligação entre a sociedade civil e o Estado.

² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*; Tradução Paulo Meneses, São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010. § 273, pg.255.

Compete ao *poder legislativo* a elaboração das leis, as quais devem ter conteúdo universal devendo estar em consonância com *poder monárquico* e com o *poder governamental*.

Ao *poder legislativo*, ele mesmo parte integrante da constituição, incumbe a elaboração das leis como tal, dotadas de conteúdo universal que ulteriormente será determinada e aperfeiçoada, progressivamente, ao mesmo tempo que trata dos assuntos de caráter universal do governo (Hegel, 1998: 395-6). Como totalidade, no *poder legislativo* tem efetividade também o *poder monárquico* e o *poder governamental*. O primeiro por subscrever a sua assinatura no ato de deliberação (o Ich will), como ato de sanção, e o segundo pela preparação técnica e melhoramento do ato normativo, bem como sua participação no conselho, que tem a capacidade de visão do todo (Hegel, 1998: 397-8)³.

Um ponto de vista inovador e ousado da doutrina do Estado de Hegel é considerar como uma teoria da administração a teoria do poder governamental, ressaltando o Estado moderno como um Estado administrativo, o qual seria superior ao Estado de direito; possuindo o governo a incumbência de fiscalizar e se necessário efetuar alterações nas regulamentações. Incluindo o judiciário como parte integrante do poder governamental.

kervégan ressalta que a teoria do *poder governamental* é uma teoria da administração que constitui um dos aspectos mais inovadores da doutrina hegeliana do Estado, pois já mostra a compreensão, por parte de Hegel, de que o Estado moderno é um Estado administrativo (muito mais que um Estado de autoridade ou mesmo que um Estado de direito) (Hegel, 1998: 386). Antecipa-se, conseqüentemente, a proposta do estado racional-burocrático de Max Weber. O *judiciário*, como já dito, em que pese já ser tratado a partir da sociedade civil, integra-se como

³ BAMBIRRA, Felipe Magalhães; SILVA, Nathália Lipovetsky. *A teoria da constituição em Hegel: A divisão dos poderes na Filosofia do Direito*. Rev. Fac. Direito UFGM, Belo Horizonte, n. 58, p. 167-186, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/viewFile/141/132>. Acesso em janeiro de 2018, pg. 177

parte do *poder governamental*, assim como a polícia. Dessa forma, o governo pode e deve supervisionar e também modificar as regulamentações de assuntos públicos e privados em nome das leis e das decisões da vida pública⁴.

É fundamental o equilíbrio constitucional, que será obtido pela convenção e ajuste entre os poderes; devendo haver uma harmonização e conexão “entre os momentos da singularidade do príncipe, da particularidade do governo e da universalidade do povo expressa através do parlamento”⁵. Os poderes devem ter uma relação recíproca e mútua para que este equilíbrio seja de fato alcançado e, por conseguinte a realidade política alcance a devida fluidez.

De fato, cada um dos poderes assinalados pode exercer a mediação entre os dois outros termos. O *poder monárquico* é a instância de mediação entre o *poder legislativo* e o *poder governamental*; igualmente, o *poder legislativo* é o termo médio entre o governo e o príncipe, e, por fim, o governo exerce a mediação entre o *legislativo* e o príncipe. Todo o sistema funcionando de modo racional, equilibrado e em harmonia, é capaz de garantir a liberdade. Consequentemente, cada um dos poderes deve exercer a totalidade do poder do Estado, pois, caso contrário, estar-se-ia emanando um poder particular, apenas de uma parte, e então o Estado estaria em sérios apuros, mergulhado numa verdadeira anarquia, ou assemelhando-se ao jogo de interesses que leva ao mal-infinito, característico da sociedade civil⁶.

A Política em Hegel não se restringe a organização, a administração, correlacionando-se a vida social vinculada à perspectiva do direito e sua realização, mantida e garantida pelo Estado. A ideia do direito compreende o conceito do direito como

⁴ BAMBIRRA, 2011, pg. 176

⁵ BAMBIRRA, 2011, pg. 180

⁶ BAMBIRRA, 2011, pg. 182

um sistema orgânico estabelecido no plano da normatividade, possibilidade da existência plena, ou seja, uma existência que não viva somente em si mesma, mas busque o outro na expressão objetiva da sua realização. Lembrando que a realização é um fenômeno ético, portanto, social.

Em consonância com Hegel no §408 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas deve haver na esfera do direito uma progressão:

“Começamos nessa ciência por algo abstrato, a saber, pelo conceito de vontade, depois, passamos adiante à efetivação que se opera em um ser aí exterior, da vontade ainda abstrata à esfera do direito formal; dali seguimos para a vontade refletida sobre si mesma, a partir do ser aí exterior, para o domínio da moralidade; e, em terceiro lugar, chegamos enfim à vontade ética, que em si reúne esses dois momentos abstratos, e por isso é concreta. Depois, na esfera da eticidade mesma, recomeçamos por um imediato, pela figura natural, não desenvolvida, que o espírito ético tem na família, dali chegamos a ruptura da substância ética que se efetua na sociedade civil; e finalmente atingimos a unidade e a verdade, que estão presentes no Estado, dessas duas formas unilaterais do espírito ético”⁷.

O direito enquanto sistema orgânico não está submisso à sorte empírica, sendo a princípio um objeto filosófico, possuindo um conteúdo universal. O direito é a realidade, o concreto, a preocupação do pensamento enquanto fonte da reflexão do espírito na efetiva realização da razão histórica. O direito posiciona-se no interior da filosofia porque dele deseja extrair o seu conceito, sua essência, como ele é em si mesmo e sua realização positiva como meio de atingir a liberdade. Todavia o direito em Hegel desdobra-se na universalidade positiva, que ao mesmo tempo atribui considerar o sujeito sem desvinculá-lo do universal: liberdade

⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1830. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*; Vol. III. A Filosofia do Espírito; Tradução Paulo Meneses, São Paulo; Loyola, 1995. §408, pg.156.

então seria a superação do particular em benefício da vida ética em sociedade, universal.

As diferenças em conformidade com Hegel seriam apreendidas e aceitas no universal através da lei. A administração da justiça elimina o que nas ações pertence somente à particularidade e se reserva a consideração do bem-estar; sendo a meta da sociedade civil garantir a satisfação da necessidade de forma universal e segura.

Como ser-ai da vontade livre, o direito não deve ser adotado apenas como direito jurídico limitado, devendo ser abrangente e compreender o ser-ai de todas as determinações da liberdade, compreendendo cada direito um dever e vice-versa cada dever corresponde igualmente a um direito, havendo uma correlação entre estes. E de acordo com Hegel:

“Essas determinações, em relação à vontade subjetiva, na qual têm e só podem ter seu ser-aí como universais, são seus deveres; enquanto deveres essas determinações como hábito e disposição nelas, são costumes. O mesmo que é um direito é também um dever; e o que é um dever é também um direito. Pois um ser- ai só é um direito sobre o fundamento da vontade livre substancial: é o mesmo conteúdo que um dever é dever e, relação à vontade, a qual se diferencia como subjetiva e singular. È o mesmo conteúdo que a consciência subjetiva reconhece como dever, e que nela leva ao ser- aí...No campo do fenômeno, direito e dever são, antes de tudo correlatos; de modo que a um direito de meu lado corresponde um dever e, um outro”⁸.

Segundo Hegel nós não podemos confundir o direito em si e, ou seja, o racional, desejável pelos indivíduos, com o direito vigente, aplicável, digo, a legislação, as leis perpetuadas, referindo-se ao direito como ser-posto, que se trata de uma faceta do ser ai, cito, o direito positivado. Desta forma, embora haja a superioridade do direito em si, melhor dizendo, do direito almejado pelas

⁸ HEGEL, 1995, §486, pg.281.

peças, principalmente em termos de abrangência, a obrigatoriedade e o respeito ao direito emana das leis, portanto o direito só se torna obrigatório quando positivado. Sendo assim, o direito só terá sua plena realização quando houver a abolição das formas injustas das leis, pois estaremos mais próximos da sua efetivação, ou seja, o direito deixará de ser meras leis impostas e terá sua aplicação prática e efetiva na sociedade.

Destaca-se o direito enquanto lei, tratando, portanto, do direito positivado, ou seja, que se tornou objetivo, conhecido e determinado, dando validade ao direito abstrato (subjetivo). Hegel profere: “O que em si é direito é posto em seu ser-ai objetivo, isto, determinado para a consciência pelo pensamento e conhecido como o que é direito e como o que vale, (é) a lei; é o direito, por essa determinação, é direito positivo em geral”⁹.

Tornando-se lei, o que é direito, recebe sua verdadeira determinidade, eis a razão porque o ato de legislar possui diante de si um momento essencial interno e não somente um momento através do qual se torna enunciado como regra de conduta válida, tratasse do conhecimento do conteúdo em sua universalidade determinada, contendo o momento de ser e tornar-se sabido enquanto pensamento. Ressalta ainda Hegel que apenas os homens possuem a lei como um hábito, uma vez que “os animais tem sua lei enquanto instinto”¹⁰, de forma subjetiva e contingente.

O ser posto do direito, o direito positivado compreende a aplicação ao caso singular, pois embora a lei seja uma, cada caso em si possui sua particularidade. Desta forma o ser posto do direito adentra na esfera do indeterminado pelo conceito, pois muitas vezes essas particularidades do caso não estão expressas na lei.

Para o surgimento da obrigatoriedade da lei faz-se necessário à autoconsciência da lei e o conhecimento público e notório. Além disto, os códigos devem conter deliberações simples

⁹ HEGEL, 2010. § 211, pg.204.

¹⁰ HEGEL, 2010, §211, pg. 204.

de caráter universal, sendo considerado um ilícito a publicação de leis que não sejam acessíveis e de fácil conhecimento, uma vez que estas serão aplicadas indistintamente a todas as pessoas; devendo, assim as leis serem escritas de forma clara e o mais específico possível, para que não suscite dúvidas às pessoas que a elas estarão sujeitas.

A efetividade, ou seja, o fazer-se-valer do direito é mediatizado por um terceiro, que no caso é o juiz, o qual possui uma vontade particular imparcial e em conformidade com o direito, tendo este o intuito de combater o crime e através de seu poder “negar a negação do direito posta pelo criminoso”¹¹.

O direito contra o crime na forma de vingança para Hegel “é apenas direito em si, não na forma do direito, isto é, não é justo em sua existência”¹². Desta forma para que haja uma continuação do procedimento em direção à ideia de liberdade, se faz imprescindível que o sujeito respeite o direito não apenas como uma regra, mas que o mesmo venha a compreender que isto, digo, a obediência ao direito é o mais correto.

Em conformidade com Hegel as diferenças seriam apreendidas e aceitas no universal através da lei. A administração da justiça elimina o que nas ações pertence somente à particularidade e se reserva a consideração do bem-estar; sendo a meta da sociedade civil garantir a satisfação da necessidade de forma universal e segura.

A administração do direito objetivo concerne a um poder público, refiro-me em especial, ao *poder judiciário*, através dos tribunais, representado pelos juízes e desembargadores, os quais possuem a incumbência de solucionar os eventuais conflitos de direitos, digo, as divergências de direitos subjetivos, buscando amparo legal e utilizando-se das normas vigentes e aplicáveis que melhor solucionará o conflito, resolvendo da forma menos danosa

¹¹ HEGEL, 1995, §501, pg. 288.

¹² HEGEL, 2010, §220, pg. 212.

às partes o litígio em questão, tendo sempre por base as provas trazidas ao processo. Todavia para que haja desta maneira o juiz têm que seguir certos passos e formalidades, denominadas ritos processuais, etapas estas que o próprio Hegel diz ser direito e constituírem parte essencial da ciência do direito.

A administração da justiça não é um conceito a priori na filosofia do direito de Hegel, mas o resultado das relações que os homens travam entre si na história. A justiça pode aparecer inicialmente como um conceito ao qual se atribui a universalidade, ou seja, o alcance de todos os homens em todos os lugares do mundo. No entanto, nem sempre foi assim, mas chegou a ser assim pelas escolhas dos próprios homens que determinaram para si como viver na proximidade de uma sociedade ou comunidade. Nesse sentido a justiça pensada é aquela que se realiza de forma institucional na forma da administração ou de um dado direcionamento. Essa sua particularização constitui sua universalização sem a qual a justiça permaneceria um tão somente algo desejado, porém jamais vivido pelos homens. Além disso, o que mais impressiona ainda é que a figura da lei garante a sua efetividade, pois não se é justo de qualquer modo e nem somente segundo a vontade de alguém.

A administração da justiça se dá pela instituição jurídica, pela estrutura do tribunal e pela polícia. Com isso a justiça deixa de ser conceito vazio e abstrato passando a ser realidade efetivada. Considerada por Hegel tanto como uma obrigação, quanto um direito do poder público.

Hegel compreende que a instância judiciária deve ser diretamente administrada pelo soberano para não se caracterizar como uma particularidade. Aliás, Hegel opõe-se a tese da tripartição dos poderes por considerá-la contraditória, pois o Estado é a unidade em si e para si, pois, nesse particular, pensar a divisão do Estado é dividi-lo em unidades privadas, portanto uma injustiça.

A execução da justiça encontra-se atrelada politicamente, ao fato de que toda decisão, mesmo que possua um caráter particular necessita estar em consonância com o espírito universal.

Constatamos assim que a justiça é uma necessidade como manifestação do conceito de direito que ficou entendido como a efetivação da liberdade. Por ser uma tarefa racional do Estado, a justiça é a efetivação do direito como um sistema da positivação do ideal no real. Nesse sentido, a justiça necessita do Estado como sua realização, assim como o Estado deve ser justo por conta do real-racional¹³. Para Hegel, a ideia de justiça situa-se no nível da razão (*Vernunft*), superando a do entendimento (*Verstand*).

A teoria democrática de Hegel desconfia das decisões da maioria sem a organização ou a sistematização em um órgão. Ele acredita que a lei e a constituição exercem o papel de balizadores e limitadores de arbitrariedade.

Pelas leituras que fazemos de Hegel verificamos que ele não era muito favorável a democracia direta. E sua divisão de poderes na instância propriamente política e administrativa de deliberação reside nos *poderes legislativo, governamental e monárquico*.

Em consonância com o §36 da *Filosofia do Direito* “o imperativo do direito é: sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas”¹⁴ e se isto efetivamente fosse feito e realizado não veríamos tanta corrupção, tantas desgraças, como constatamos atualmente. Onde percebemos claramente a busca pela realização do interesse particular, pouco preocupando-se com os anseios sociais.

Podemos concluir que o homem em seu contexto histórico faz a compreensão de seu mundo, analisando suas razões e suas vontades, ou seja, o que ele pensa; o que ele faz e o que ele quer. E para que haja um convívio em sociedade de forma harmoniosa devem possuir regras que norteiam essas relações entre os

¹³ TROTTA, Wellington. *O Entendimento da justiça na filosofia do direito de Hegel*.

¹⁴ HEGEL, 2010, §36, pg.80.

sujeitos, por isso o direito deve ser posto e imposto ao acesso de todos e protegido pelos órgãos responsáveis pela administração da justiça.

Em última análise, o direito seria a própria racionalidade estabelecendo a vida comunitária como forma imprescindível da vontade livre. O direito é premissa universal agora de maneira normativa, que predomina no sentido de estabelecer uma subordinação capaz de impulsionar o equilíbrio no transcorrer da vida.

Referências:

BAMBIRRA, Felipe Magalhães; SILVA, Nathália Lipovetsky. *A teoria da constituição em Hegel: A divisão dos poderes na Filosofia do Direito*. Rev. Fac. Direito UFMG, Belo Horizonte, n. 58, p. 167-186, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/viewFile/141/132>. Acesso em janeiro de 2018.

BAVARESCO, Agemir; CHIRSTINO, Sérgio Batista. *Eticidade e Direito na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 4, nº7, Dezembro- 2007: 49-72. Disponível em: <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/18>. Acesso em Outubro de 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia do Espírito*; Parte I, Tradução Paulo Meneses, 9ª Edição, Petrópolis, Editora Vozes. 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses ET AL. São Leopoldo: Ed. Unisinos/Loyola, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. Jean-François Kervégan. Paris : PUF, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1830. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*; Vol. III. A Filosofia do Espírito; Tradução Paulo Meneses, São Paulo; Loyola, 1995.

KERVÉGAN, Jean-Fraçons. *A figura do direito na fenomenologia do Espírito: a fenomenologia como doutrina do espírito objetivo?*. Tradução de Agemir Bavaresco, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Revista *Âgora Filosófica*. Universidade Católica de Pernambuco. 2016. Pg. 70-91.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o Hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

LEITE, Gisele. *Hegel e o direito*. *Recanto das letras*, 2008. Disponível em <https://www.recantodasletras.com.br/textosjuridicos/888654>. Acesso em fevereiro de 2018.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (org.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

TROTTA, Wellington. *O Entendimento da justiça na filosofia do direito de Hegel*. Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.3, n.1, 2010. Disponível em: http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/o_entendimento_de_justica_na_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf. Acesso em Novembro de 2017.

TROTTA, Wellington. *A liberdade como império da lei*. Disponível em: http://www.achegas.net/numero/nove/wellington_trotta_09.htm. Acesso em fevereiro de 2018.

A Filosofia do Direito de Hegel enquanto momento da Filosofia do Espírito

Daniel Carreiro Miranda¹

Introdução

O presente artigo é fruto da comunicação apresentada no IX Congresso Internacional da SHB, realizado de 08 a 11/11/2017, em Marília/SP, na UNESP, com o tema: Enciclopédia das Ciências Filosóficas -200 anos!

Dedicar-se ao estudo da Filosofia em Hegel implica em reconhecer que nenhum texto pode ser plenamente compreendido de forma isolada. A linguagem e as pré-condições sistemáticas inibem uma compreensão fácil do sistema hegeliano. O esforço que se faz para entender um texto de Hegel invariavelmente deixa o leitor com a impressão de estar diante de um enigma, pois mesmo aí o sentido do todo está presente e se faz notar e exige a compreensão com o alcance desse mesmo todo. Sendo assim, ao longo do presente texto sobre a “Filosofia do Direito enquanto um momento da filosofia do Espírito” utilizaremos as reflexões já expostas por outros grandes pensadores, para melhor elucidar o tema em questão, inclusive com remissões a outras obras hegelianas, para além da obra Filosofia do Direito.

¹ Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG; danielcarreirimiranda@hotmail.com

O Objeto da Filosofia do Direito em Hegel

Hegel inicia a introdução à obra *Filosofia do Direito* com a seguinte reflexão “O objeto da ciência filosófica do direito é a idéia do direito, quer dizer, o conceito do direito e a sua efetivação.”²

A Filosofia do Direito, portanto, é uma reflexão, uma volta sobre si mesmo operada pelo conhecimento ou, na linguagem hegeliana, o pensamento do pensamento. Como pensar do pensar, a Filosofia é uma reflexão sobre o homem e, neste caso, por ser o pensar o que há de especificamente livre no homem (Hegel), a Filosofia encontra, na liberdade, o seu lugar privilegiado de reflexão. Nenhum campo do conhecimento humano poderá merecer a dignidade do refletir filosófico, se não estiver perpassado pela idéia de liberdade, que não se presta a uma investigação experimental.³

Para Hegel a ciência do Direito faz parte da filosofia, seu objeto é, por conseguinte, desenvolver, a partir do conceito, a Ideia, porquanto esta é a razão do objeto. Logo, no conhecimento filosófico, a necessidade de um conceito é, de longe, a coisa principal, e a prova e a dedução disso estão no caminho por onde ela se atinge como resultado de um processo. Vê-se, com isso, que a Filosofia do Direito não pode fugir à sua natureza eminentemente idealista; dito claramente: fora do idealismo não há pensar filosófico.⁴

A Filosofia do Direito não pode desprezar a sua vocação para o absoluto, mas também não pode desprender-se da realidade histórica de que emerge. Daí, a imanência do pensar filosófico aparece como o superar de toda a exterioridade do saber, até tornar-se saber de si ou da liberdade no seu conceito.

² HEGEL, 2010, p. 47.

³ SALGADO, Joaquim Carlos. 1987, p. 13.

⁴ HEGEL, 2010, p. 47.

Na Filosofia do Direito, Hegel se apropria da tradição científica através da consideração do conteúdo existente, sendo essa uma característica fundamental de seu sistema. O começo pelo direito abstrato e respectiva análise pode ser tomado como uma crítica imanente de Hegel às concepções tradicionais de direito natural e da ciência do Estado. A crítica hegeliana não se quer exterior ou de fora em relação às concepções existentes.

Por isso, não se deve pretender apressadamente distinguir a filosofia das outras ciências com frases ou leis próprias ou ainda com uma relação exterior de proximidade, isto é, paralela sendo a crítica filosófica apartada da própria realidade ou do que ocorre. A diferença entre a abordagem filosófica e as demais ciências é posta por Hegel em sua Enciclopédia na qual a unidade sistemática se opõe à ordenação exterior.

A Enciclopédia filosófica distingue-se de uma outra enciclopédia – a enciclopédia ordinária – porque esta deve ser, digamos, um agregado das ciências, que são acolhidas de modo contingente e empírico, e entre as quais há algumas que de ciências têm apenas o nome, embora elas mesmas sejam uma simples coleção de conhecimentos. A unidade em que, num tal agregado, as ciências se juntam – já que são acolhidas de maneira exterior – é uma unidade igualmente exterior: uma ordem. Essa ordem deve necessariamente, pelo mesmo motivo e também porque os materiais são de natureza contingente, permanecer um ensaio, e apresentar sempre lados inadequados.⁵

Portanto, não se trata de assumir o dado material ou natural como imanente que as ciências tradicionalmente situam no campo da exterioridade, mas de reconstruir ou racionalizar este dado. Somente assim, segundo Hegel, a natureza ou o dado material será, de fato, sistematicamente objetivo.⁶

⁵ HEGEL, 1995, § 16, p.43.

⁶ Conforme Joaquim Carlos Salgado, a Filosofia, como saber de terceiro grau, não se atém ao objeto imediato, mas trata-se na verdade de um pensar sobre o pensado, é em outras palavras, pensar a realidade mediatizada pelo conhecimento científico hodierno. (SALGADO, Joaquim Carlos.1987/88,

Logo, a Filosofia do Direito de Hegel, sob o ponto de vista lógico, quer ser um grande suprassumir do pensamento jurídico, moral e ético do Ocidente, o lugar e o momento em que desembocou esse longo percurso, o qual deve ser entendido não sob a forma de uma mera coletânea e soma de partes, mas de uma sinopse que, ao adentrar a realidade em busca de suas figuras constitutivas, reúne os distintos pensamentos que procuraram, nas respectivas épocas, dar razão ao espírito de seu tempo.

A Filosofia do Direito de Hegel enquanto momento da Filosofia do Espírito

Conforme assevera Hegel o terreno do direito é, em geral, o espiritual, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a vontade, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza.⁷

A filosofia do Espírito, em Hegel, divide-se novamente em espírito subjetivo, objetivo e absoluto cujas denominadas ciências, e respectivos objetos são ordenados em modo particular.

Portanto, somente a consciência pode ser para Hegel efetivamente concreta, isto é, uma realidade dialética da individualidade que é a realização do particular no universal e a realização do universal no particular. A consciência — é só a consciência — sendo consciência do indivíduo possui ao mesmo tempo a universalidade. Ela é a interiorização de si e de toda a

p. 13-19) No que tange à Filosofia do Direito, seu objeto central tem a finalidade de fazer o direito mais justo e as nossas relações mais humanas. O justo ou a sociedade justa constituem, portanto, o centro de preocupação da Filosofia do Direito. A questão que surge a partir dessa reflexão seria: Como construir uma sociedade racional (Kant), uma sociedade de consenso, livre, em que a liberdade não seja apenas coisa privada, mas principalmente bem comum, de um eu que é um nós e de um nós que é um eu, na linguagem hegeliana. (SALGADO, Joaquim Carlos *apud* HYPOLITE. 1946, v. I, p. 214)

⁷ HEGEL, 2010, p.56, §4.

realidade ao mesmo tempo. Cada consciência individual é ela em particular ao mesmo tempo em que é toda a realidade interiorizada. É ela, particular, e é a totalidade das consciências.⁸

A vontade real livre ou o espírito livre ao contrário constrói a unidade do espírito teórico e prático na medida em que, ele “livre se sabe e se quer como objeto de si.”⁹ Saber-se livre e como livre querer-se constrói para Hegel a necessidade da universalidade, que ao espírito enquanto livre contra toda acidentalidade, particularidade, etc caracteriza o espírito subjetivo imediato. Como resultado da esfera do espírito subjetivo na Enciclopédia o espírito livre ou a vontade livre tem a si mesmo¹⁰ que se deseja como singularidade imediata; na área do espírito objetivo Hegel quer agora começar com a “relação do singular à vontade singular”, pela qual o direito abstrato constrói o começo da Filosofia do Direito. Assim, o espírito livre ou a vontade livre caracteriza o ponto de partida da Filosofia do Direito.¹¹

A Fenomenologia nos revela que a consciência, conhecendo-se, conhece toda a realidade. Disto a consciência se dá conta pela experiência que faz no seu evoluir histórico, passando pela superação dialética dos momentos mais abstratos aos mais concretos, até encontrar sua realidade completa, sua plena concretude, na forma do Espírito em que ela aparece como um eu que é um nós e um nós que é um eu.

Tal caráter idealista em Hegel se revela na unidade do objeto da filosofia: a idéia, que supera o dualismo e condensa toda a história da filosofia, que são os diversos degraus da Ideia no seu surgir através do desenvolvimento dialético.¹²

O sistema hegeliano funda-se num conceito de ciência que assume a unidade da ciência como movimento do Espírito. Em

⁸ SALGADO, Joaquim Carlos, 1976, p. 178.

⁹ HEGEL, 1995, p.112, § 482.

¹⁰ HEGEL, 1995, p.52, § 48.

¹¹ HEGEL, 1995, p. 113, § 483.

¹² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. 2003, p.14-15

Hegel, história e lógica são apontados como os espaços da consciência e do pensar nos quais o Espírito se mostra, contudo, sem que haja precedência de um desse dois lugares nesse revelar-se. A Fenomenologia do Espírito é tida como um liame entre história e lógica, que nos permite a superação do dualismo entre, sujeito e objeto, onde o Espírito aparece como saber total.

Conforme enuncia Salgado, a Fenomenologia quer mostrar que a consciência, conhecendo a si mesma, conhece toda a realidade. Disto a consciência se dá conta pela experiência que faz no seu evoluir histórico, passando pela superação dialética dos momentos mais abstratos aos mais concretos, até encontrar sua realidade completa, sua plena concretude, na forma do Espírito em que ela aparece como um eu que é um nós e um nós que é um eu.¹³

Direito - Liberdade como Ideia

A partir da seguinte afirmação de Hegel “O fato de uma existência em geral ser a existência da vontade livre constitui o Direito. O Direito é, pois, a liberdade em geral como idéia” iniciamos agora a análise da Ideia de liberdade em Hegel.

Em Hegel o conceito de liberdade perpassa por três aspectos concebidos pela filosofia ocidental; o livre arbítrio de Santo Agostinho, como momento de indeterminação e que se determina pela escolha; a autonomia de Kant e de Rousseau, pelo qual ao homem é possível a liberdade, uma vez que ser livre consiste em autodeterminação da vontade (a lei que eu crio para mim mesmo, diferente da heteronomia, em que a lei é a lei do outro); e um terceiro conceito que é o domínio da realidade, acrescentado por Hegel. Logo, em Hegel, percebemos que a humanidade se torna tanto mais livre quanto mais domina a realidade natural e humana por meio do trabalho e do conhecimento. Desta forma, o trabalho,

¹³ SALGADO, Joaquim Carlos *apud* HEGEL. 1976, p. 179

enquanto ação sobre a realidade livra o homem dos determinismos.

Diferentemente de Kant, em Hegel a história assume um papel essencial enquanto “tempo da liberdade”, é a história que revela a liberdade e é nela que a liberdade se dá. A história é um processo que se desenvolve a um plano cada vez mais ético (Kant), ou seja, no “sentido de ser o homem cada vez mais livre. E o homem só será efetivamente livre quando sabe dessa liberdade no final do processo histórico”.¹⁴

A definição kantiana geralmente admitida em que o elemento essencial é a delimitação da minha liberdade (ou do meu livre arbítrio) para que ela possa estar de acordo com o livre-arbítrio de cada um segundo uma lei geral", apenas constitui uma determinação negativa (a de limitação).¹⁵

Para Kant a lei moral é um fato da razão e as categorias são encontradas nos modos de pensar as coisas e possuem aplicação limitada às instituições, Hegel discorda de Kant, e aponta que as categorias podem ser deduzidas a partir da imediatidade do ser, por meio da mediação colocada através da reflexão, uma vez que, se trata de um desdobramento do próprio ser e não de formas a priori do sujeito que pensa dicotomicamente os fenômenos que se dão diante dele pela sensibilidade. Dessa sorte, temos em Hegel, o pensar de forma teórica e de forma prática, sendo intelecto e vontade simultaneamente, nada está fora de si, sendo suas determinações, determinações do pensável, da totalidade em movimento.

A partir do dualismo kantiano, Hegel conceberá a unidade do objeto da filosofia: a idéia, que supera o dualismo e condensa toda a história da filosofia. A história, portanto, não é uma “galeria de

¹⁴ CARVALHO SALGADO, Ricardo Henrique. 2005, p. 49.

¹⁵ HEGEL, 2010, p.72, §29.

erros do espírito, mas antes de tudo um panteão de figuras divinas.”¹⁶

Em Hegel, história e lógica são apontados como os espaços da consciência e do pensar nos quais o Espírito se mostra, contudo, sem que haja precedência de um desse dois lugares nesse revelar-se. Tal como anteriormente dito, a Fenomenologia do Espírito se apresenta como um liame entre história e lógica, que nos permite a superação do dualismo entre, sujeito e objeto, onde o Espírito aparece como saber total.

Dessa sorte, a filosofia de Hegel confronta a filosofia e a história, o filósofo germânico estabelece como tarefa de sua filosofia: “pensar a vida”. A vida para ele é essencialmente a história da humanidade. Pensar a história é o primeiro elemento de sua reflexão. Isto porque a história é conflituosa, a realidade como um todo é contraditória, como um drama, contudo é propícia à elaboração de um pensamento globalizante. Hegel retoma as aquisições da metafísica e coloca-a num nível mais elevado, no momento que, ele busca uma identificação entre o ser e o pensamento, a unidade objetiva e subjetiva, presente na razão.

Esse vir a ser (movimento) tornou-se um elemento primordial presente na sucessão de momentos da consciência humana. O conhecimento do tempo serviu de fundamento ao conhecimento humano, a história do pensamento é também história da razão. A razão, portanto, contém uma correnteza de pensamento formado por gerações de pessoas. Hegel introduz uma crítica à “intemporalidade” que anteriormente era atribuída à verdade e à razão, agora verdade e razão é fruto do desenvolvimento histórico da humanidade.¹⁷

Logo, em Hegel, História não se trata de uma mera sucessão de fatos desconexos, pelo contrário, pois ela possui um “vetor

¹⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. 2003, p.14-15

¹⁷ ANGELI, José Mario. 2007, p. 1.

racional”, que é o realizar-se do homem como plenamente livre, momento no qual a humanidade tem consciência da sua liberdade.

Deste modo, segundo Joaquim Carlos Salgado, em sua interpretação de Hegel, não é livre quem não sabe de sua liberdade¹⁸. Portanto, a razão está “imaneente na história, ou seja, a história é racional e pode ser descrita logicamente”, pois mesmo quando aparece o momento de irracionalidade, a história a usa para a liberdade (astúcia da razão). O momento da realização da liberdade e da consciência desta liberdade se apresenta na unidade da liberdade subjetiva e da liberdade objetivada na forma das instituições como o Estado e o Direito.¹⁹

Assim, o direito adquire um elemento positivo: 1) pelo caráter nacional particular de um povo, o nível do seu desenvolvimento histórico e o conjunto de condições que dependem da necessidade natural; 2) pela obrigação que todo sistema de leis tem de implicar a aplicação de um conceito geral a natureza particular dos objetos e das causas, que é dada de fora (aplicação que já não é pensamento especulativo nem desenvolvimento do conceito, mas absorção do intelecto); 3) pelas últimas disposições necessárias para decidir na realidade.²⁰

Neste sentido, Hegel assevera acerca da contribuição magistral de Montesquieu, que definiu a verdadeira visão histórica, o verdadeiro ponto de vista filosófico, que consiste em não considerar isolada e abstratamente a legislação geral e suas determinações, mas vê-las como elemento condicionado de uma totalidade e correlacionadas com as outras determinações que constituem o caráter de um povo e de uma época; nesse conjunto

¹⁸ Nota explicativa: neste caso, salienta-se que o homem é livre em si, pois desde seu aparecimento é um ser racional, contudo não tem consciência da sua liberdade. Ele não é livre para si mesmo, pois não sabe que é livre. Desta forma, torna-se necessário tomar “consciência” desta liberdade para ser livre em si e para si, chegando ao saber da liberdade. É no processo histórico, portanto, que aparece a liberdade como sabida, e isso se dá na Filosofia, em especial, no pensamento de Hegel.

¹⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. 2003, p.50-51.

²⁰ HEGEL, 2010, p. 49, § 3.

adquirem elas o seu verdadeiro significado e nisso encontram, portanto a sua justificação.²¹

O contexto histórico dos anos de vida do nosso estimado filósofo propiciou o pano de fundo para formação de seu pensamento, com a Revolução Francesa de 1789 um novo e importante marco histórico se destaca no tempo. Nos anos de sua juventude, Hegel associado à Schelling e à Hoerderlin, amigos inseparáveis, saudaram a queda da Bastilha e a proclamação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (26 de agosto de 1789) plantando uma “arvore da liberdade”. Posteriormente mais maduro o filósofo sustentou que a Revolução só é compreensível a partir do princípio da Liberdade.²²

Segundo Salgado, o momento de chegada que se dá através da Revolução Francesa é o que Hegel denomina como Espírito Absoluto, ou seja, o “saber pleno da liberdade que só se realiza no Estado racional”.²³

Para o jusfilósofo mineiro, a história da cultura ocidental, marcada pela complexa relação entre poder e liberdade, pode ser dividida em três momentos fundamentais:

[...] o período clássico ou Estado ético imediato, onde o poder se justifica em função do fim do Estado – a perfeição ou bem do indivíduo no Estado Grego, a garantia do direito de cada um, o justo, no Estado Romano; o período moderno ou Estado técnico, no qual o poder é considerado em si mesmo, havendo apenas justificações técnicas para se alcançar e conservar o poder (Maquiavel); e o período contemporâneo ou Estado ético mediato ou, ainda, Estado de Direito, onde o Estado se justifica pela sua origem (consentimento), sua técnica (procedimentos pré-estabelecidos) e sua finalidade, essencialmente ética (declaração e realização de direitos fundamentais). Assim, a justificativa do

²¹ HEGEL, 2010, p. 50, § 3.

²² ANGELI, José Mario. 2007, p. 3.

²³ Anotações dos Seminários Hegelianos, ministrado pelos Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado, Prof. Dr. José Luiz Borges Horta e Prof. Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado.

Estado de Direito se dá em três momentos, na legitimidade do poder que se refere à origem, ao exercício e à finalidade, na legalidade e na justiça, através de sua relação com o indivíduo com vista à realização da liberdade na esfera pública e privada.²⁴

Conforme explicitado, a razão se revela na e através da história. Nessa sintonia, Lima Vaz explica, com maestria, que há uma característica comum a todo historicismo, uma vez que *ethos*, cultura e história são os três conceitos que, articulados, constituem a estrutura do paradigma historicista:

A história tem na cultura sua face propriamente humana, oposta à contingência e ao aleatório dos fatores naturais, a cultura tem no *ethos* suas razões normativas e sua teleologia imanente. Pensar a articulação desses três conceitos na forma de uma filosofia da história, tal o desafio que [...] passa a ser o motivo dominante do vasto e complexo movimento de idéias que compreende o Romantismo [...]²⁵

Portanto, por meio da reflexão hegeliana e do pensamento articulado por Salgado, temos a Justiça e o Direito pensados em sua unidade dialética, unidade essa, que abarca tanto sua dimensão teórica, quanto sua realidade imanente; ponderada tanto como projeto quanto como efetividade histórica; tanto como ser como dever-ser.

O Estado de Direito contemporâneo é o resultado do processo ético que dá primazia ao direito, ao por como seu fim a sua realização. O direito é o momento da verdade ética, em que o processo se conclui, a partir do momento da moralidade, mediante o momento do político. Recupera-se, assim, a estrutura ética da cultura romana, que dá primazia ao direito, à pessoa de direito, e não a grega, que releva a política e realiza o cidadão como o que tem função, não direito, na polis.²⁶

²⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. 1998, p.47.

²⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio. 1999, p. 365.

²⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. 2006, p.15.

Segundo Salgado, os movimentos em que se desenvolve a liberdade na filosofia hegeliana se desdobram nos seguintes momentos: 1) momento da consciência em si, ou seja, a consciência sabe das coisas externas, mas ainda não se preocupa consigo mesma; 2) o momento da consciência de si, em que a consciência se volta para si mesma; 3) o momento da consciência em si e para si, em que ela sabe de sua realidade, mas, na medida em que se coloca diante de outra consciência livre e, portanto, na medida em que sabe de sua liberdade e é reconhecida como livre. A partir de então, não se trata mais de uma consciência individual isolada, mas de um NÓS²⁷. Esse é o momento por Hegel denominado razão, e por ele definido como “um eu que é um nós e um nós que é um eu”.²⁸

Referências

CARVALHO SALGADO, Ricardo Henrique. *Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 4^a edição. Saraiva: 2005.

HEGEL, G. W. F. *Ciência de la Lógica*. Trad. de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires. Solar S.A. / Hachette S.A., 1968.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 3^a ed. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2005.

²⁷Nota explicativa: na Fenomenologia do Espírito, para chegar a esse momento da razão ou do “nós” (o saber da liberdade), há um processo que Hegel descreve como momentos: 1) da luta pelo reconhecimento da liberdade, 2) da alienação da liberdade na divisão Senhor Escravo; 3) e do saber da liberdade no momento da Revolução ou do NÓS.

²⁸ CARVALHO SALGADO, Ricardo Henrique. 2005, p. 51-52.

- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS. Ed. Unisinos, 2010.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996a.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A necessidade da filosofia do direito*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, n. 30-31, p. 13-19, 1987.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *Fundamentos filosóficos para uma hermenêutica jurídica*. O Sino do Samuel: jornal da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, 1997a.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *O estado ético e o estado poético*. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, v. 24, n. 2, p. 3-34, abr./jun. 1998.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *O aparecimento do estado na "fenomenologia do espírito" de Hegel*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, n. 17, p.178- 193, 1976.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *Princípios hermenêuticos dos direitos fundamentais*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG: nova fase, Belo Horizonte, n. 34, p. 245-266, 2001.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia I ao VII*. São Paulo: Loyola 1986-2002.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética & direito*. Organização de Luiz Moreira e Cláudia Toledo. São Paulo: Landy, 2002.

Guerra e paz em Hegel

Carlos Eduardo N. Facirolli¹

Marcelo de Marchi Mazzoni²

1. Introdução

O conceito de guerra no pensamento hegeliano ainda carece de extensas pesquisas acadêmicas, pois ainda prevalece, no senso comum dos debates, a visão de que Hegel é um apologista das guerras, ao relacionar o conceito de espírito do povo e autonomia nas relações entre os Estados nos estudos sobre filosofia política. Desse modo, nosso trabalho de investigação pretende dialogar com as pressuposições e visões comuns sobre os escritos em torno do conceito de guerra em Hegel e, de maneira inovadora, mostrar como a guerra, nas formas concebidas por Hegel, pode engendrar um estado no qual a paz prevalece. Ao mesmo tempo, almejamos dialogar com o filósofo Kant sobre a ideia de paz perpétua. E demonstrar na História da Suíça, como as guerras e o Tratado de Paz de Vestefália, foram movimentos históricos necessários à criação do Estado Suíço.

¹ Graduado em Filosofia pela Unesp de Marília/FFC. Universidade Estadual Paulista – UNESP; facirolli.edu@gmail.com.

² Mestrando em Ciência política pela Unesp de Marília/FFC. Universidade Estadual Paulista – UNESP; demarmazzoni@gmail.com.

Palavras Chave: Guerra, Paz, Hegel.

2. Paz em Kant

As questões sobre a guerra e a paz fazem parte dos grandes debates do pensamento ocidental, tendo Kant debatido à questão muito mais para a perspectiva da paz do que para guerra. Cabendo notar que a ocupação de um projeto filosófico comprometido com a paz, faz parte do mais elevado desenvolvimento do espírito humano. Como salienta Kant (2008, p.17):

a razão, do trono do máximo poder legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contrapartida, do estado de paz um dever imediato, o qual não pode todavia estabelecer-se ou garantir-se sem um pacto entre os povos: - tem, pois, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este tentaria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre.

Em Kant, a racionalidade humana tem como finalidade a afirmação imperativa da paz, como reafirmação do se fazer humanidade. Pois, a razão desvelará o plano secreto da Natureza, assim sendo, revelara na História seu tê-los, que segundo Kant, o desenvolvimento das disposições e da humanidade, se estabelece em uma constituição perfeita interna e externamente, promovida pelo plano oculto da natureza, que se revela da história da humanidade. Segundo Kant (2008, p.23):

O que subministra esta garantia é tão-só a grande artista, a Natureza (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade. Chama-se, por isso, também destino, enquanto compulsão de uma causa necessária dos efeitos segundo leis que nos são desconhecidas, e Providência¹¹ em referência à finalidade

que existe no curso do mundo, enquanto sabedoria profunda de uma causa mais elevada que tem em vista o fim último objectivo do género humano e predetermina o devir do mundo.

Na visão de Kant, contrariamente à vontade humana, a Natureza apazigua o conflito entre os homens, pois onde a razão ainda não instaurada, a violência impera, um cenário de guerra e conflito, se prefigura a todo momento, neste estágio. Cabendo a razão, em seu plano secreto na Natureza, pouco a pouco, porque devemos e podemos caminhar para a paz, onde após o estabelecimento de um estado de direito, entre os homens, e encerrando o estado de natureza entre os homens, os Estados devem constituir nas relações com outros Estados, equivalente superação dos conflitos. Diz Kant (2008, p.19):

Os Estados com relações recíprocas entre si não têm, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que a simples guerra implica, senão o de se acomodar a leis públicas coactivas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um Estado de povos (*civitas gentium*), que (sempre, é claro, em aumento) englobaria por fim todos os povos da Terra.

Sendo um postulado imperativo da razão prática que paz impere, pois ainda que o filósofo trace um pano ideal para alcançar a paz perpetua entre os Estados em seu famoso opúsculo “A paz perpetua, um projeto filosófico” de 1795, esse imperativo orienta a ação dos homens, dando a legitimidade tanto a experiência e a teoria.

Segundo Kant (2013, p.135):

Assim, a razão prático-moral exprime em nós o seu *veto irrevogável*: *não deve haver guerra alguma* – nem entre mim e você no estado de natureza, nem entre nós como Estados que, embora se encontrem internamente em estado jurídico, externamente (na relação de uns com os outros) vivem num estado sem leis –, pois esse não é o modo pelo qual cada um deve buscar o seu direito.

Assim, para resumirmos a proposta de paz perpetua de Kant, ele estabelece que o republicanismo, seja o modelo das constituições políticas, e que seja criada uma Liga dos Estados livres, com a intenção de mediar e reprimir pacificamente os conflitos entre os Estados. E na criação de direitos para os cidadãos circunscritos nesta Liga de Estados livres, se efetivando o cosmopolitismo, característico desse novo modelo Estado. Sendo esses o principal ponto do programa da paz perpetua, ainda que aja seus detalhes e pormenores.

Podemos constatar a visão genérica de Kant sobre as guerras, que pensa em conflitos movidos pela sede de poder dos Estados, e ignora as guerras religiosas, entre povos, de extermínio, demográficas e econômicas, além das guerras de conquista colonial, evidenciando uma estreiteza em sua análise política das guerras e de seus exércitos. Admitindo guerras de autodefesa, mas deixando de lado, guerras moderadas e limitadas que podem pôr fim a questões políticas e resultar em tratados de paz duradouros. Kant argumenta que as guerras são sumariamente condenadas pela razão, mas se esquece do caráter transformador que as guerras têm como a Guerra Gloriosa na Inglaterra.

Também se mostra precária e frágil os movimentos necessários a implementação da paz, pois a solução dos conflitos para Kant se baseia em acordos legais que as partes mutuamente se beneficiam, mas as questões relativas às relações internacionais, sempre prevalece acordos mais proveitosos para aquele que tem maior poder de coerção, sendo complexas as negociações de acordos e compensações. Lembrando que a filosofia política não é um manual de como fazer isso ou aquilo, mas ela adota princípios, métodos de análise, para pensar a política, e propor soluções ou dar novo enfoque a determina questão debatida.

A argumentação de Kant está comprometida com sua visão de homem e o papel da razão, atribuindo ao plano secreto da natureza ou a sociável insociabilidade, os estímulos para a

promoção do desenvolvimento humano, mas nunca é claro ou didático, como um programa político como o qual ele se propõe deve se apresentar, pois o plano secreto da natureza exige a criatividade humana, e suas metas racionais dependem do trabalho indireto da natureza, colocando muito da fé na razão prática (moral) que impõe a obrigação da paz entre as nações, revelando assim, os pontos fracos, para questões que envolvem economia, hegemonia e projetos políticos, no qual a razão prática é impotente.

A revolução americana (1775) e francesa (1789) marcaram no cenário filosófico político as grandes transformações da era moderna, tendo contribuído, para Kant, no que concerne a exigência no seu programa de paz perpetua, o papel central no republicanismo e do estado de direito (separação entre poderes, igualdade de direito e leis consentidas pelos cidadãos). Lembrando que os ventos das transformações oriundas da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) culminaram na Paz de Vestefália (1648), evidenciado assim, outra faceta do papel da Guerra, que tem Hegel como seu intérprete, contrastando com a visão filosófica de Kant.

3. Hegel - Guerra e Paz

Hegel e filosofia hegeliana, na questão relativa a Guerra, é visto de modo difuso e distorcido, contrastando com Kant, que tem a alcunha de filósofo da paz, e Hegel a fama de filósofo da guerra. O filósofo Bouthoul em sua obra “A Guerra” destaca sobre Hegel (1964, p.17):

Hegel, geralmente é esse filósofo considerado apologista desavergonhado da violência e da guerra. É possível justificar Hegel de certas fórmulas excessivas, encarecendo-se que ele se limita a reconhecer um fato sem aprová-lo. Não é menos verdade que Hegel defende o caráter “civilizador” da violência. É ela o momento em que o Estado realiza sua mais alta consciência.

Napoleão, que ele admirava perdidamente antes de sua derrota, era para Hegel “o Espírito universal a cavalo”.

A questão sobre como Hegel trata a guerra é inseparável de sua filosofia, e incompreensões como a de Bouthoul (que chega a propor a guerra como uma ciência da guerra e disciplina específica da filosofia ocidental) e outros, deve-se a essa visão desarticulada da filosofia hegeliana. Pensa Hegel sobre a paz perpétua de Kant:

A concepção kantiana de uma paz eterna assegurada por uma liga internacional que afastaria todos os conflitos e regularia todas as dificuldades como poder reconhecido por cada Estado, assim impossibilitando a solução que a guerra traz, supõe a adesão dos Estados; teria esta de assentar em motivos morais subjetivos ou religiosos que dependeriam sempre da vontade soberana particular, e estaria, portanto, sujeita à contingência (HEGEL, 2009, § 333, p. 303).

Aqui Hegel se distancia de Kant, tratando a guerra e a paz como um empreendimento racional, tendo na ética uma positividade, fazendo que homem tome parte do Estado, que seu interesse particular seja sacrificado por um interesse que ultrapassa o imediato, e se defronta com uma necessidade coletiva de autorrealização e autopreservação. Assim, os Estados, quando fazem a guerra, frente às rivalidades que se apresentam, tem nos seus respectivos povos encarnado os seus direitos e razões absolutas, e a força decide quem vence, e não os direitos e razões que animam espírito do povo. Diz Hegel:

Nesta marcha do espírito, os Estados, os povos e os indivíduos erguem-se singularmente no seu definido princípio particular que se exprime na constituição de cada um e se realiza no desenvolvimento da sua situação histórica; têm eles a consciência deste princípio, no interesse por ele estão absorvidos, mas são ao mesmo tempo instrumentos inconscientes e momentos daquela atividade interior em que desaparecem as formas particulares e o espírito em si e para si prepara o trânsito ao grau imediatamente superior (HEGEL, 2009, § 344, p. 308).

Assim, a guerra para Hegel move a história, pois o embate entre as razões absolutas de cada Estado, ou a guerra civil, legitima a posição do vencedor, se torna uma prática histórica necessária. Põe fim a conflitos políticos-religiosos como o ocorrido na Guerra dos Trinta Anos, e inaugura novos modelos de Estados e tratados de paz, bem como a constituição de países como a Suíça, que através de uma série de guerras e conflitos, se autorrealizou e se fez Estado.

A paz, ou seja, os termos e acordos para os tratados de paz é a finalidade racional para guerra na concepção hegeliana, pois o tratado de paz preserva o vencido e decide a disputa de direitos absolutos, e o vencedor e não uma obrigação da razão §prática (moral), impõe no acordo de paz, não o mais justo desígnio ou plano secreto da natureza se impõe, mas sim, o direito absoluto do vencedor, mediado pelo acordo/termos de paz. No plano individual, o homem que sacrificou e foi limitado pelo engajamento forçado pela necessidade da guerra, tem de volta sua autonomia e seus direitos recíprocos, assim como a vida em família de volta, no estado de paz.

A guerra racional para Hegel preconiza:

até na guerra, a possibilidade da paz é preservada; os parlamentares são, por exemplo, respeitados e, em geral, nada é feito contra as instituições internas de cada Estado, contra a vida familiar do tempo de paz nem contra as pessoas privadas (HEGEL, 2009, § 338 , p. 306).

Fica evidente que a visão de Hegel como apologista das guerras, não faz sentido, e que a positividade da guerra se faz nos planos individuais e universais, se realiza na resolução do conflito e na preservação do vencido. A seguir, evidenciaremos na História da Suíça, como as guerras e tratado de paz de Vestefália, foi necessário historicamente para o nascimento da Suíça.

4. Prolegômenos a uma história dialética da Suíça

A maçã, hoje marca de uma das maiores e inovadoras multinacionais, vinculada necessariamente a figura icônica de seu finado idealizador, Steve Jobs, mesmo assim, não deixa de ser também o fruto da macieira. A maçã, ainda, remete-nos aos contos de fada, quando aparece como aquela envenenada (de conteúdo simbólico), que leva à perdição a pura Branca de Neve. Não podemos nos esquecer, sequer, da maçã podre, que corrompe o cesto, nem daquela mítica maçã que, mesmo realmente não tendo caído na cabeça de Newton, “nos despertou” para a consciência da “Lei da Gravidade”. E a maçã primordial, comida por Eva e Adão, que fez a humanidade ter conhecimento das próprias vergonhas. Apontando para a totalidade da maçã, nós nos atentaremos a uma parte desta quando foi colocada sobre a cabeça de um menino, filho de um arqueiro rebelde, para dar início a história de um povo determinado.

Estamos falando da lenda popular de, imortalizada pelas obras de Friedrich Schiller (1759 - 1805) e de Gioachino Rossini (1792 -1868) e popularizado de tantas maneiras diferentes que a versão da Turma Chaves. Lenda perpetuada pela clássica cena de um pobre camponês que é obrigado atirar uma flecha numa maçã sobre a cabeça de seu filho. Junto a impactante imagem temos um chapéu sobre um bastão, em meio a uma praça medieval. O chapéu pertencia ao funcionário temível e sanguinário que aplicara o vil castigo, ao pobre camponês. Com estes poucos elementos, sabemos que se está a falar de Guilherme Tell³.

3 Héros légendaire des mythes fondateurs, dont les hauts faits sont évoqués pour la première fois dans le *Livre blanc* de Sarnen (recueil de copies, vers 1470) et dans le *Tellenlied* (vers 1477). Reprise dans les chroniques de Melchior Russ, Petermann Etterlin (première impression en 1507) et Heinrich Brennwald, l'histoire de Tell parvint alors aux érudits. Aegidius Tschudi en donna une version qui se transmit durant des siècles. Il la situa en 1307, entre le serment du Grütli et la destruction des châteaux, ce qui faisait d'elle un élément central du mythe fondateur. Mais le *Chronicon Helveticum* de Tschudi ne fut publié qu'en 1734-1736. Jusqu'au milieu du XVIII^e s., la version de Tschudi toucha un large public grâce surtout à l'œuvre de Josias Simler, *De Republica*

A lenda sintetiza os problemas pelos quais a população suíça passava sobre o mando dos funcionários⁴. Extrapolando os limites alpinos da Suíça, Schiller e Rossini eternizaram, através da arte, os anseios e a luta de um povo. Basta ouvir a *Ouverture*⁵ de Guillaume Tell para se sentir tragado pela torrente de acontecimentos que a lenda nos conta. Em Schiller temos o retrato de uma série de acontecimentos que figuram no imaginário popular Suíço. Gessler, o funcionário, impõe ao povo de Uri uma série de provações. E nos vários cantões relatos vis, tal como, um funcionário cegar um velho homem, como castigo pelos feitos de seu filho; mandar derrubar a casa de um senhor; exigir a mulher de um camponês. É claro, a provação contra um hábil arqueiro, Tell. Esses e outros excessos provocam uma conjuração.

Três homens, Werner Stauffacher, de Schwyz, aquele cujo funcionário reprovou a casa de pedra, Walter Fürst, do Uri, e Arnold An der Halden, de Unterwald, os filhos do velho cego. Estes foram os instigadores. Reunidos sobre as margens do lago Grütli. Reuniram dez homens cada um, para livrar seu país do jugo da “servidão”. Assim, durante a festa de ano novo, aproveitam para tomar os castelos, derrotando definitivamente os funcionários.

Alguns problemas históricos permeiam está trama. Pois os estudos mostram (GILLIARD, 1949) que não há sequer um registro sobre os nomes dos revoltosos e, que, só viria a família Gessler

Helvetiorum libri duo, publiée en 1576 et maintes fois rééditée. (DHS, 2016), acessado em: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F17475.php>

4 Le bailliage (all. *Vogtei*, *Obervogtei*, *Landvogtei*, *Amt*, dans l'Oberland bernois *Kastlanei*, it. *baliaggio*) désigne au bas Moyen Age un territoire relativement étendu, soumis à une forme spécifique d'administration (Seigneurie territoriale), appliquée notamment aux Pays sujets d'un canton ou d'un allié de la Confédération (les territoires gérés par plusieurs cantons sont appelés Bailliages communs). Un bailliage rassemblait, pour les faire valoir plus efficacement, un certain nombre de droits seigneuriaux et de titres de propriété, mais on ne saurait comparer ses compétences à celles d'une entité administrative contemporaine. Il était dirigé par un Bailli, appelé dans certains cas gouverneur, commissaire ou Châtelain (DHS, 2016), acessado em: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F26415.php>

5 <https://www.youtube.com/watch?v=S5Pk9CCkvvk>

existir muito depois do indicado. Mesmo o relato de Tell é controverso e sem documentação. Contudo, apesar desses equívocos e alguns outros problemas com datas, a lenda consegue sintetizar os elementos essenciais do processo de luta e unidade dos suíços. A retomada da lenda, pelos românticos do século dezenove, como uma ode à revolução passiva, como indicamos em outro estudo, em resumo: o problema de conclamar uma revolta que restituí o poder as famílias feudais dos vales suíços, uma revolta conservadora.

O primeiro documento histórico que trata sobre os povos que viriam a constituir o que viria a ser a Suíça é o livre *De Bello Gallico*, de Júlio César. Este relato das guerras aos povos celtas, contém a história sobre a dominação dos helvéticos, povos que submetidos pela força romanizam-se, em 58 A.C.. Mas, nos atentaremos ao período medieval, pós Carlos Magno e fundado o Sacrossanto Império Romano. Em que um rei eleito reinava, apesar da inexistência do absolutismo, sobre um conjunto enorme de territórios e principados. Entre eles, submetidos ao domínio Habsburgos, temos os cantões dos Alpes e dos vales helvéticos.

Essa anexação ao Império Germano, fez com que a região se renovasse a região. Foram reativadas muitas das rotas comerciais e, entre a Itália e Alemanha, criou-se uma troca contínua. O comércio reanima as antigas cidades e faz surgir novas aglomerações urbanas. Senhores laicos e feudais, fomentaram a criação de novas cidades para aumentar o controle. Entre as cidades que “renascer” temos Zurique e Soleure, entre aqueles que surgiram, temos Berna e Friburgo. Lucerna, Gothard e Basileia também passam por um intenso movimento de prosperidade, assim como em cidades menos importantes, neste movimento que vai até o final do século XIII. Observa-se, neste período, um aumento significativo da população das cidades, onde o artesanato se desenvolve.

Concomitantemente, vemos na França um poder real ascendente. O que se passa na França é o contrário do que ocorre

no Sacrossanto Império Romano. De início fracos, os reis franceses, vão ganhando significativo papel e poder, enquanto os reis Germanos fortes tornam-se decadentes. Destaque-se, neste processo, o aparecimento e formação de poderes territoriais de um novo gênero: os senhores feudais que por vários motivos reuniam tanto terras como direitos. Entre todas as famílias a que se tornou mais poderosa e destacada foi a dos Habsburgos.

A decadência do Império fez com que as cidades buscassem uma autonomia. Frente a carência de uma autoridade pública, os cidadãos assumiam as funções de polícia e cargos da justiça. Muitas cidades receberam o direito a autonomia, como privilégio imperial concedido com Frederico II, pois, foi um dos meios deste rei obter apoio em sua luta contra o papado. Contudo, os privilégios não são nada se não existir alguma força que os sustente. Não podendo contar com um Império decadente, cujo vácuo no poder, entre 1250 e 1273, causado pela demora em se definir o sucessor, agravou ainda mais a situação. As cidades, frente a isso, se reagrupavam para defenderem-se, alianças e confederações surgem por todos os lados.

A Confederação suíça era uma destas associações, que, ao menos em seus primórdios, agrupava comunidades rurais. Aqui assinala-se que, nas regiões alpestres, as comunidades rurais tinham um tipo de coesão que não se observava nos vilarejos das planícies. A exploração da pastagem comum dos alpes necessitava um tipo muito específico de organização. Nas primaveras, era preciso fazer a manutenção das charretes, dos caminhos e os muros, assim como, dividir os trabalhos, definir as datas em que os rebanhos pastariam nas montanhas e repartir os laticínios. Portanto, a cada primavera a assembleia dos proprietários reunia, sem distinção jurídica, todos os proprietários de gado. Esse órgão é tido como o ancestral do atual *ladsgemeinde* (assembleia geral). Esse antigo organismo, estava prestes a jogar um importante papel político em **Uri, Schwyz e Unterwald**.

Os príncipes que procuravam estabelecer-se, em meio as ruínas do Império, almejavam dar a seus estados uma organização muito diferente do regime feudal, não gostariam de dividir seu reinado com vassalos poderosos e muito independentes. Com vias a isso, confiavam a administração de seus bens a seus funcionários, designados por um tempo limitado e remunerados, deveriam ser submissos ao rei e muito fiéis.

O problema era que isso implicava tanto numa violação do direito tradicional e uma afronta aos senhores da nobreza. O regime de funcionários (*bailliages*⁶) enfrentou uma oposição geral e, em contrapartida, os funcionários exerciam seu papel com rigor. A violação do direito tradicional e a afronta decorriam do fato que, os funcionários, eram em grandes medidas servos. Escolhidos entre os domésticos do príncipe, os funcionários, eram geralmente de origem servil. Nas sociedades medievais, divididas em castas, cada qual era julgado por seu igual em posição social, ao se colocar um servo com poder jurídico para julgar um nobre, era, na cabeça do nobre, lhe tratar como inferior. Eis um dos elementos centrais dos problemas do regime dos funcionários, que enfrentou uma profunda hostilidade. Os Habsburgos⁷ utilizaram este tipo de administração em vários lugares, tendo enfrentado vários

6 Le bailliage (all. *Vogtei, Obervogtei, Landvogtei, Amt*, dans l'Oberland bernois *Kastlanei*, it. *baliaggio*) désigne au bas Moyen Age un territoire relativement étendu, soumis à une forme spécifique d'administration (*Seigneurie territoriale*), appliquée notamment aux *Pays sujets* d'un canton ou d'un allié de la Confédération (les territoires gérés par plusieurs cantons sont appelés *Bailliages communs*). Un bailliage rassemblait, pour les faire valoir plus efficacement, un certain nombre de droits seigneuriaux et de titres de propriété, mais on ne saurait comparer ses compétences à celles d'une entité administrative contemporaine. Il était dirigé par un *Bailli*, appelé dans certains cas gouverneur, commissaire ou *Châtelain* (DHS, 2016), acessado em: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F26415.php>

7 Comtes de H. (première mention en 1108), ducs (1282) et archiducs (1360) d'Autriche, comtes du *Tyrol* (1363), suzerains de l'*Autriche antérieure* (1368), ducs de Bourgogne (1477), rois d'*Espagne* (1516-1700), de Bohême (1438) et de *Hongrie*(1526). De 1273 à 1806, avec quelques interruptions, les H. furent chefs du *Saint Empire romain germanique*, puis ils furent empereurs d'*Autriche* de 1806 à 1918 (monarchie austro-hongroise dès 1867). Contrairement à l'allemand, qui distingue entre l'empereur élu (traditionnellement appelé roi de Germanie jusqu'au XV^e s., dès lors roi des Romains) et l'empereur couronné, le français utilise usuellement la seule appellation d'empereur (DHS, 2016), acessado em: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F19506.php>

problemas, principalmente às margens do lago dos Quatro Cantões.

Fez-se necessário assinalar, que, referente aos cantões de Uri e Schwyz, estes não eram apenas comunidades compactas, dirigidas por chefes respeitados, mas possuíam recursos financeiros e militares apreciáveis. Fato que decorre, tanto da abertura da rota de Gothard, que trouxe uma bonança econômica para os cantões. Além do que, estes por terem participado de várias incursões militares do Sacro Santo Império Romano, puseram-se a fabricar armamentos, sendo uma região muito bem armada.

O conflito, entre os cantões⁸ primitivos contra os Habsburgos, remonta ao século XIII. Os Habsburgos despontam quando conseguem vencer e extinguir uma das famílias rivais, os Zähringens, em 1218, durante um conflito sobre quem dominaria as regiões de Argovie. Após isto, a família vencedora, estendera sua autoridade sobre grande parte do que hoje é a Suíça central. Frente a isto, o povo do cantão de Uri reagiu. Na época eram fiéis e

8 Les Confédérés de l'ancienne Suisse furent désignés généralement par les termes de "villes et campagnes" au XIV^e s., puis toujours plus par celui d'*Orte* (*Ort*=lieu) à partir de la première moitié du XV^e s. Pour traduire ce mot allemand, on usa, en Suisse romande d'abord, du terme canton, qui dérivait de l'italien *cantone* et du latin médiéval *canto* et qui signifiait d'abord coin, quartier, puis partie d'un pays. Canton fut employé pour désigner un Etat confédéré dans des documents fribourgeois dès 1475. Sous cette acception, le mot se répandit dès 1490 dans les pays de langue française et italienne, puis dans d'autres régions d'Europe. Dans l'aire linguistique allemande, *Kanton* apparut en 1650, sans parvenir à éliminer les termes privilégiés de *Stand* et d'*Ort*. *Stand*, qui signifie en français ordre ou état, était entré en usage vers 1550 et avait aussitôt joui d'une grande faveur parce qu'il impliquait une certaine liberté et souveraineté. La révolution helvétique de 1798 fit disparaître les termes d'*Ortet* de *Stand* et l'on appela cantons (*Kantone*) les principales circonscriptions nouvelles de la République helvétique. Après l'acte de Médiation (1803), *Stand* et *Kanton* devinrent synonymes; avec le Pacte fédéral de 1815, *Stand* eut la préférence en allemand. Depuis 1848, les constitutions successives désignent en français par cantons, en allemand par *Kantone* et par son synonyme *Stände*, en italien par *cantoni*, les Etats souverains de la Confédération (DHS, 2016). Acessado, em: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F26414.php>

9 Comtes du Brisgau et, vers le milieu du XI^e s., de Thurgovie, de l'Ortenau, de l'Albgau (en partie déchu vers 1077), ducs de Carinthie (1061-1077), (anti-)ducs de Souabe (1092-1098), ducs de Z. dès 1098/1100, recteurs/ducs de Bourgogne dès 1127 (les sceaux de Berthold IV et de Berthold V portent le titre de *dux et rector Burgundiae*). (DHS, 2016), acessado em: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F19504.php>.

“respondiam” ao “*Fraumunster*”¹⁰, ou seja, a coligação de damas nobres de Zurique e a alguns conventos. Dada a situação inusitada, gozava o povo de Uri, de uma situação muito confortável, próxima à liberdade. Não aceitavam cair sob o julgo dos Habsburgos e, assim, serem julgados por funcionários de uma camada inferior.

Em 1231, eles obtiveram da autoridade imperial uma carta de libertação, que lhes livrava da jurisdição dos Habsburgos, porém, os cidadãos do Uri tiveram que arcar com uma indenização por sua “autonomia”. A carta não foi contestada. Ficava reservada ao rei da Germânia a jurisdição sobre as terras do Uri, apesar disto, ele não a exercia, sendo que, deste modo, o povo do vale usufruía uma autonomia excepcional, tornada completa no momento em que se torna vago o trono. Animados pelas conquistas de seus vizinhos, os cidadãos de Schwyz, começaram a se levantar contra o novo regime. Com o recomeço das animosidades entre o clero romano e o Império germânico, os cidadãos de Schwyz solicitaram sua liberdade ao rei Frederico II, tendo conseguido a carta em 1240. Contudo, os Habsburgos se sentiram lesados e não reconheceram a validade de tal carta.

A situação se agravou para os suíços de Schwyz, com a morte de Frederico II. Uma situação dúbia se instalou: de um lado o longo interregno possibilitou que os suíços gozassem de uma autonomia plena, por outro lado, ficavam expostos às vontades da casa dos Habsburgos. A situação degradingola com a eleição de Rodolpho de Habsburgos (1218-1291)¹¹ ao trono real, em 1273. Este foi um momento de potência para a casa de Rodolpho, pois, anexara ao reino a Áustria, dando-a para seu filho mais novo. Já as terras suíças

¹⁰ Ancienne abbaye de bénédictines à Zurich, sur la rive gauche de la Limmat. Fondée en 853, dissoute en 1524, elle relevait du diocèse de Constance. 857 *monasterium, quod est constructum in honore sancti Felicis et sanctae Regulae virginis Christi*, 858 *monasterium, quod situm est in vico turegum*, 1210 *abbatia sanctorum martirum F. et R.*, 1292 *Gotzhus sant Felix und sant Regulen der abtei ze Zürich*, 1329 *Gotzhus zu Frowenmünster ze Zürich*. Ses patrons étaient Félix et Regula. (DHS, 2016), acessado em: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11612.php>.

¹¹ Elementos bibliográficos, em: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F29461.php>

foram partilhadas entre seus cadetes. Com sua morte, em 15 de julho de 1291, suas conquistas foram tomadas por seus herdeiros.

Tendo morrido o rei Habsburgos, os cantões não demoraram em compreender que sua situação permaneceria sobre o jugo dos funcionários. Frente a isto, reuniram-se os chefes de Uri, Schwyz e Unterwald para selar um pacto de apoio mútuo, em primeiro de agosto de 1291. Esse pacto é comemorado hoje como o dia de fundação da Confederação Suíça (GILLIARD, 1949).

Os termos dessa aliança apontavam, que: as três comunidades prometiam auxiliar-se reciprocamente, com mantimentos e homens, tanto para atacar quanto para se defender. Sem nenhum “porém”, nem limite, contra quem quer que lhes queira infringir algum dano. Um ponto interessante era que eles não negavam os direitos daqueles soberanos sobre suas terras, contudo, recusavam qualquer juiz que não fosse natural do vale e, logo, um conhecedor do direito natural do povo. Portanto, a reivindicação essencial era que fossem julgados, em última instância, por um de seus pares, que partilhasse de seus costumes e anseios.

A guerra surgiu como necessidade de proteção surgia a Confederação, desta a possibilidade de uma vitória e bélica. Que veio ocorrer após uma série de incidentes, tanto contra o Império como contra a Áustria, mostraram aos Confederados que não deveriam contar com ninguém além deles mesmos. Quando, em 1315, o mais ativo filho de Alberto da Áustria, o duque Leopoldo, quis restabelecer pela força a autoridade sobre Schwyz e Unterwald, os confederados recorreram às armas para enfrentar estes anseios do duque, em 15 de novembro, no Morgarten¹².

A vitória dos cantões reafirmou sua aliança. Assim, o texto do Pacto de 1291, escrito originalmente em latim, foi reafirmado no pacto de Brunnen, em dezembro de 1315, reescrito em alemão. O primeiro pacto ficou restrito ao conhecimento dos chefes das

¹² Quelques historiens alémaniques appellent guerre de Morgarten une série d'événements survenus dans les années 1310 et qui culminèrent dans la bataille du même nom (1315). (DHS, 2016).

comunidades, já o segundo era voltado para as assembleias, deveria ser jurado por todos os cidadãos. O que ocorreu periodicamente até o século dezenove. O que fazia dos Confederados, homens ligados por um juramento.

Morgarten foi a origem de um conflito secular entre os Confederados e a casa da Áustria, que não admitiria sua derrota. Contudo, a luta entre ambas as forças não se desenrolou como batalha campal, prosseguiu como uma série de golpes e pilhagens recíprocas. Os Habsburgos, faziam um esforço sistemático para se assentar no poder imperial. A série de ataques contra os cantões, impeliu aos seus adversários o reagrupamento, dando uma forte coesão aos confederados. O processo que se segue é o aumento sistemático de aliados à confederação, porém, o conturbado momento assistiu à entrada novos cantões de modos bem diversos dos termos definidos nos pactos primitivos. Entre estes novos cantões temos Lucerna, Zurique, Glaris, Berne e Zoug.

O caminho à liberdade e a independência só terminaria na Paz de Vestefália (1648). Durante a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), em que os contornos do Estado Moderno vão sendo finalizados, os conflitos religiosos levam a uma disputa de poder entre as potências Europeias. Os resultados históricos da Paz de Vestefália é o que vai dar no primeiro tratado internacional que reconhece a soberania nacional, defesa de um determinado Estado ter sua confissão religiosa. A guerra foi, portanto, tanto o momento contraditório pelo qual surge uma identidade e uma necessidade de defesa e o também o meio pelo qual a soberania do Estado foi firmada.

Conclusão

A Paz de Vestefália, importante marco no desenvolvimento do Estado Moderno, fez surgir o Estado Suíço, porém, como apontamos a cima, a série de guerras que começaram com pequenos vilarejos associados contra a poderosa família Habsburgos. Tendo em vista a filosofia da guerra de Hegel, podemos perceber que no movimento

contraditório do real, a guerra, levada a cabo como uma série de conflitos que vão de 1291 até 1648, com o fim da guerra dos trinta, é o elemento positivo que fez surgir necessariamente a identidade de povo e um povo feito Estado, afirmado, por fim, no Tratado de Paz, que é o objeto da guerra.

Referências

BOUTHOU, Gaston. *A Guerra*. São Paulo. Difusão Europeia do Livro, 1964.

DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA SUISSE. *Bailliages*, Genebra, 2015, disponível em: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F26415.php> Acesso em 26/07/2016 às 17:30
DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA SUISSE. *Canton*, Genebra, 2015, disponível em :<http://www.hls-dh-dss.ch/textes/f/F26414.php> Acesso em 26/07/2016 às 17:30

DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA SUISSE. *Cantons à régime patricien*, Genebra, 2015, disponível em :<http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F26422.php> Acesso em 26/07/2016 às 17:30

DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA SUISSE. *Convention du Sempach*, Genebra, 2015, disponível em :<http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F9804.php> Acesso em 26/07/2016 às 17:30
DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA SUISSE. *Clavière*, Genebra, 2015, disponível em : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F25651.php> _Acesso em 26/07/2016 às 17:30

DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA SUISSE. *Club helvétique*, Genebra, 2015, disponível em : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F17214.php>_Acesso em 26/07/2016 às 17:30

DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA SUISSE. *Diète Fédérale*, Genebra, 2015, disponível em : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F10076.php>_Acesso em 26/07/2016 às 17:30

DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA SUISSE. *Fraumunster*, Genebra, 2015, disponível em : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11612.php>_Acesso em 26/07/2016 às 17:30

DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA SUISSE. *Grand Conseil (Ancien Régime)*, Genebra, 2015, disponível em : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F10237.php> Acesso em 26/07/2016 às 17:30

DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA SUISSE. *Guerra de Morgarten*, Genebra, 2015, disponível em : [_http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F8726.php](http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F8726.php) Acesso em 26/07/2016 às 17:30

DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA SUISSE. *guerra de Sempach*, Genebra, 2015, disponível em : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F8871.php> Acesso em 26/07/2016 às 17:30

DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA SUISSE. *GUILLAUME TELL*, Genebra, 2015, disponível em : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F17475.php> Acesso em 26/07/2016 às 17:30

GILLIARD, Charles. *Histoire de la Suisse*. Paris, Press Universtaire de France, 1949.

HEGEL, George W. F., *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Covilha, Ed. LusoSofia, 2008.

No epicentro do choque de civilizações: Entre a negação pelo Estado e a negação do Estado

Hugo R. Henriques¹
João B. Miguel²
João Victor B. Matias³

Introdução

Talvez uma das razões para esse anúncio repetido da morte da Filosofia seja a dificuldade de encontrar o seu lugar socioepistemológico, como hoje pedantemente se diz, em meio a essa profusão quase infinita de formas de cultura que dão ao universo simbólico do homem contemporâneo a feição de uma densa floresta onde as árvores se perdem na confusão inextricável dos ramos.
(Henrique Cláudio de Lima Vaz⁴)

1 Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta; é Mestre em Direito pela Universidade de São Paulo, Mestre em Biologia pela USP, Bacharel em Direito pela USP, Bacharel em Biologia pela UFMG. E-mail: hugorezende20@yahoo.com.br. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG; hugorezende20@yahoo.com.br

2 Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta; é especialista em Formação Política para Cristãos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Bacharel em Filosofia pelo Instituto São Tomás de Aquino de Belo Horizonte; atualmente é Secretário de Estado adjunto de Cultura do Estado de Minas Gerais. E-mail: vercampestre@gmail.com. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG; vercampestre@gmail.com

3 Graduando do curso de Ciências do Estado da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: joaobarrosmatias@gmail.com. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG; joaobarrosmatias@gmail.com

Onde o excelentíssimo Lima Vaz discute a falácia do fim da Filosofia, poderíamos igualmente discutir outras, como o fim das ideologias – proclamado por Daniel Bell⁵ nos anos 1960 –, o fim da história – decretado por Francis Fukuyama⁶ no fim dos anos 1980 –, ou mesmo o fim da religião⁷, especialmente da religião católica, que tantas vezes buscaram fazer crer como uma inevitabilidade e que, entretanto, não cansa de demonstrar sua força e persistência como um dos marcos fundantes da civilização ocidental (e que Lima Vaz igualmente se debruça a compreender).

Entretanto, mais do que pensar cada um desses movimentos separadamente, nos interessa aqui buscar entendê-los, talvez, enquanto um conjunto, que pudesse ser compreendido como um momento de apreensão (ou choque⁸) generalizado do ocidente em face da possibilidade de um eclipsar muito mais temível: o da própria Razão de uma cultura ocidental⁹.

⁴ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Morte e vida da filosofia. *Síntese*. v. 18, n. 55, 1991, p. 677-691.

⁵ BELL, Daniel. *The end of ideology: On the exhaustion of political ideas in the Fifties*. Glencoe: Free Press, 1960, *passim*.

⁶ FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, *passim*.

⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *op cit*.

⁸ Para uma noção mais clara da noção de ‘choque’ aqui utilizada, cf. KLEIN, Naomi. *A doutrina do Choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Trad. Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

⁹ Embora nos utilizemos no presente texto da ideia seminal de Samuel Huntington de “Choque de Civilizações” (Cf. HUNTINGTON, Samuel Phillips. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Trad. M. H. C. Cortês. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997), discordamos de sua interpretação de um ocidente único que englobaria, grosso modo, Europa e Américas. Tomamos, e a contemporaneidade dá cada vez mais provas do acerto dessa posição, uma leitura própria de nosso grupo de pesquisas, que cinde a unidade deste bloco em dois: ‘Ocidente’ propriamente dito (Europa continental e a porção da América com ligações históricas a ela) e ‘Extremo Ocidente’ (Reino Unido e suas antigas colônias) – sendo oportuno destacar o papel de relevo dos Estados Unidos da América na conformação atual dessa civilização e de sua cultura própria. Nesse sentido, Viviane Forrester é elucidativa – e bastante sarcástica – na demonstração, inclusive, da oposição entre estes dois ocidentes: “Mas, como alternativa ao modelo anglo-saxão, existe o modelo europeu. Aquele dos luxos desenfreados de uma ajuda social orgiástica! O Estado providência [...]” (FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997, p. 121)

Não poderia ser diferente. Às voltas com um mundo sem disputas, uma *Pax* mundial centrada em uma ideia única¹⁰ é justamente a morte de toda Ideia. O que aquele tempo – que ainda é o nosso tempo – entreviu, pode ter sido uma possibilidade, sob o jugo de um regime totalitário global¹¹, do fim da própria política. Fim este, aliás, mais alarmante do que todos os demais – até porque esconde sob o panfletário véu ‘democrático’ sua profunda pulsão anti-democrática – pois sinaliza uma tentativa de pôr fim mesmo ao movimento dialético da Razão que, num tal cenário de cristalização gélida do pensar, poderia quedar, vejam bem, inerte!

A negação do estado

De fato, a desestruturação da organização mundial bipolar da guerra fria pareceu apontar para o estabelecimento e a estabilização de uma *pax americana* efetiva e duradoura. A pacificação do império mundial pela dominação de uma cultura que parecia certa da vitória incontestada de sua *Weltanschauung* – uma mundivisão – tipicamente calvinista, profundamente individualista, e politicamente alicerçada – se é que há alguma

10 Referimo-nos aqui, por “ideologia de pensamento único” a uma determinada visão de mundo (*Weltanschauung*) que busca se afirmar como não-ideológica (ou perfeitamente pragmática), e que mostra-se profundamente anti-utópica e anti-democrática. As referências contemporâneas, contudo, variam em sua nomenclatura: neoconservadorismo (neocon), neoliberalismo, Consenso de Washington, dentre outros. Trata-se de uma ideologia anti-ideológica, que busca vender-se como verdade única e inquestionável, inclusive insusceptível a qualquer tipo de controle político (Cf. HORTA, José. Luiz. Borges.; FREIRE, Thales Monteiro; SIQUEIRA, Vinícius de. A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito. *Confluências*. Niterói, v. 14, n.2, p. 120-133, 2012).

11 Compreender a doutrina/ideologia do pensamento único enquanto uma espécie de totalitarismo global é uma interpretação compartilhada por diversos autores e cada vez mais recorrente: “[Trata-se de] um regime novo, dominador, que, logo, não estará mais conectado a nenhum sistema de intercâmbio real, a nenhum outro suporte, porque sua economia agora só adere a si mesma, só visa a si mesma. Certamente se trata de uma das raras utopias jamais realizadas! O único exemplo de anarquia no poder (mas com pretensão à ordem), reinando sobre todo o conjunto do globo e imposta cada dia mais. [...] A *Internacional*, essa coisa velha, meio retrógrada, relegada entre os acessórios empoeirados, as cantilenas esquecidas, parece ressurgir muda, sem letra nem música, silenciosamente entoada pelo campo oposto. Ela se alastra, igualmente ambiciosa, menos frágil, mais bem armada, triunfante dessa vez [...]” (FORRESTER, Viviane. *Op cit.*, p. 107, acréscimos nossos).

política real nesse simulacro que é a individualidade – num modelo de democracia liberal¹² que se buscava exportar (embora só se exporta-se, de fato, instabilidade e caos político e social) ou mais simplesmente impor sobre todos os Estados¹³.

É digno de nota que já Hegel, ao discutir a relação entre os indivíduos, o povo e o Estado se aperceba, desde logo, da insignificância desse sujeito que pouco sabe de si – o indivíduo – justamente porque busca se determinar no isolamento infértil do que julga ser sua própria vontade.

No ser-aí de um *povo*, o fim substancial é ser um Estado e, como tal, conservar-se; um povo sem formação-de Estado (uma *nação* como tal) não tem propriamente história, assim como os povos existiram antes de sua formação-de-Estado, e outros que existem ainda agora como nações selvagens. O que acontece a um povo, e se passa no seu interior, tem, na sua relação ao Estado, sua

¹² Trata-se, de fato, no melhor dos casos, de uma “democracia elitista” (Cf. BACHRACH, Peter. *The theory of democratic elitism: a critique*. Boston: Little, Brown and Company, 1967) ou, na mais provável e pessimista interpretação, da exportação de uma plutocracia corporatista já bem instalada nos EUA: “O esbarrondamento da União Soviética, entre 1989 e 1991, não significou o triunfo nem dos Estados Unidos nem da democracia. [...] nos Estados Unidos não mais havia democracia, mas uma ‘economic elite domination’, uma vez que ‘the majority does not rule – at least not in the causal sense of actually determining policy outcomes.’” (BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *A desordem mundial: o espectro da total dominação – guerras por procuração, terror, caos e catástrofes humanitárias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 470, grifos do autor). A nosso ver, a escolha geoestratégica dos EUA, *i.e.*, exportar a oligarquização plutocrática como forma de submeter os Estados a uma elite econômica (por sua vez submissa aos interesses do “Mercado” mundializado), ignora que nenhuma elite econômica, ainda que global, é tão forte quanto um Estado efetivo.

¹³ Os EUA, como braço estatal armado, instrumentalizado pelos artífices da ideologia do pensamento único dão por meio de sua política externa uma clara ideia do que a exportação a fórceps de uma ideologia sem ressonância alguma no Espírito de um povo – sua cultura – causa (embora, note-se que, no caso, o caos político e social alcançado com esta imposição é muitas vezes desejável, vez que escancara à força as riquezas de um Estado para a oligarquia corporatista que busca sistematicamente pilhar os Estados). Nesse sentido: “[...] Os Estados Unidos [se arrogam] na moldura mítica do ‘excepcionalism’, ‘indispensable power’, variante do ‘povo eleito de Deus’ e ‘raça superior’. Mas a democracia, que pretendia exportar, fez um verdadeiro *strip-tease* e o autoritarismo imperial desnudou-se, quando o capital financeiro não mais conseguiu manter o equilíbrio mundial, mediante as normas de Direito Internacional. E o presidente George W. Bush, ao invadir o Iraque, lá e em todo o Oriente Médio, cometeu um disparate estratégico, na tentativa de manejar com realidades que estavam fora do seu controle – declarou o general William E. Odom [...]. E acrescentou que ‘*in fact, the policy of spreading democracy by force of arms has become the main source of regional instability*’” (BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *Op. cit.*, p. 478, grifos do autor, acréscimos nossos).

significação essencial; as simples particularidades dos indivíduos são o mais distante que há desse objeto que pertence à história.¹⁴

Assim também é o próprio Hegel quem desde logo se apercebe dos riscos da confusão entre Estado e os interesses privados (da sociedade civil-burguesa), cuja lógica – a da necessidade – é incapaz de aperceber-se da totalidade ética que deve guiar as ações dos Estados no esteio da cultura de seu povo:

Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o *interesse dos singulares enquanto tais* é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado.¹⁵

A ideologia de pensamento único que ameaçava espalhar-se por todo o globo foi recepcionada ou rechaçada pelos filósofos de nosso tempo, mas parecia inexorável àqueles que se apressaram em decretar o fim dos movimentos do Espírito. Não se poderia culpa-los por vocalizar o espírito de seus próprios tempos; mas a incandescência do presente – à diferença do vislumbre do percurso já percorrido – raramente é uma companheira confiável para que percebamos as rendas que vem tecendo a História.

A morte que buscavam decretar no calor do momento não se distinguiria, de fato, da morte da própria dialética, como movimento, na constatação enganosa de uma ideia que, não se desdobrando em sua própria negação, levaria ao mundo frio de uma racionalidade gerencial do cálculo apolítico e sua inevitabilidade enquanto verdade. Os artesãos de uma ordem mundial totalitária, formatada não a partir da autonomia dos Estado, mas da inevitabilidade da soberania do Mercado e de seu

¹⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio. Vol. III – A Filosofia do Espírito. Trad. P. Meneses/ J. Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995, §549, comentário.

¹⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, §257.

deus (o lucro) contra tudo e todos, sonhavam com a paralização de todo debate, a derrocada de toda disputa política, a solidez cristalina e morta das certezas que se desejava eternizar. A História e o Destino vistos como algo de computacional, previsível, rígido e, principalmente, aquilo que tão desesperadamente desejam todos aqueles que não confiam nos meandros fiados pelas inexoráveis parcas: seguros¹⁶.

A negação pelo estado

Daquilo que buscaram em vão entender como a cessação do caminhar do Espírito, emergiram, é claro, novas e múltiplas negações daquela ideia que se quis pretender única. Afinal, o papel essencial da negação para que a consciência de-si (abstrata) possa se tornar uma consciência em-si-para-si (concreta), é essencial a mediação de um outro, capaz de fazer com que as limitações de uma razão atomizada e unitária possa caminhar em direção à

¹⁶ O princípio por excelência da conservação de toda ordem que se pretende estática e eterna – contra, portanto, a dinamicidade da Dialética –, a segurança foi tomada como verdadeiro mantra pela ideologia de pensamento único. A segurança contra toda ideia que pudesse causar o mínimo refreamento ou sopesamento à totalidade da ideia rígida (que Philippe Almeida tão bem compreendeu enquanto uma razão propriamente anti-utópica; cf. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão anti-utópica: Inovação institucional na aurora do Estado Moderno*. 2016. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte); bem como a segurança contra toda institucionalidade democrática – que se deseja tão comuns num verdadeiro Estado Democrático de Direito – que assombre seus interesses inconstáveis. O primeiro experimento com esse novo tipo de segurança – que afasta das decisões democráticas aspectos inteiros da política de um Estado – se deu na África do Sul: “[...] A independência do Banco Central era considerada [até então] uma idéia marginal, uma política defendida por meia dúzia de ideólogos da Escola de Chicago que acreditavam na possibilidade de dirigir um Banco Central como uma república soberana dentro do Estado, fora do alcance das mãos dos representantes eleitos pelo povo. [...] O que aconteceu naquelas negociações foi que o CNA se viu apanhado num novo tipo de rede, feita de regras e regulações ocultas, todas elaboradas para confinar e restringir o poder dos líderes eleitos. [...] Quando o novo governo chegou ao poder e tentou se mover livremente, a fim de dar a seus eleitores os benefícios palpáveis da libertação que eles esperavam e pelos quais tinham votado, as malhas da rede se enrijeceram e a administração descobriu que seus poderes estavam severamente limitados. [...] Quando o novo governo tentou tornar tangíveis os sonhos da Carta da Liberdade, descobriu que o poder estava em outro lugar” (KLEIN, Naomi. *Op. cit.*, p. 240-242, acréscimos nossos).

ilimitação efetiva da Razão que, a despeito de seus detratores, se impõe forte e presente como História.

Da negação do próprio Estado – que não mais queriam fosse visto enquanto eterno movimento que caminha com o espírito de seu povo para a consciência-de-si mais plena – erige-se a nova arena de disputas. A Cultura, essa ideia tão propriamente humana, que quando cultivada por um povo suficientemente consciente e forte se faz Estado, estabelece o marco central a partir do qual a negação da própria existência Estado como tal se desdobraria na corajosa negação pelo próprio Estado (ou Estados): contra a frieza da ideia única se levantariam num *estado de bravura*, já tão bem compreendido por Hegel ao discutir esse elemento central do momento mais sublime da eticidade de um povo:

Essa independência [a das totalidades autônomas dos Estados] faz do conflito entre elas uma relação de violência, um *estado de guerra*, para o qual a situação universal se determina em vista do fim particular da conservação da autonomia do Estado perante os outros, em um *estado de bravura*¹⁷

Em nosso momento, um tal contexto foi bem percebido e descrito por Samuel Huntington que percebeu, no ocaso do longo e talvez pouco produtivo embate entre socialismo real e capitalismo – ou mais especificamente entre um modelo de Estado mais interventor na economia e outro menos interventor (que somente logrou impedir, ao longo de todo o século XX, a emergência e dialetização de outros aspectos em disputa no Estado e entre eles¹⁸)

17 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Op. cit.*, 1995, §545, acréscimos nossos.

¹⁸ Embora se possa reconhecer no movimento do Estado de Direito – do Estado Liberal de Direito ao Estado Social de Direito e deste ao Estado Democrático de Direito – um movimento dialético do Estado que caminhou no sentido da maior consciência da liberdade no Estado (Cf. HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, *passim*), e que talvez não pudesse prescindir dos embates do século XX, em especial da guerra fria, o foco excessivamente econômico de tal disputa desembocou num Estado poético, como o definiu Joaquim Carlos Salgado, dominado pelos interesses particulares. Estado esse pouco capaz de dar vazão às necessidades éticas – e impedido, ainda, de fazê-lo, pela ascensão e hegemonia (totalitária) do pensamento único durante as décadas que se seguiram ao fim da guerra fria: “Em vez de progredir para a superação das conexões

– havia o gérmen de um novo e infinitamente mais diverso e produtivo embate entre modelos civilizacionais e culturais distintos.

As grandes civilizações mundiais, que não poderíamos nos furtar a reconhecer, com o próprio Huntington, têm na religião – essa representação da Ideia Absoluta – uma de suas características definidoras centrais, que age como “os alicerces sobre os quais as grandes civilizações se assentam”¹⁹ – podem voltar à arena das disputas efetivamente férteis sobre seus modelos culturais e seus desdobramentos nos Estados particulares. De fato, ao introduzir esse tema, Hegel reconhece que:

Os povos depositaram nas religiões o modo como para si conceberam a essência do mundo, o absoluto, o que é em-si e para-si, o que consideram como a causa, a essência, o substancial da natureza e do espírito e, em seguida, a sua perspectiva de como o espírito humano ou a natureza humana se comporta perante tais objectos, perante a divindade, perante o verdadeiro²⁰

Nesse sentido, é relevante perceber como os diferentes Estados, mesmo no interior do que se pode definir como uma mesma civilização, têm relações tão particulares com as religiões. Não poderia ser-nos distante os exemplos da laicidade (tão tipicamente cristã e ocidental) e tão distintas entre o Estado brasileiro e o Estado francês; ou o desenho do Estado anglicano

de mercado que determinam a vida das pessoas, a sociedade civil faz do Estado o instrumento da despersonalização, da perda da substância espiritual da liberdade. Com efeito, não é simplesmente a valoração do homem pelo que ele faz, indiferente do saber consciente desse fazer, o que em si mesmo não compromete a sua liberdade, mas a sua instrumentalização enquanto é reduzido à pura dependência como ser-para-um-outro, com total supressão do seu ser-para-si livre, ou fim em si mesmo. Na sociedade civil contemporânea, o homem passa a ser instrumento para algo e, na medida em que é instrumento para algo, coisa, é instrumento para o outro, pessoa, que o domina, segundo a estrutura da relação senhor-escravo, guardada evidentemente a essencial diferença entre a relação de servidão ou escravidão e a do trabalho livre” (SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 03-34, 1998).

¹⁹ HUNTINGTON, Samuel Phillips. *Op. cit.*, p. 56.

²⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à filosofia da história*. Lisboa: Edições 70, 2006.

constituído para dar-se o Reino Unido ao conhecimento do mundo como legítimo Estado confessional – possivelmente a teocracia mais incontestada do mundo moderno.

Nesse sentido, desponta o papel fundamental da Constituição – material, no sentido proposto por Hegel, enquanto a consciência, na cultura, que o espírito de um povo tem de sua própria liberdade e das ideias fundamentais sobre as quais um determinado Estado se alicerça. Uma Constituição é, assim, a realização do momento de uma cultura consciente e livre, capaz de autodeterminar-se em seu movimento dialético, inclusive no movimento de negação exercido por outros Estados, e que muitas vezes concretiza-se num corpo normativo – a Constituição formal – suficientemente capaz de garantir, ao menos momentaneamente, sua autonomia e, assim, fazendo-se Estado efetivo e consciente, suprassumindo a cultura em seu momento mais sublime.

Seja na tentativa de fechamento de suas dialéticas internas – que talvez demonstre ainda um baixo grau de consciência da orquestração dos Estados e das civilizações –, seja na participação efetiva na ‘guerra cultural’²¹ que se torna paulatinamente mais evidente (e a partir da qual o *estado de bravura* para a manutenção da autonomia e determinação dos povos nos Estados tem a chance de se torna cada vez mais consciente), os Estados tomam consciência de seus papéis no concerto da História: “cada um, como espírito singular e natural em uma determinidade qualitativa, é determinado para ocupar somente *um grau*, e para só cumprir *uma* tarefa do ato total”²².

Hegel se opõe aqui, inegavelmente, à perspectiva de uma “paz perpétua” internacional conforme propusera Kant, mas tenta conferir historicidade ao próprio estado de guerra e movimento

²¹ Sobre o tema da ‘guerra cultural’, marca mais forte que nunca da necessária consciência do Estado e da importância de uma comunidade cultural, cf. CARDOSO, Paulo Roberto. *Diatética cultural: Estado, soberania e defesa cultural*. 2016. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

²² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Op. cit.*, 1995, §549.

aos arranjos concretamente estabelecidos, mas nunca cristalizados, entre os Estados. É nesse sentido que se pode dizer que ele anteviu, desde então, a emergência de uma “guerra branca” que teria por objeto, justamente, a imposição cultural e a negação do Espírito de povos subjugados às culturas estrangeiras.

Considerações finais

Novamente vemos o Destino da História, tão bem percebido por Hegel, se manifestar nela mesma. A ideia que se pretendeu única vai sendo lentamente julgada no tribunal da História; e a paz, que se pretendeu universal, vai se desvelando em sua verdade incontornável: em um tal estado de coisas, a ausência do desdobrar-se e reconhecer-se em um outro no movimento da Razão que toma consciência de si – da negação em sentido propriamente dialético – dissolve a verdadeira autonomia do Estado, a possibilidade de se tornar um outro-de-si mais pleno e efetivo a partir da sua dialética particular perante os seus iguais que o negam.

Quando Hegel nos diz que “O estado de guerra põe em jogo a autonomia dos Estados e garante o reconhecimento recíproco destes”²³, não deveríamos jamais interpretar que o estado de guerra – que, aliás, não se confunde com a guerra efetiva – ponha em cheque a autonomia dos Estados. Ao contrário, é precisamente esse movimento das recíprocas negações entre eles que permite que cada um se afirme em toda a esplendorosa potência de um povo que foi capaz de se afirmar Estado, de uma cultura que se efetivou na História, assim mantendo-se.

O Espírito, ao pensar a si mesmo, na dialética interna daqueles elementos que o constituem e que nele estão, por isso mesmo, suprassumidos é, de um lado, a finitude que lhe determina – o espírito-do-povo (seus interesses temporais, seus sistemas de

²³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Op. cit.*, 1995, §547.

leis e costumes) – e que faz dele Estado, que sabe de si, na sua essencialidade, enquanto limitado internamente pelo espírito-do-povo que contém. Mas o Espírito ao se refletir num outro de si, que deve necessariamente reconhecer enquanto um igual de si, digno e efetivo, e um diferente, que lhe nega e lhe constitui para-si, é a infinitude mais plena de potencialidade.

A História Mundial não é outra coisa senão a dialética dos espíritos particulares dos povos no tempo. “Ele [O espírito de um povo] está no *tempo* e segundo o conteúdo tem essencialmente um princípio *particular*, assim como tem de percorrer um desenvolvimento, por isso determinado, de sua consciência e de sua efetividade: tem uma *história* no interior de si”²⁴. Uma história própria, de tal maneira singular, que negar as particularidades dos Estados por meio da ideia única não seria decretar o fim da História, mas negá-la por completo – estaríamos assim negando a própria historicidade do Espírito.

Se, por um lado, a negação tem importância central na dialética hegeliana, vez que a consciência de si só poderá ser concreta e efetiva pela mediação com o outro que lhe nega, por outro, e aqui especialmente na esfera das relações internacionais, esta mesma negação, levada ao seu extremo, poderia comprometer a própria existência da cultura de um Estado

Entre os extremos de culturas que se poderiam isolar e de culturas que poderiam buscar extinguirem-se umas às outras, a importância da negação desponta como um momento de relevo, livre do qual a dialética – e com ela a História – não pode se efetivar. Nesse sentido, a culturalidade característica de cada povo, com suas semelhanças e diferenças que tantas vezes buscou-se hierarquizar pura e simplesmente, retoma um poder e uma significação totalmente nova.

Desnecessário assumir, particularmente neste ambiente, que a dialética não seja uma mera elucubração – ou ainda um simples

²⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Op. cit.*, 1995, §548.

método, como quiseram alguns de seus detratores lhe difamar. E, de fato, mais do que nunca, o desdobrar da Razão na História parece nos demonstrar de forma cabal que o Espírito não pode ser confinado em si mesmo – que o seu movimento é talvez o Destino mais fundamental: a História permanecerá sendo, em sentido profundamente dialético, esse suceder-se e desdobrar-se que se torna mais e mais consciente de si mesmo – cada vez mais universal na sua particularidade e particular na sua universalidade.

Referências

- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão anti-utópica: Inovação institucional na aurora do Estado Moderno*. 2016. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- BACHRACH, Peter. *The theory of democratic elitism: a critique*. Boston: Little, Brown and Company, 1967.
- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *A desordem mundial: o espectro da total dominação – guerras por procuração, terror, caos e catástrofes humanitárias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- BELL, Daniel. *The end of ideology: On the exhaustion of political ideas in the Fifties*. Glencoe: Free Press, 1960.
- CARDOSO, Paulo Roberto. *Diatética cultural: Estado, soberania e defesa cultural*. 2016. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio*. Vol. III – A Filosofia do Espírito. Trad. P. Meneses/ J. Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HORTA, José. Luiz. Borges.; FREIRE, Thales Monteiro; SIQUEIRA, Vinícius de. A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito. *Confluências*. Niterói, v. 14, n.2, p. 120-133, 2012.

HUNTINGTON, Samuel Phillips. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Trad. M. H. C. Cortês. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

KLEIN, Naomi. *A doutrina do Choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Trad. Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Morte e vida da filosofia. *Síntese*. v. 18, n. 55, 1991, p. 677-691.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 03-34, 1998

A dialética entre finito e infinito

Júlio César Rodrigues da Costa¹

A oposição entre finito e infinito é tratada por Hegel (1770 – 1831) na Enciclopédia das *Ciências Filosóficas em Compêndio* (2012), no primeiro volume, na assim chamada “Pequena Lógica” entre os parágrafos 92 a 95, como uma “recepção” à determinação do pensar como ser-para-si. Essa mesma questão é tratada de maneira mais detida na sua *Ciência da Lógica* (1968; 2016), na Doutrina do Ser, isto é, no desdobramento de um pensar que ultrapassou a oposição sujeito-objeto operada na história da consciência desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito* (1997); desta maneira, aprofundaremos aqui a questão seguindo a *Ciência da Lógica* em conjunto com a *Enciclopédia*, tendo em vista a ligação de ambas e o aprofundamento em uma de questões levantadas na outra.

Como de costume, faz-se difícil a escolha de tratar de um tema específico da filosofia devido sua relação com os demais, assim como trabalhar com um aspecto da filosofia hegeliana. Se fossemos trazer à tona aqui aquele desenvolvimento da *Fenomenologia do Espírito*, provavelmente não teríamos fôlego para tratar daquilo que este trabalho se nomeia, isto é, a dialética entre o finito e infinito; a assumiremos, como faz o próprio Hegel no começo da sua *Ciência da Lógica*, como um pressuposto da

¹ Estudante do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, nível Mestrado, da UNESP/Marília. Orientador: Pedro Geraldo Aparecido Novelli. Bolsista CAPES. Universidade Estadual Paulista – UNESP; julio.rodrigues.92@hotmail.com

razão filosófica dialética. Porém, a própria relação finito-infinito tem um desenvolvimento anterior que a ajuda a explicar, principalmente em relação à determinação do finito, e este caminho da *Doutrina do Ser*, até o momento da manifestação desta contradição, será perpassado aqui em largas pinceladas, sabendo que, ao fazê-lo, acabaremos deixando de lado partes importantes da investigação filosófica de Hegel.

1 Começando do mais abstrato ao concreto

Dissemos que o início desse desenvolvimento pressupõe o fim da cisão sujeito-objeto operado na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, e ele mesmo o diz: “[...] a lógica pressupõe a ciência do espírito fenomenológico, ciência que contém e demonstra a necessidade e a consequência da prova da verdade, própria do ponto de vista do saber puro, e também contém sua mediação em geral” HEGEL, 1968, p. 64)²; contudo, a pressupõe como início do desdobramento da razão filosófica, e portanto na sua totalidade como um imediato, e aliás assim se determina o próprio começo: “[...] neste caso do começo, em que a coisa mesma não existe ainda, a filosofia é uma palavra vã ou uma representação qualquer que se admite, porém não está justificada. O saber puro oferecer apenas essa determinação negativa, que deve ser o começo abstrato” (HEGEL, 1968, p.67-68)³. Esse começo abstrato é, portanto, o que há de mais abstrato na razão que superou aquela cisão; este é o ser, sem determinações ulteriores: “[...] *puro ser* – sem nenhuma outra determinação. Na sua imediatez indeterminada é igual somente a si mesmo [...]; não tem nenhuma

² “[...] la lógica presupone la ciencia des espíritu fenomenológico, ciencia que contiene y demuestra la necesidad y en consecuencia la prueba de la verdad, propia del punto de vista del saber puro, y también contiene su mediación en general” (HEGEL, 1968, p. 64). [Tradução minha].

³ “[...] en este caso del comienzo, en que la cosa misma no existe aún, la filosofía es una palabra vana o una representación cualquiera que se admite, pero todavía no está justificada. El saber puro ofrece sólo esta determinación negativa, que debe ser el comienzo abstracto” (HEGEL, 1968, p. 67-68). [Tradução minha].

diferença, nem no seu interior, nem ao exterior” (HEGEL, 1968, p. 77)⁴, é o ser de Parmênides (cerca de 530 a.C. – 460 a.C), idêntico a si mesmo na sua própria indeterminação pura; contudo, vimos que o começo, por ser essa pura abstração, contém a sua própria negatividade: “Só nesta e por causa desta pura indeterminação é que ele é nada, algo de indizível” (HEGEL, 1969, §87), ou ainda : “O ser simples que nada foi além disso mesmo, isto é, que não foi nem animal, nem vegetal, nem mineral, etc., seria nada” (TAYLOR, 2014, p. 261). Ambos, ser e nada, são idênticos consigo no vazio de determinações que os define, tão abstrato como o é todo o começo, pois nele a coisa ainda não é o que é, e sobre eles nada há que se pensar além disto: que são puras abstrações. Mas assim o começo, portanto, não é nem só o ser, independente consigo, nem só o nada, pois ambos se relacionam de maneira intrínseca: “[...] contém, em consequência, a ambos: o ser e o nada, é a unidade do ser e do nada” (HEGEL, 1968, p. 68)⁵.

Em outras palavras: como começamos da verdade do Saber Absoluto, ou do saber que se sabe como tal e, por isso, vai além das diferenças aparentemente intransponíveis entre o sujeito e o objeto, mas pressuposto como início da razão filosófica, começamos o seu desenvolvimento do que igualmente é abstrato como o começo. Este é o ser puro, sem nenhuma determinação, onde o pensamento não se ancora e, portanto, é um nada puro, também indeterminado e igualmente idêntico e independente em relação consigo, ao mesmo tempo em que se relacionam necessariamente por se determinarem, ou por não se determinarem da mesma forma e o começo, na verdade, é a sua unidade; também já a vimos nos antigos, mais especificamente em Heráclito (cerca de 535 a.C. – 475 a.C.): é o devir, o vir-a-ser.

⁴ “[...] *puro ser* – sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo [...]; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior, ni hacia lo exterior” (HEGEL, 1968, p. 77). [Tradução minha].

⁵ “[...] contiene, en consecuencia, a ambos: el ser y la nada; es la unidade del ser y la nada” (HEGEL, 1968, p. 68). [Tradução minha].

Este ponto, porém, vai contra boa parte da história filosófica da investigação ontológica, que sempre diminuiu a importância do devir ao campo do contingente e incerto, em oposição ao necessário e verdadeiro, do ser puro, âmbito onde a filosofia, se quer saber de fato e não mera opinião, deve transitar. Estas oposições à verdade do ser e nada na sua unidade como devir vêm em dois grandes grupos: o das que opõe uma destas abstrações do pensar, principalmente o nada, a um ser determinado, existente aí, mediante outros existentes, e outro que atesta a veracidade plena da identidade consigo destas abstrações, seja do ser ou do nada consigo mesmo.

O primeiro, da oposição entre as abstrações indeterminadas e os seres determinados, é marcado pelo posicionamento de Kant (1724 – 1804): “Ser e não-ser são o mesmo; *portanto* [se diz] é o mesmo se eu existo ou não existo, se existe ou não existe esta casa, se estes cem táleres estão ou não estão em meu patrimônio” (HEGEL, 1968, p. 80)⁶; a isso, Kant, na sua *Crítica da Razão Pura* (1997) ainda irá dizer que, se tomarmos algo no seio de suas qualidades e afirmarmos que ele é, ou seja, que tem ser, nada é adicionado às suas determinações, nada é desenvolvido do pensamento que se tem dele; isso é o que lhe levará a afirmar que a existência e a possibilidade tem o mesmo domínio e mesma carga de efetividade. Contudo, primeiro devemos denunciar a confusão entre duas “esferas” diferentes, e Kant nunca profere sobre ela: aquela do começo imediato do pensar, onde este, igualmente, começa de maneira abstrata, e por isso pelo ser e pelo nada, e aquela onde os existentes estão determinados e em relação com outros existentes e, portanto, concretos: “Se *pressupõe* aqui duas espécies de situação [...]: uma, a que Kant chama de conceito, mas cuja expressão há que se entender a representação, e outra que é a situação patrimonial”

⁶ “Ser y no-ser son lo mismo; *por lo tanto* [se dice] es lo mismo si yo existo o no existo, si existe o no existe esta casa, si estos cien táleres están o no están en mi patrimonio” (HEGEL, 1968, p. 80). [Tradução minha].

(HEGEL, 1968, p. 81)⁷; mas, o argumento kantiano, principalmente sobre a indiferença da indeterminação de ser e ponto em relação consigo, fortalece sua relação com o nada: afirmá-lo, este pensamento ou o que quer que seja, como ser, é vazio e carente de determinação, é o mesmo que o nada. Assim o é apenas, porém, se se mantém nesta abstração, pois se relacionarmos os cem táleres⁸ com a aquisição de um bem, na quitação de uma dívida, num empréstimo, ou seja, todas as demais determinações nas quais o dinheiro pode estar envolvido, então é coisa absurda afirmar que sua existência ou não-existência é indiferente.

Sob o outro aspecto, da identidade plena do ser consigo como o real e supremo, e Hegel chega mesmos a chamá-los de “[...] sistema[s] da identidade” (HEGEL, 1968, p. 79)⁹, houveram outros posicionamentos na história da filosofia; já afirmamos, o primeiro é Parmênides, que em afirmando a efetividade do ser, deve negar toda a mobilidade do real para permanecer nesta “verdade”; porém

“O ser, tomado assim por si, é o indeterminado e não tem nenhuma relação com outro; parece portanto que a *partir deste começo* não se pode proceder ulteriormente precisamente porque se parte dele, e somente pode-se realizar um progresso pelo meio seguinte: que se adicione algo estranho, de *fora*” (HEGEL, 1968, p. 87)¹⁰.

Desta maneira, o começo é já o fim, pois sem uma relação com um outro exterior, não há desenvolvimento, e Parmênides

⁷ “Se *presuponen* aqui dos especies de situación [...]: una, la que Kant llama el concepto, bajo cuya expresión hay que entender la representación, y otra, que es la situación patrimonial” (HEGEL, 1968, p. 81). [Tradução minha].

⁸ Moeda europeia usada de meados do século XVI ao século XIX.

⁹ “[...] sistema[s] de la identidad” (HEGEL, 1968, p. 79). [Tradução minha].

¹⁰ “El ser, tomado así todo por sí, es lo indeterminado y no tiene ninguna relación con otro; parece por lo tanto que a *partir de este comienzo* no se puede *proceder* ulteriormente precisamente porque se parte de él, y que sólo puede realizarse un progreso por el medio siguiente: que se le añada algo extraño, desde *fuera*” (HEGEL, 1968, p. 87). [Tradução minha].

mesmo afirma o caráter imóvel e eterno desse simples ser absoluto; contudo este é um fim que não resolve a contradição da indeterminação deste ser resultar na impossibilidade de se pensá-lo no seu desenvolvimento, antes, mais uma vez reafirma sua negatividade inerente, isto é, a de ter um fim sem nem mesmo começar, de não ser a parada definitiva da razão filosófica.

Num debate com outro filósofo, Jacobi (1743 - 1819) contemporâneo de Hegel em parte da sua vida, uma nova crítica ainda é postulada a este princípio da identidade da abstração consigo. Tomando parte do a priori kantiano do espaço e tempo, e adicionando aí a consciência, Jacobi afirma ser impossível, de tais abstrações absolutas, se desdobrar qualquer síntese determinada delas; Hegel afirmará que Jacobi, posicionando a bola na marca do pênalti e reconhecendo a vacuidade das abstrações do pensamento, chuta para fora e, ao invés de afirmar a necessidade de se ir além, irá propor que se faça um esforço descomunal para ignorar toda e qualquer existência que aparente ser essa síntese para se resguardar no absoluto e “verdadeiro”: mas “Nesta pureza inteiramente abstrata da continuidade, vale dizer nesta indeterminação e vacuidade do representar, é indiferente chamar tal abstração espaço, ou puro intuir, ou puro pensar [...] Esta consciência surda, vazia, entendida como consciência, é o *Ser*” (HEGEL, 1968, p. 89)¹¹, e sua vacuidade o coloca naquela relação intrínseca ao nada; Hegel chega mesmo a dizer que a filosofia de Jacobi se assemelha ao budismo, onde “[...] o *nada*, o vazio é notoriamente o princípio absoluto” (HEGEL, 1968, p. 78)¹², até mesmo num tom talvez demasiadamente jocoso, mas reconhecendo, pelo menos, que o pensamento budista surgiu no “engatinhar” da razão filosófica, enquanto Jacobi se apresenta já na era das luzes.

¹¹ “En esta pureza enteramente abstracta de la continuidad, vale decir en esta indeterminación y vacuidade del representar, es indiferente llamar tal abstracción espacio, o puro intuir, o puro pensar [...]. Esta conciencia sorda, vacía, entendida como conciencia, es el *Ser*” (HEGEL, 1968, p. 89). [Tradução minha].

¹² “[...] la *nada*, el vacío es notoriamente el principio absoluto” (HEGEL, 1968, p. 78). [Tradução minha].

Contra estes sistemas da identidade, o real e efetivo reivindica sua fluidez perceptível; e, neste âmbito, a filosofia hegeliana belamente afirma que “[...] em nenhum lugar, nem no céu nem na terra, há algo que não contenha em si ambos, o ser e o nada” (HEGEL, 1968, p. 79)¹³, mas na sua forma determinada, como positividade e negatividade. Para além das já argumentações da vacuidade de um ser puro e absoluto que o levam a ser encarados como o nada, que, igualmente, se todo como princípio do pensar é indiferente ao seu oposto, o ser, podemos pensar, com Hegel, no exemplo da visão no mundo: “[...] pode-se muito facilmente advertir que na claridade absoluta não se vê mais nem menos que na escuridão, isto é, que um [dos modos de] ver, exatamente como o outro, é um ver puro, vale dizer, um ver nada” (HEGEL, 1968, p. 86)¹⁴. Se não há onde a luz se defrontar, com aquilo que não é ela, para absorvê-la e manifestar-se como cor, então nada é visível: nem ao olharmos diretamente para uma lanterna, nem num quarto hermeticamente fechado, se vê coisa alguma. É a unidade destas duas oposições, que se fazem unitárias por, ao mesmo tempo em que são diametralmente diferentes imediatamente, são indiferenciáveis, que é o verdadeiro começo do pensar, e, na verdade, se o começo é aquilo que ainda vai se desenvolver, isso é, como já vimos também, de certa maneira imediato ao pensar: o começo é o vir-a-ser.

O devir, como unidade de duas indeterminações que não se dissolvem nele, atua em dois sentidos: no transpassar do nada ao ser, e aqui é o nascer, e o movimento contrário, do ser ao nada, o perecer: “Uma direção é o perecer; o ser transpassa ao nada, porém o nada é igualmente o oposto de si mesmo, o transpassar ao ser, o nascer. Este nascer é a outra direção: o nada transpassa ao

¹³ “[...] en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en sí ambos, el ser y la nada” (HEGEL, 1968, p. 79). [Tradução minha].

¹⁴ “[...] puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la oscuridad, esto es, que uno [de los modos de] ver, exactamente como el otro, es un ver puro, vale decir, un ver nada” (HEGEL, 1968, p. 86). [Tradução minha].

ser, porém o ser, igualmente, se elimina a si mesmo, e é antes o transpassar ao nada, o perecer” (HEGEL, 1968, p. 97)¹⁵; ambas direções se contêm entre si: o que nasce, inevitavelmente perecerá, e o perecido dá lugar a uma nova possibilidade, a um nascente diferente dele. O que nasce, devém, é um existente, mas como resultado de uma mediação contraditória entre ser e nada no devir, e portanto, apesar de ser uno existente, e portanto de certa maneira imediato, é já concreto, é um ser-aí, determinado; “[...] *alguma coisa* deve estar vindo-a-ser, então tudo é um ser determinado, não alguma abstração ou apenas um fluxo, mas um ser determinado [...] ou: Tudo é *alguma coisa*” (BLUNDEN, s/d, p. 47-48)¹⁶. Parafrazeando Hegel, não há nada, como existente, que não contenha em si ser e nada como existentes, isto é, como positivo e negativo, âmbito no qual tomam a característica de ser, como positividade, a qualidade de um ser-aí, que, por não ser pura positividade, se relaciona com um nada que é o seu limite, isto é, aquilo que este ser-aí não é: “[...] somente [...] quando se limita ao ser mediante uma determinação ou qualidade: a de ser azul e não de outra cor, a de ser uma casa e não outra coisa” (NICOLAU, 2010, p. 70); é pelo fato de eu ter olhos da cor que tenho, ter a estatura que tenho, a cor do cabelo que tenho, que sou o que sou, mas isso significa também que não tenho as outras características que se relacionam com essa: outra cor de olhos ou cabelo, outra constituição física, etc.

Desta maneira, o que se constitui é um algo com uma qualidade e um limite, um além dele, onde reside o seu outro, através do qual o algo pode realizar um movimento de retorno a si mesmo, “[...] *contra* sua referência a outro, como igualdade

¹⁵ “Una dirección es el *perecer*; el ser traspasa a la nada, pero la nada es igualmente lo opuesto de sí misma, el traspasar al ser, el *nacer*. Este nacer es la otra dirección; la nada traspasa al ser, pero el ser, igualmente, se elimina a sí mismo, y es más bien el traspasar a la nada, es el *perecer*” (HEGEL, 1968, p. 97). [Tradução minha].

¹⁶ “[...] *something* must be becoming, so everything is a determinate being, not some abstraction or just a flow, but a determinate being [...] or: ‘Everything is *some thing*’ (BLUNDEN, s/d, p. 47-48). [Tradução minha].

consigo contra sua desigualdade [...] é ser-em-si” (HEGEL, 1968, p. 107)¹⁷, e se aí permanece, como perde de vista a sua negatividade inerente, pois retorna a si, à sua qualidade, pode acabar por se assemelhar ao ser puro; contudo, este movimento é uma abstração do efetivo, pois este ser que realiza tal movimento é resultado da relação do ser puro com seu oposto, e portanto não pode deixar de lado a sua própria negatividade, sua relação com o outro para além de si; contudo, é uma relação na qual ele, o ser-em-si do algo, não se dissolve no outro, não torna a sê-lo, mas se coloca em mediação com ele: “Se encontra, pois, *em relação* com seu ser outro; porém não é puramente seu ser outro. O ser outro está ao mesmo tempo contido nele, e todavia ao mesmo tempo *separado* dele; é um *ser-para-outro*” (HEGEL, 1968, p. 107)¹⁸. O ser-aí que retorna a si, portanto, é também para outro, de frente a um limite que, em sendo um outro que, nele mesmo, é também um algo pois igualmente é um existente dotado de qualidade e limite, ao mesmo tempo se reconhece no limite, sendo o que é nele, e se reconhece como um autolimito ao qual pode transpor e ir além de si nele¹⁹.

2 A oposição e relação entre finitude e infinitude

Um ser limitado é invariavelmente um ser finito. Já dizíamos antes, no nascer de um ser determinado que desenvolver-se-á ulteriormente e será compreendido como um ser constituído de qualidades existentes, que seu contrário, isto é, seu perecimento,

¹⁷ “[...] *contra* su referencia a otro, como igualdad consigo *contra* su desigualdad [...] es ser-en-sí” (HEGEL, 1968, p. 107).

¹⁸ “Se halla, pues, *en relación* con su ser otro; pero no es puramente su ser otro. El ser otro esta al mismo tiempo contenido en él, y sin embargo al mismo tiempo *separado* de él; es un *ser-para-outro*” (HEGEL, 1968, p. 107). [Tradução minha].

¹⁹ Parece-nos, porém, haver um problema nesta relação do si com o outro, que, para nossa visão, não é suficientemente discutida por Hegel, mas que não poderemos aprofundar aqui; nosso ponto de vista sobre o problema pode ser visto em DA COSTA, 2017. Disponível em: https://docs.wixstatic.com/ugd/48d206_b1a7a712566d4408abe8b2f8e68eb37b.pdf. Acessado em: 13/02/18. É também o mote que engendrou a corrente pesquisa no nível de Mestrado, da qual ambos os textos, este referenciado e o aqui apresentado, se originam.

está igualmente determinado, e desta maneira, ao mesmo tempo em que se constitui como um ser determinado, se coloca um além de si mesmo, além do seu limite e se tornando limitado, de maneira que, ambos, o ser-aí assim determinado e seu outro “Existem (são), porém a verdade deste existir (ser) é seu *fin*. O finito não somente se transforma, como algo em geral, senão que *perece*” (HEGEL, 1968, p. 115)²⁰ ou ainda “[...] descobrimos que ser determinado é conter dentro de si a sua própria negação. E o que quer que contenha a sua própria negação não pode sobreviver. Por conseguinte, a determinação mesma que a realidade deve ter para que exista tende a anulá-la” (TAYLOR, 2014, p. 267). Contudo, tal negatividade a si consigo mesmo tampouco equivale-se ao nada abstrato, pois o ser finito é um existente, que deixará de sê-lo; o nada nunca foi. Mas também, por ser a negatividade extrema do ser determinado, diferentemente do limite, que se deixa relacionar-se com seu oposto, isto é, com seu além – como dissemos, um ser no seu limite, ao mesmo tempo em que se realiza como o que é, também se sente inquieto por reconhecê-lo como um autolimitado que pode ser transposto –, esta finitude “Se encontrar portanto como inseparável de seu nada, e por esta via toda conciliação com seu outro, isto é, com o afirmativo, se vê impedida” (HEGEL, 1968, p. 116)²¹, e portanto a própria finitude não realiza o transpasso ao seu outro, ao infinito; em o não fazendo, é ele próprio imutável, ou em outras palavras, é o eterno, sendo novamente uma contradição de si consigo mesmo como um eterno perecimento, uma infundável finitude, contradição que se encontra marcada pela sua relação com o seu além de si.

Se está, porém, adiante, além de si, então não é ainda, é como o dever ser do finito, ou tem para com ele uma relação negativa, e possui ele mesmo um limite – neste caso, por exemplo,

²⁰ “*Existen (son)*, pero la verdad de este existir (ser) es su *fin*. Lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que *perece*” (HEGEL, 1968, p. 115). [Tradução minha].

²¹ “Se halla por lo tanto puesto como inseparable de su nada, y por esta vía toda conciliación con su otro, esto es, con lo afirmativo, se ve impedida” (HEGEL, 1968, p. 116).

o de ainda não ser –: “[...] o dever ser é o ser que está mais além do limite; o termo se encontra eliminado nele, [...] [porém] no dever ser está do mesmo modo o limite como limite” (HEGEL, 1968, p. 119)²². Se podemos dizer, para talvez tornar a coisa mais clara, podemos falar em dois limites: um primeiro, que é a fonte da inquietude do ser consigo e o remete a um dever ser além desse primeiro limite que, porém, ao ser transposto como um ser finito, se coloca um novo limite, num segundo momento: “Trata-se apenas de um avançar constante, onde um limite é posto e ultrapassado sucessivamente, sem o alento de um fim alcançável” (BARBIERI, 2012, p. 60), e este movimento é o infinito, o contrário e oposto do finito, entendido como um progresso, e desta maneira o infinito é um existente.

Mas sua conquista para existir, através do finito, assim compreendida de maneira imediata torna-o um oposto ao finito, e como tal uma outra unilateralidade diante dela, e

O finito, segundo esta determinação, está em oposição ao infinito como *existência real*; assim estão eles em uma *relação* qualitativa como *permanecendo* um fora do outro. [...] Contra o finito [...] o infinito é o vazio indeterminado, o mais além do finito, que não tem seu ser-em-si em uma existência que seja uma existência determinada (HEGEL, 1968, p. 123)²³;

o infinito assim compreendido é o dever ser do finito, ou seja, é ele mesmo um finito, mas mais ainda, é um finito como vazio de determinações que deve ser preenchido, pois é apenas o além das limitações do finito que, transpondo-as ao negá-las, se põe novamente como algo em-si em relação a outro que está para além

²² “[...] el deber ser es el ser que está más allá del límite; el término se halla eliminado en él, [...] [porém] en el deber ser está del mismo modo el límite como límite” (HEGEL, 1968, p. 119). [Tradução minha].

²³ “Lo finito, según esta determinación, está en oposición al infinito como *existencia real*; así están ellos en una *relación* cualitativa como *permaneciendo* el uno fuera del otro. [...] Contra lo finito [...] el infinito es el vacío indeterminado, el más allá de lo finito, que no tiene su ser-en-sí en una existencia que sea una existencia determinada” (HEGEL, 1968, p. 123). [Tradução minha].

de si: “O processo de seu transpassar tem a seguinte forma detalhada: Mais além do finito se transpassa ao infinito. Este transpassar aparece como uma operação extrínseca. Neste vazio que está além do finito o que nasce? Que é o positivo ali?” (HEGEL, 1968, p. 125)²⁴. Desta maneira, é um infinito finito, e aquela primeira determinação do finito em oposição ao infinito, isto é, de ser a existência perante a esta vacuidade, se mantém. Mas vimos também a contradição da finitude como existente, isto é, de ser ao mesmo tempo um perecimento e um eterno perecer. Este progresso ao infinito pode ser visto, por exemplo, na astronomia (MALEK, 2014; MASON, 2012), e o próprio Hegel alude a ela: “Quando se trata da infinitude do espaço e do tempo, é antes de tudo no progresso até o infinito que habitualmente nos detemos [...], sobre cuja infinitude são proferidas tantas declamações vazias por astrônomos edificantes” (HEGEL, 2012, §94). Também a matemática, outra ciência que “trata” do infinito, acaba com enxergá-lo nesse processo ao infinito: “[...] ela [a matemática] nunca pode exaurir o significado do verdadeiro infinito. Isso é a base da convicção de Hegel que a matemática, em e por si, é incapaz de desenvolver seu próprio fundamento; ela pressupõe um ‘mais além’ que de início constitui seu horizonte e condição de sua aplicação [grifo nosso]” (LACROIX, 2000, p. 312)²⁵, isto é, por não conseguir explicar o seu próprio fundamento, o pressupõe num mais além, num outro que não é ele mesmo e, portanto, é, em direção a tal fundamento, um progresso infinito.

Porém, ainda que problemático, o progresso infinito ou má infinitude contém a verdade dessa relação, mas ainda em-si, isto é, em germe, não realizada (BAVARESCO, 2015). Esse progresso é

²⁴ “El proceso de su traspasar tiene la siguiente forma detallada: más allá de lo finito se traspassa en el infinito. Este traspasar aparece como una operación extrínseca. En este vacío que está allende lo finito ¿qué nace? ¿qué es lo positivo allí?” (HEGEL, 1968, p. 125). [Tradução minha].

²⁵ “[...] it [a matemática] can never exhaust the meaning of the true infinite. This is the basis of Hegel’s conviction that mathematics, in and by itself, is incapable of working out its own foundation; it supposes an ‘elsewhere’ that at once constitutes its horizon and the condition for its application [grifo nosso]” (LACROIX, 2000, p. 312). [Tradução minha].

representado como um transpassar de um em outro, mas de maneira tal que um se determine pelo outro, que constitui seu caráter de serem inseparáveis; ora, o que é o finito nesta relação? Aquilo que está aquém ao infinito, e este, por sua vez, é o que está além dele. Desta maneira, ao mesmo tempo em que os representa como cisão, coloca em cada um a determinação, de maneira imanente, do seu outro: “O infinito e o finito, segundo a *relação* recíproca entre ambos [...] contêm deste modo seu outro em sua própria determinação, assim como cada um tomado *por si*, considerado *em si* mesmo, tem a seu outro situado como seu próprio momento” (HEGEL, 1968, p. 127-128)²⁶. Contudo, apesar de conter cada um a referência ao seu outro em si mesmo, sendo também a negação de si – um finito que, através da determinação de um além de si, realiza sempre esse transpassar, é um infinito, e um infinito, considerado apenas como esse dever ser, torna-se um finito, um limitado –, não se eliminam reciprocamente, mas mantêm-se na sua diferença e é cada um o retorno a si pela negação do seu outro de si que lhe é contido, e um aparentemente não tem primazia sobre o outro: “[...] os momentos do finito, do natural e do humano são cuidadosamente apresentados para que se perceba aí o desenrolar do ser ciente de si. Os momentos do finito, do natural e do humano são momentos do infinito e não somente momentos para o infinito” (NOVELLI, 2016, p. 140) e igualmente o infinito “[...] é um ser, porém não carente de determinação, abstrato, porque se encontra posto como negando a negação. [...] Existe e existe aqui, presente, atual” (HEGEL, 1968, p. 131)²⁷, ou seja, se realiza também na finitude, como momento seu, não um momento para converter-se nele, mas para ser o real, e aliás a verdadeira realidade nesta unidade recíproca entre o finito

²⁶ “El infinito y lo finito, según la *relación* recíproca entre ambos [...] contienen de este modo su otro en su propia determinación, así como cada uno tomado *por sí*, considerado *en sí* mismo, tiene a su otro situado en él como su propio momento” (HEGEL, 1968, p. 127-128). [Tradução minha].

²⁷ “[...] es un ser, pero no carente de determinación, abstracto, porque se halla puesto como negando la negación. [...] *Existe y existe aquí*, presente, actual” (HEGEL, 1968, p. 131). [Tradução minha].

e limitado e infinito e ilimitado. É assim que podemos entendê-lo, o infinito, não como um incomensurável, mas como uma totalidade: “O conceito de infinitude é uma totalidade que não é condicionada e nem limitada por outra coisa fora dela, mantendo uma estrutura coerente em que os elementos estão relacionados entre si” (BAVARESCO, 2015, p. 22); no desdobramento da filosofia de Hegel, outras figuras também se apresentarão como totalidades, e todas elas tem essa característica de infinitude não como uma plena extensão infinita, mas como uma autossustentação efetiva, como uma autodeterminação.

Conclusão

Podemos dizer portanto que o ser limitado, ou o que é em-si, é uma finitude que contém nela mesma sua referência a seu contrário, a infinitude, pois como finitude é uma negatividade para consigo que não se reconcilia, é o necessário perecimento do finito de maneira infinita e eterna; o infinito, igualmente, contém nele sua referência ao finito pois é nele que se efetiva como tal, deixando de lado qualquer aparência de mera vacuidade. Portanto, ambos são recíprocos e dependem um do outro para serem o que são, ao mesmo tempo em que são independentes pois cada um possui também a si mesmo como determinado e determinação, e não possuem primazia um sobre o outro. O infinito que se refere a si e contém o finito como momento seu é o ser-para-si: é aquele que “[...] saiu mais além do limite, mais além do seu próprio ser outro, de modo que, enquanto é esta negação, é o retorno infinito em si” (HEGEL, 1968, p. 140)²⁸; desta maneira, o infinito é a sua negação, mas em referência a uma negatividade para consigo mesmo da finitude, e é negação da negação, afirmação, a daquilo que é já em si, como “[...] qualidade consumada” (HEGEL, 2012, § 96), isto é, realizada.

²⁸ “[...] se ha salido más allá del límite, más allá de su propio ser otro, de modo que, en cuanto es esta negación, es el retorno infinito en sí” (HEGEL, 1968, p. 140). [Tradução minha].

Hegel usará dois exemplos que de certa maneira se encontram para identificar esse ser-para-si: é a autoconsciência como retorno a si da consciência que tem do outro com o qual se relaciona (HEGEL, 1968) e/ou o Eu, como expressão infinita da negação da negatividade do não-Eu (HEGEL, 2012). O importante aqui é notar como significa um retorno a si, e que de certa maneira o faz um imediato, mas que não recai, nem mesmo como possibilidade, na indeterminação, como acontece no retorno do algo a si frente a seu limite, pois aqui ainda opera uma negação simples, enquanto no retorno a si do que já está como realizado enquanto o que é de fato, é uma negação desta negação simples mesma, ou melhor, negação de um algo ensimesmado frente a um dever ser que, como dever ser, nunca é alcançado.

Referências

- BAVARESCO, Agemir. Teoria da infinitude na lógica do ser de Hegel, *In Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2015.
- DA COSTA, Júlio César Rodrigues. O começo do desenvolvimento lógico do pensar, *In Leituras da Lógica de Hegel*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017. Disponível em: https://docs.wixstatic.com/ugd/48d206_b1a7a712566d4408abe8b2f8e68eb37b.pdf. Acessado em: 13/02/18.
- BARBIERI, Greice Ane. O conceito de infinito hegeliano na Ciência da Lógica. *In Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, nº 16. Sociedade Hegel Brasileira: 2012.
- BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- BLUNDEN, Andy. *Foreword to Hegel's Logic*. S/d. Disponível em: <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/help/foreword.pdf>. Acessado em: 16/12/17.
- DE SOUZA, José Cavalcante (Org.). *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do Ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petropolis: Editora Vozes, 2016.

_____. *Ciencia de la Logica*. Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Argentina: Ediciones Solar, 1968.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. 1º Volume. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. 1º Volume. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 4ª Edição. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LACROIX, Alain. The mathematical infinite in Hegel, *In The Philosophical Forum, Volume XXXI, No. 3-4*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2000.

MALEK, Abdul. The Infinite as a Hegelian Philosophical Category and Its Implication for Modern Theoretical Natural Science, *In Progress in Physics, Volume 10, Issue 4*. Gallup: University of New Mexico, 2014.

MASON, Peter. Hegel on the dialectics of infinity, *In Science, Marxism and the Big Bang: A Critical Review of 'Reason in Revolt'*, 2012. Disponível em: <http://www.marxist.net/sciphil/reasoninrevolt/rirframe.htm?10.htm>. Acessado em: 13/02/18.

NOVELLI, Pedro Geraldo Aparecido. A lógica como ciência do lógos: desafios à ciência. *In Dissertatio, n° 43*. Pelotas: UFPel, 2016.

NICOLAU, Marcos Fabio Alexandre. *A Dialética do Começo na Ciência da Lógica de Hegel: o Ser-aí (Dasein) como Resultado da Dialética Ser-nada-devir, in Argumentos – Revista de Filosofia, n° 04*. Ceará: UFC, 2010.

TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, método e estrutura*. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

A Verdade Especulativa e a História do Sujeito Absoluto em Hegel

Marcelo Marconato Magalhães¹

Deus, como Espírito, deve ser apreendido em Sua comunidade.

HEGEL, G. W. F. ²

1. As primeiras formas de consideração do Lógico: o Entendimento e o Dialético

Hegel é um filósofo que admite a investigação acerca da Verdade. Para ele, a Verdade não é algo oposto ao falso, como alguma coisa que possa desvanecer com o passar dos tempos, nem mesmo uma forma com a qual enxergamos o mundo ou mesmo um sentimento imediato sobre o que é a realidade das coisas.

A Verdade, em linhas gerais, no sistema hegeliano, é chamada de “Absoluto”. O termo *absoluto* tem sua origem etimológica na palavra latina *absolutus* – *ab*, longe de, e *solutus*, livre –, que significa, em uma noção geral, aquilo que não é limitado por coisa alguma, aquilo que é plenamente incondicionado e não restrito a quaisquer limites, completamente

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP de Marília sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari. Agradeço à CAPES pelo auxílio na condução de minha pesquisa. O presente capítulo é fruto de parte dos resultados até agora obtidos. Universidade Estadual Paulista – UNESP; marconato.marcelo@gmail.com

² Hegel, 1995, *Enciclopédia III*, §554, p. 339.

acabado em si mesmo. Na filosofia hegeliana, a significação do termo *absoluto* adquire traços próprios e requer algum cuidado para que não caiamos em abstrações.

O que propomos ter em mente ao considerarmos a concepção acerca da Verdade na filosofia hegeliana é o que Hegel irá chamar de *formas* do Lógico. “O Lógico (das Logische) tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*”.³

Para Hegel, tais formas não se constituem em partes da lógica, da racionalidade formal, mas são desenvolvimentos próprios do Lógico (das Logische), do Logos e, por isso, podemos compreendê-los como modos de encarar a totalidade – e, em verdade, para Hegel, como a própria constituição da totalidade. Nesse sentido, tais formas são momentos de todo e qualquer lógico-racional e atuam conjuntamente na elaboração do todo. Hegel considera que podemos tomá-los em uma visão característica do primeiro momento, o momento do Entendimento, e assim mantê-los separados uns aos outros, ainda que dessa forma não estejamos os considerando em sua mais plena compreensão. Partindo deste alerta, esclareçamos então a significação de cada um desses momentos.

Podemos compreender o Entendimento como um modo de visão, dito de modo muito elementar, sobre as coisas em geral, que as apreende como prontas e acabadas por elas mesmas, como se suas características não mudassem, sem qualquer movimento ou alteração, como se a realidade fosse algo morto, isto é, que não devém. Nesse sentido, o Entendimento pode ser visto como uma separação que realizamos na própria consideração das coisas, fixando a nossa atenção a apenas uma parte de sua realidade, ao invés de buscarmos compreender toda a riqueza que constitui as relações que a coisa trava com o todo – é como se, no

³ Hegel, 1995, *Enciclopédia I*, §79, p. 159

Entendimento, apreendêsemos apenas uma forma pela qual o mundo se apresenta, mas não seu conteúdo plenamente.

Entretanto, o Entendimento também tem seu mérito em determinar aquilo sobre o que se está considerando, pois a Filosofia não pode dispensar o Entendimento, já que para “o filosofar requer-se antes de tudo que cada pensamento seja apreendido em sua precisão completa, e que não se fique no vago e no indeterminado”.⁴ Ou seja, ao conhecermos, primeiro devemos apreender os objetos que nos são apresentados conforme as suas características próprias, diferenciados e isolados para si mesmos nessa fixidez, para só então passarmos à consideração totalizante deles, em que o relacionar de uns com os outros entra em cena. No conhecer do Entendimento, o pensar procede de saber em saber através do princípio da identidade, que relaciona o objeto tomado apenas consigo mesmo de modo simples. Nesse sentido, uma cadeira é uma cadeira, uma mesa é uma mesa, e mesmo o avançar das figuras geométricas entre si destaca apenas o que há de idêntico nelas, permanecendo na identidade simples consigo e deixando de lado as determinações que não se coadunam à característica escolhida. Por isso, ainda que reconhecendo o mérito dessa forma de consideração do Lógico, Hegel considera que “costuma-se dizer que o Entendimento não deve ir longe demais, e nisso está de correto que o âmbito do Entendimento não é algo de último, mas antes é finito; e, mais precisamente, é de uma espécie que ao ser levado a seu extremo se converte em seu contrário”.⁵

Por sua vez, o Dialético pode ser entendido como a visão que apreende as coisas conforme o movimento inerente que elas possuem, como algo que é vivo e que só está vivo porque é negação de si mesmo – dito de outro modo, é perceber o desenvolvimento e as relações que alguma coisa trava com as outras e a sua constituição própria que a levará a ultrapassar-se.

⁴ Idem, §80z, p. 162.

⁵ Idem, §80z, p. 162.

Se tomarmos o Dialético através do Entendimento de modo a separá-lo de seu resultado, estaremos diante do Ceticismo, que não permite o estabelecimento de conhecimento algum em razão da natureza contraditória da realidade, que lhe aparece como ponto absolutamente insuperável, incapaz de fornecer algum resultado efetivo. Como o Dialético percebe o movimento inerente das coisas, compreende também que as determinações estabelecidas pelo Entendimento estão marcadas pela finitude e, com isso, são todas ultrapassadas por não se sustentarem a si mesmas. Nesse sentido, o Ceticismo não vê nenhum resultado que não a abstração de um puro nada, em que percebemos que as determinações estabelecidas pelo Entendimento não são tão fixas e imutáveis quanto se supunha e, portanto, devem ser completamente abandonadas porque não se conseguiu estabelecer um conhecimento firme e claro acerca das coisas. No entanto, o Ceticismo desconsidera justamente a vivacidade da totalidade, que é viva porque se expõe em seu movimento tanto quanto em seu resultado, ou seja, 1) o resultado das determinações do Entendimento, que se mostrou como algo ultrapassado pela consideração do Dialético, bem como 2) este ultrapassar e mostrar-se como um movimento de superação de si mesmo são 3) a realização própria da totalidade, mas ainda não completa.

O Entendimento, como vimos, estabelece fixidez às determinações da finitude e o Dialético nos mostra justamente a finitude de suas determinações, já que mesmo ao tomarmos o Entendimento e levá-lo às suas últimas consequências, podemos observar as determinações que ele a princípio estabelece como fixas nelas mesmas passarem à determinação oposta. Tal movimento não é um acontecimento externo, colocado pela reflexão exterior, que ultrapassa a característica que se quis fixar, ou mesmo uma aparência de contradições como muitas vezes a dialética é vista, mas é a negatividade própria do finito que o leva a supressumir-se e atingir o seu contrário.

A dialética é esse ultrapassar *imane*nte, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como negação. Todo o finito é isto; supressumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e *necessidade imanentes*, assim como no dialético geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito.⁶

O Dialético é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, de toda a atividade da totalidade, além da visão própria que alimenta toda a postura do conhecer científico. Sua ideia central é a de compreender a contradição própria do finito e o movimento que daí surge como seu próprio constituidor. Nas palavras de Hegel, “o que move o mundo é a contradição; e é ridículo dizer que a contradição não se deixa pensar”.⁷ Por isso, a apreensão de tal movimento, para Hegel, é de importância fundamental à Filosofia, que não permanece apenas em seu resultado negativo, como no caso do Ceticismo. O resultado dialético atinge a significação positiva por esta já que conter o seu desenvolver-se junto a si e não poder ser sem ele propriamente – tanto 1) início como 2) afastamento deste início enquanto movimento e resultado a que tal movimento chega são 3) momentos necessários do resultado Dialético.

Finalmente, como tal resultado da necessidade dialética, o Especulativo apreende as coisas em sua unidade conforme a oposição necessária que elas contêm e pela qual se conformam e se desenvolvem. Comumente, compreende-se a especulação como uma conjectura incerta acerca de algo, muitas vezes com o intuito de levar alguma vantagem nessa atividade. Para Hegel, sua significação é bem diferente. Segundo ele, o Especulativo “ou positivamente racional apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]”.⁸ O Especulativo como o resultado positivo do Dialético

⁶ Idem, §81, p. 163.

⁷ Idem, §11922, p. 236.

⁸ Idem, §82, p. 166.

é justamente o conteúdo determinado que emerge da negatividade inerente às coisas mesmas inicialmente consideradas ao negarem-se e preservarem algumas de suas determinações. Hegel dirá que um tal racional, resultado de sua dialética imanente e apreendido através da especulação, é algo concreto, uma unidade de determinações diferentes, compreendidas em sua oposição.

Vejam os mais acerca do Especulativo na próxima seção, juntamente com a ideia de concretude e a necessidade que a Filosofia possui de se fazer sistema.

2. O Especulativo, a concretude e a necessidade do Sistema

Usualmente entendemos a concretude como um conceito correspondente à materialidade, às coisas fixas, mas este não é o sentido próprio da noção de concretude em Hegel, e sim, visto inicialmente, o relacionar de algo qualquer com outros algos. O racional que é apreendido especulativamente, como resultado da dialética inerente à totalidade, embora “seja algo pensado – também abstrato –, é ao mesmo tempo algo *concreto*, porque não é unidade *simples, formal*, mas *unidade de determinações diferentes*”.⁹ O amor, por exemplo, passa a ser visto concretamente quando compreendemos que ele se efetiva através de ações, isto é, nos sensibiliza, é demonstrado, podemos apontá-lo em nossa realidade, já que o amor que não se efetiva é um amor abstrato. “Por isso a Filosofia em geral nada tem a ver, absolutamente, com simples abstrações ou pensamentos formais, mas somente com pensamentos concretos”¹⁰, ainda que também trate do “âmbito do finito, da *natureza* e do *espírito humano*”.¹¹

Já na *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling* Hegel nos aponta a dificuldade da apreensão do

⁹ Idem, §82, p. 167.

¹⁰ Idem, §82, p. 167.

¹¹ Idem, §1, p. 39.

Especulativo e, conseqüentemente, da compreensão da concretude da totalidade.

Se o Absoluto for expresso em um princípio válido pelo e para o Pensar, cuja forma e matéria são iguais, então ou está posta a pura igualdade e perdida a desigualdade de matéria e de forma, bem como o princípio determinado por essa desigualdade; neste caso o princípio não é absoluto, mas é deficiente, e expressa apenas um Conceito-do-Entendimento, uma abstração; - ou a forma e a matéria, como desigualdade, estão nele contidas, [e] o princípio é analítico e sintético simultaneamente e assim o princípio é uma antinomia e, portanto, não é uma proposição.¹²

De acordo com tal exposição, Hegel considera a dificuldade em apreender o Especulativo conforme a sua própria natureza e não a partir do Entendimento, que busca separar o que tem à frente e agarra-se a uma ou outra determinação, como o trecho acima nos retrata. Nesse sentido, levando em conta as dificuldades apontadas, podemos compreender o lado Especulativo como o apreender do Lógico-Real como uma unidade de coisas que, apenas a princípio, se mostram como opostas, pois da especulação nada escapa. Na verdade, o que faz com que as coisas sejam do modo como elas são é justamente a oposição que umas têm frente às outras e vice-versa, já que sem tal oposição não saberíamos onde acaba algo e começa outro, ou mesmo a constituição da realidade se mostraria impossível, não havendo discrição entre coisa ou outra - em termos hegelianos, estamos frente às determinações que constituem a totalidade e seu movimento intrínseco. Nesse sentido, como exemplo, este livro que está ao meu lado pode ser apreendido especulativamente como sendo o resultado de um processo lógico de exposição de si próprio, como algo concreto que é o que é porque é a união de muitos algos diferentes, que se limitam entre si, mas dos quais o livro surge, além de toda a

¹² Hegel, 1986, *Differenz des Fichteschen Schellingschen Systems der Philosophie (1801)*, Bd. 2, S. 35 (tradução nossa).

relação que o livro estabelece com o mundo, e não porque o livro é algo físico propriamente – tal desenvolvimento é constituído pelas diferentes determinações que se relacionam entre si. Por isso, experimentar algo concreto implica apreender tal união especulativa de opostos que são necessários para a constituição de si mesmos, tal constituição recíproca que as determinações estabelecem consigo mesmas, ao passo que o Entendimento fixa tais opostos como eles imediatamente se apresentam e, por isso, acaba incorrendo em abstrações, justamente o apreender destes opostos conforme eles se apresentam sem os relacionarmos entre si, considerando apenas uma característica de modo isolado.

Conforme já exposto, a Verdade, no sistema hegeliano, é chamada de “Absoluto”. Agora, já em posse das noções acerca das formas de apreensão do Lógico (das Logische) conforme consideradas por Hegel, podemos ter uma melhor compreensão acerca da noção de verdade em sua filosofia. O Absoluto hegeliano tem muito da significação etimológica do termo *absoluto* e assim, inicialmente, podemos apreendê-lo como a verdade que é livre de qualquer restrição, é pura, plena e por si apenas, livre de quaisquer limites. Para ilustrar, podemos pensar nas considerações da filosofia grega em geral, onde a noção de verdade era entendida como aquilo que é válido universalmente e de maneira imutável, ou seja, que a verdade é apenas uma e não se altera – evidentemente, o pensamento grego é muito profundo e não é objeto de nosso trabalho, a ideia aqui aventada é apenas ilustrativa.

No entanto, se permanecermos nesta compreensão que toma a verdade como algo inalterável e universal, estaremos apreendendo o Absoluto de modo abstrato, isto é, tomando-o sem levar em conta as relações que ele estabelece com as coisas, com suas determinações. O Absoluto, para Hegel, é algo concreto e, portanto, deve ser apreendido conforme as relações que dele vierem a se estabelecer. Por isso, a consideração do Absoluto enquanto verdade inalterável e imóvel é apenas parcialmente correta, pois embora ele

deva ser assim considerado inicialmente, ainda de modo abstrato, ele também se altera e, assim, atinge a concretude.¹³

Da breve exposição que realizamos acerca da noção de concretude na filosofia hegeliana e da consideração acima exposta de que o Absoluto é algo concreto, podemos concluir que, dessa forma, preliminarmente, o Absoluto para Hegel é uma unidade de opostos, de determinações recíprocas. Isso significa que, embora ele seja considerado, inicialmente, como algo abstrato, o Absoluto também se torna concreto. Nesse sentido, por ser concreta, a Verdade em Hegel pretende englobar todos os opostos possíveis em uma unidade, a qual, com isso, confere a si própria um caráter de sistematicidade enquanto verdade que corresponde à totalidade das coisas e que as unifica.

O pensamento livre e verdadeiro é em si *concreto*, e assim é *idéia*, e em sua universalidade total é a *Idéia* ou o *Absoluto*. A ciência que trata dele é essencialmente *sistema*, porque o verdadeiro, enquanto *concreto*, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo, e recolhendo-se e mantendo-se junto na unidade – isto é, como *totalidade*; e só pela diferenciação e determinação de suas diferenças pode existir a necessidade delas e a liberdade do todo.¹⁴

Ou seja, a Verdade, em Hegel, é sistema porque engloba o todo diverso em uma unidade ordenada e tranquila de pensamento. É só no sistema, também, que Hegel pretende se

¹³ A razão humana saudável eleva-se ao concreto. Primeiro, a reflexão do Entendimento é teoria abstrata, falsa, correta apenas à cabeça, - também não prática, dentre outras coisas. A Filosofia é a maior inimiga da abstração, conduzindo-a de volta ao concreto. [...] O concreto deve tornar-se para si. É diferenciado em si, - como Em-si [Ansich], a possibilidade ainda não é posta nem como diferenciada, nem na unidade (essa é a contradição da diferenciação); é simplesmente diferente. Essa contradição interior do concreto é ela mesma o conduzir para o desenvolvimento. Assim a diferença vem para a existência [Existenz]. [...] A Ideia não é abstrata, a mais alta Essência, da qual nada pode ser dito; tal Deus é produto do Entendimento do mundo moderno. [A Ideia] é movimento, processo, mas em silêncio; a diferença, enquanto ela é, é apenas um desaparecimento, da qual a unidade completa e concreta origina-se. - G. W. F. Hegel. *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie*. Bd. 18, S. 43 (tradução nossa).

¹⁴ Hegel, *Enciclopédia I*, §14, p. 55.

mostrar como um filósofo não dogmático, pois intenta demonstrar o que propõe em um sistema que busca expor a si mesmo. Nesse sentido, Hegel considera que “um filosofar *sem sistema* não pode ser algo científico; além de que tal filosofar exprime para si, antes uma mentalidade subjetiva; é contingente segundo o seu conteúdo. Um conteúdo só tem sua justificação como momento do todo; mas, fora dele, tem uma hipótese não fundada e uma certeza subjetiva”.¹⁵ Isso significa que uma filosofia feita de forma assistemática é problemática porque parte de convicções subjetivas e representações unilaterais sobre a verdade, nunca atingindo propriamente o conteúdo que se propõe a conhecer e carecendo de penetração na conceitualidade do pensar. Hegel chega mesmo a considerar o mérito de Karl Reinhold no reconhecimento da confusão que reina ao se buscar conhecer o conhecimento antes da própria atividade do conhecer. No entanto, a proposta de Reinhold, de se começar por uma hipótese e desta prosseguir até a verdade, desagrada profundamente Hegel no tocante à inobservância da necessidade de um sistema para o verdadeiro, além da consideração de bases empíricas ou definições provisórias para exposição da pura inteligibilidade. Hegel sustenta que não devemos desconhecer que explicar “o processo habitual das pressuposições e dos preliminares seja um procedimento hipotético e problemático. Contudo, essa intelecção correta não altera a qualidade de tal procedimento, mas exprime logo o que há de insuficiente nele”.¹⁶ Ou seja, saber que o procedimento é incapaz de conhecer o verdadeiro não fará com que o procedimento passe a conhecê-lo, pois está fadado ao fracasso desde o seu surgimento.

Por isso, é a própria Verdade enquanto sistema que abarcará a totalidade das coisas e exporá a si mesma, sem o carecer de um proceder conforme alguma suposição. Quanto à totalidade das coisas, devemos ter algum cuidado acerca de sua significação. Se

¹⁵ Idem, §14, p. 55.

¹⁶ Idem, §10, p. 50.

considerarmos o Absoluto apenas como a totalidade das coisas, sem alguma unidade interna que as unifique umas frente às outras, estaremos novamente abstraindo a sua verdadeira significação na filosofia hegeliana. Isso porque a concretude própria está em apreender que o Absoluto é tanto a sua consideração abstrata inicial, que o toma como inalterável e imutável, quanto sua manifestação no mundo, como a totalidade das coisas. Nesse sentido, o primeiro momento, de abstração, pode ser entendido como o momento que corresponde ao conceito das coisas, e o segundo momento, em que consideramos a totalidade das coisas, como o momento em que o conceito das coisas aparece no mundo efetivamente.

Ou seja, o Absoluto concreto da filosofia hegeliana abarca tanto o conceito das coisas como as coisas mesmas. Ele é essa unidade do puro pensamento abstrato, o algo racional que há por trás das coisas no mundo, e deste puro pensamento enquanto manifestado nas coisas, na totalidade das coisas – é a unidade da racionalidade que orienta as coisas junto com a totalidade delas. A verdade é, portanto, tanto o fundamento do sistema quanto aquilo mesmo que é fundado, pois o Absoluto é um puro manifestar de si a si mesmo, um delírio báquico em que todos os membros estão ébrios, porque “a verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma”.¹⁷ Por isso, a Ideia da Verdade no pensamento hegeliano não é uma abstração do tipo “a x corresponde y”, como se nós tivéssemos de descobrir a verdade no mundo que nos é apresentado ou se nós é que carregássemos a verdade e o mundo a esta deveria se submeter. Dito de outro modo, a verdade não é propriamente a comparação de nossas representações subjetivas com exterioridades objetivas e o grau de precisão que aquelas têm em relação a estas ou vice-versa, mas o Todo e seu próprio desenvolvimento, o infinito que se faz finito e que, assim, faz-se infinito propriamente.

¹⁷ Hegel, 2014, *Fenomenologia do Espírito*, p. 51.

Neste ponto, já podemos concluir, então, que a Verdade em Hegel é algo que engloba a tudo, inclusive nossas vidas singularizadas, e da qual nada escapa. Por isso, a Verdade, ou Absoluto, é um sistema, o sistema da totalidade, no qual cada coisa pensável tem o seu lugar. Conforme aventado há pouco, o Absoluto não é tão somente o conceito que orienta as coisas no mundo e nem mesmo apenas as coisas conforme se manifestam no mundo, mas ambos e a união que desses aspectos decorre porque é plenamente concreto – é pleno e acabado em si, como em sua significação etimológica, tanto quanto aparece nas coisas e se move conjuntamente a elas. Mas, como verdade concreta que tal sistema é, mais do que qualquer coisa pensável ter o seu lugar, devemos compreender a atividade da própria Verdade como organizadora do todo e de cada coisa em acordo com o seu próprio lugar, conforme a própria Verdade designa racionalmente.

A estrutura dessa Verdade, que é a auto-exposição de seu próprio sistema, percorre três momentos distintos de sua própria significação: temos, assim, a *Ideia Lógica*; a extrusão da *Ideia Lógica* na *Natureza*; e a compreensão de que ambas são manifestações da mesma Verdade, da mesma unidade sistemática, o *Espírito*. Para Hegel, “a substância é nela mesmo sujeito [...] todo o seu conteúdo é sua própria reflexão sobre si”.¹⁸ A Verdade na filosofia hegeliana, portanto, tem sua significação própria como Espírito e é, assim, sujeito, Sujeito Absoluto.

3. A História do Sujeito Absoluto

Para Hegel, o Verdadeiro pode ser conhecido de diversas maneiras. Todo o caminho mesmo realizado pela consciência na *Fenomenologia do Espírito* é um conhecer acerca da Verdade e de como a buscamos e compreendemos. Como exemplo de compreensão do Verdadeiro por meio da representação, Hegel

¹⁸ Idem, p. 55.

considera que apreendemos o Absoluto como Deus, e daí a rica história das religiões. Mas, no sistema de auto-exposição da Verdade, o desenvolvimento da compreensão acerca do Verdadeiro se dá através do Conceito, que é pensado nele mesmo e vivido nele mesmo. Nesse sentido, o sujeito singular apreende o auto-movimento do Conceito ao se pôr a filosofar e ao se abandonar à Coisa mesma conforme ela própria se mostra, sem interferências de arbitrariedades ou convicções subjetivas unilaterais – é a Verdade que é plenamente realizada e revelada, o sujeito singular apenas se coloca em posição de compreender a Sua magnitude e auto-exposição. Por isso, Hegel considera que “a maneira mais perfeita de conhecer está na pura forma de pensar”¹⁹, já que o puro Conceito pensado se deixa conhecer plenamente em seu desenvolvimento próprio – ele é pensamento, ou o Pensar mesmo. Ou seja, é através do puro pensar que a Verdade se auto-expõe e, assim, atinge as suas determinações lógicas, as suas determinações naturais e as suas determinações espirituais.

Junto dessas observações, devemos nos recordar da consideração filosófica mesma conforme Hegel a concebe. A Filosofia determina-se inicialmente, para Hegel, como a “consideração pensante dos objetos”²⁰, devendo estabelecer a “*necessidade de sua maneira peculiar de conhecer*”²¹, pois, “quanto à *verdade* em geral – a filosofia [tem] de provar sua *capacidade* de conhecê-los [seus objetos] a partir de si mesma”²². Mas, como Hegel não quer cair no dogmatismo de propor teses acabadas, considera que “uma tal intelecção é, ela mesma, um conhecer filosófico, que portanto só incide no interior da filosofia”²³. Por isso, a Filosofia pensa o Verdadeiro enquanto o próprio sistema de

¹⁹ Hegel, 1995, *Enciclopédia I*, parágrafo, p. 83.

²⁰ Idem, §2, p. 40.

²¹ Idem, §4, p. 43.

²² Idem, §4, p. 43.

²³ Idem, §10, p. 49.

auto-exposição da Verdade, em que é tanto seu resultado, quanto sua justificação.

A Filosofia, portanto, pensa a Verdade e a si mesma tanto como ponto de partida quanto como resultado, e é assim um círculo de determinações no qual, como mencionado, a Verdade é tanto sua própria causa, seu próprio resultado, quanto sua justificação mesma. A mais plena verdade no sistema hegeliano recebe a denominação de Espírito Absoluto, expressão e causa de todos os momentos anteriores do sistema filosófico.

O absoluto é o espírito: essa a suprema definição do absoluto. Encontrar essa definição e conceber seu sentido e conteúdo, pode-se dizer que foi essa a tendência absoluta de toda cultura e filosofia; nesse ponto insistiu toda religião e ciência, só a partir dessa insistência pode-se conceber a história mundial. A palavra e a representação do espírito cedo se encontraram; e o conteúdo da religião cristã é dar a conhecer Deus como espírito. O que aqui é dado à representação, e o que é em si a essência, a tarefa da filosofia é apreendê-lo em seu elemento próprio, no conceito.²⁴

O Espírito é a reconciliação da pura Ideia Lógica consigo mesma através de sua extrusão na Natureza em seu mais alto exprimir. A Verdade é Espírito em Hegel, e aí encontramos a mais concreta apreensão do Verdadeiro, pois dele nada se esconde. O Verdadeiro tem sua essência nessa união de opostos que apenas são o que são em razão da relação que travam entre si e do reconhecimento de que são um e o mesmo, indissociáveis, apesar de diversos. A tarefa da Filosofia se mostra, então, como o conhecer da necessidade do conteúdo da Verdade Absoluta, do Espírito Absoluto, que cria apenas a si mesmo e, assim, é tanto criador quanto criatura.

O Espírito Absoluto é tanto a *identidade* eternamente essente em si, quanto retornando e retornada a si mesma: é a *substância* una

²⁴ Hegel, 1995, *Enciclopédia III*, §384, p. 26.

e universal enquanto espiritual, o juízo [que a reparte] *em si mesma e em um saber, para o qual* ela existe como tal [...] o crer é um saber, e somente uma forma particular do saber. Se hoje em dia se sabe tão pouco de Deus, e se fica em sua essência objetiva, mas se fala tanto mais de religião, isto é, do habitar de Deus no lado subjetivo, e se exige a religião, não a verdade enquanto tal, isso contém pelo menos esta determinação correta: de que Deus, como espírito, deve ser apreendido em sua Comunidade.²⁵

O Espírito Absoluto, assim, é a totalidade enquanto autoconsciente de si mesma, enquanto consciente de que é a própria Verdade e é Sujeito, e Sujeito Absoluto, que contém em si toda a mediação e negação como motores de Sua Vida. O Sujeito Absoluto tem, portanto, sua significação alcançada após o percurso realizado pelo pensar de si próprio até a sua completa exposição, ao final da qual concluímos que a Verdade, o Absoluto, é Deus, e a sua significação, em Hegel, é a de ser Espírito Absoluto, suprasunção de todos os seus momentos anteriores, Lógica, Natureza, Espírito Subjetivo, Espírito Objetivo, enquanto sua vida é translúcida e pura igualdade consigo mesmo. “Esse Espírito Absoluto tem as propriedades divinas de omnisciência, onipotência e, claro, também de onipresença, pois ele está presente em todos os lugares e atua em cada um deles, enquanto Razão universal concreta”²⁶. Só a partir do Espírito é que se pode conceber a Sua história.

A Verdade, então, para Hegel, o Espírito Absoluto, manifesta-se a si mesmo – e frise-se, só a si mesmo – na História Universal. Lembremos que o Verdadeiro, conforme aqui temos considerado, é necessariamente concreto e, por isso, diferencia-se de si mesmo mantendo sempre a Sua identidade. Nesse sentido, o Absoluto nunca se abandona, mas é junto a si mesmo em seu momento de diferença, colocando-se, dessa forma, a compreender

²⁵ Idem, §554, p. 339.

²⁶ Tassinari, 2015, *Deus na Filosofia Hegeliana*, p. 338.

a magnitude de sua totalidade. Se nos olvidarmos de sua concreitude especulativa, podemos acabar por compreendê-lo de modo estanque, tomando a lógica da identidade abstrata para pensar o vivo, matando seu próprio desenvolvimento. De fato, para o Absoluto isto não é de forma alguma um problema, mas nossa compreensão, se colocada desta forma, permanece prejudicada.

Na História Universal, o fim último absoluto do mundo se cumpre, a verdade inicialmente abstrata, essente apenas em si, exterioriza-se, se eleva à sua própria consciência e revela-se a si mesma. O Espírito Absoluto pode ser, assim, então, apreendido como a máxima expressão da totalidade, como o Sujeito Absoluto que se deixa conhecer e que se conhece por meio de Sua História, como a racionalidade suprema que governa o mundo e a verdade plena que é idêntica a si mesma mesmo em seus momentos de diferenciação. “Na compreensão de Deus como Espírito Absoluto está implicada a necessidade de sua revelação, pois revelar significa determinar-se, ser para outro, de modo que esse se revelar e manifestar-se pertencem à essência do espírito mesmo, uma vez que o espírito que não está manifesto não é espírito”²⁷. A história é, assim, portanto, a história do Verdadeiro conteúdo revelado, que é pura Razão, mas Razão concreta, que se exterioriza, que aparece, que se diferencia de si mesma e que, portanto, tem vida e movimento, abarcando subjetividade e objetividade na peça que ambas criam entre si, tendo por palco principal a história universal.

Tal modo de encarar a história, como regida pela racionalidade, aparece também, considera Hegel, no modo com que a fé apreende o curso histórico, não admitindo o abandono do mundo à aleatoriedade e ao acaso e advogando a Providência divina como tutora da história da humanidade. “Cega a

²⁷ Moraes, 2005, *Transmutação da Representação em Conceito ou a Apreensão Conceitual da Revelação Cristã de Deus*, p. 2.

necessidade só o é enquanto não é conceituada [...] a filosofia da história recebe, com isso, a significação de uma teodiceia”²⁸.

Nesse sentido, o fim último da história é a o revelar-se do Espírito a Si mesmo, a razão que descobre-se a si mesma em seu percurso temporal, desvelando o sentido de seu fim último que é ser plenamente revelada. Aquilo que a nós aparece como uma realização meramente de fins e vontades particulares, em verdade, é também algo maior, sendo a realização da própria Verdade.

O espírito pensante da história do mundo, enquanto ao mesmo tempo despe aquelas limitações dos espíritos-dos-povos particulares, e sua própria mundanidade, apreende sua universalidade concreta e se eleva ao *saber do espírito absoluto*, como [saber] da Verdade eternamente efetiva, em que a razão que-sabe é livre para si mesma, e a necessidade, a natureza e a história são só para servir à revelação desse Espírito, e vasos de sua glória.²⁹

Todo o desenvolvimento histórico da humanidade é, portanto, a revelação do Verdadeiro, do Sujeito Absoluto que, por ser a racionalidade em-si e para-si, é o Verdadeiro governante do mundo. É por isso que “o único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da História; é a simples ideia de que a Razão governa o mundo, e que, portanto, a História Universal é também um processo racional”.³⁰

Conclusão

O que devemos ter em mente ao apreendermos o Verdadeiro na filosofia hegeliana é o seu caráter de Sujeito, e Sujeito Absoluto, Razão total que sabe a si mesma e que governa a história da humanidade, Sua História. A meta do Verdadeiro é a Sua

²⁸ Hegel, 1995, *Enciclopédia I*, §147Z, p. 275.

²⁹ Hegel, 1995, *Enciclopédia III*, §552, pp. 326-327.

³⁰ Hegel, 2008, p. 17.

revelação, o Conceito Absoluto. Podemos apreendê-lo conforme o Entendimento, e despedaçá-lo ao ponto de não conseguirmos mais a Sua união. Podemos apreendê-lo pelo Dialético, e assim compreender que suas determinações são vivas em si mesmas e relacionadas com a totalidade. Mas por fim, podemos apreendê-lo em acordo com o Especulativo e compreender todos estes pensamentos como momentos do Um e o Mesmo, vivo e, portanto, concreto, que se mostra em seu sistema àqueles que tomam a atitude do filosofar.

O reino-dos-espíritos, que desse modo se forma no ser-aí, constitui uma sucessão na qual um espírito sucedeu a um outro, e cada um assumiu de seu antecessor o reino do mundo. Sua meta é a revelação da profundidade, e essa é o *conceito absoluto*. Essa revelação é, por isso, o suprassumir da profundidade do conceito, ou seja, sua *extensão*, a negatividade desse Eu que-em-si-adentra: negatividade que é sua extrusão ou [sua] substância. Essa revelação é seu *tempo*, em que essa extrusão se extrusa nela mesma, e desse modo está, tanto em sua extensão quanto em sua profundidade, no Si. A *meta* – o Saber Absoluto, ou o Espírito que se sabe como Espírito – tem por seu caminho a rememoração dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-aí livre que se manifesta na forma da contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a *ciência do saber que-se-manifesta*. Os dois lados conjuntamente – a história conceituada – formam a rememoração e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria a solidão em vida; somente ‘do cálice desse reino dos espíritos espuma até ele sua finitude’ [Schiller]”.³¹

³¹ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, p. 531.

Referências

- HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichteschen Schellingschen Systems der Philosophie (1801)*. Jenaer Schriften. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. G W F Hegel; texto completo, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Volume I. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. G W F Hegel; texto completo, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Volume III. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Fenomenologia do Espírito* / George Wilhelm Friedrich Hegel; tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- _____. *Filosofia da História* / tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- _____. *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- MORAES, Alfredo O. *Transmutação da Representação em Conceito ou a Apreensão Conceitual da Revelação Cristã de Deus*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 2º, n. 03, dez. 2005.
- TASSINARI, Ricardo P. *Deus na Filosofia Hegeliana*. In: Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens. Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015.

A gênese do conceito de direito na Filosofia do Espírito Subjetivo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*

*Patrícia Riffel de Almeida*¹

Na Introdução à *Filosofia do Direito* (1821), Hegel afirma que o seu ponto de partida – a saber, a vontade livre (HEGEL, 2005, § 4, p. 47) – é um resultado cuja dedução remonta aos §§ 363-399 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), correspondentes à seção ‘Psicologia’ da “Filosofia do Espírito Subjetivo”. Neste lugar poderia ser encontrada a dedução do conceito de direito ou a dedução “*de que a vontade é livre e o quê é a vontade e a liberdade*” (id., § 4, p. 49), enquanto à *Filosofia do Direito* fica reservada a tarefa de desenvolver a ideia do Direito enquanto “o conceito do Direito e a sua efetivação [*Verwirklichung*]” (id., § 1, p. 39).

O fato, porém, de que nos parágrafos em questão não haja uma dedução explícita do conceito de direito, mas que antes ele seja mencionado pela primeira vez apenas no § 486, já na “Filosofia do Espírito Objetivo”,² gerou controvérsias acerca do que Hegel compreende propriamente como a dedução em questão, com

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE; patriciariffel@gmail.com

² “Essa realidade em geral, como *ser-aí* da vontade livre, é o *direito* que não há de ser tomado somente como o direito jurídico limitado, mas como abrangendo o *ser-aí* de *todas* as determinações da liberdade” (HEGEL, 2011, § 486, p. 280).

conseqüências relevantes para a interpretação da *Filosofia do Direito* como um todo. Por um lado, na leitura, por ex., de Robert Williams, esta dedução corresponde especificamente à autorrealização do espírito como consciência-de-si universal e razão no reconhecimento mútuo, visto assim como o “fundamento do conceito de direito e do espírito objetivo” (WILLIAMS, R. in: HEGEL, 2007, p. 25).³⁴ A autoconsciência seria intersubjetiva já em seu conceito, isto é, intersubjetivamente mediada e constituída, constituindo a estrutura universal inerente às subjetividades e instituições da eticidade.

Em sentido contrário, outros consideram que Hegel, nesta fase de seu pensamento, já não concede um lugar de destaque às relações de reconhecimento no processo de efetivação da liberdade da vontade, o qual não poderia, assim, ser visto como o fundamento do conceito de direito e do espírito objetivo.⁵ É o caso da leitura, por ex., de Adriaan Peperzak, para o qual a ‘Fenomenologia’ é um momento completamente superado nos estágios subseqüentes, onde o espírito não é mais determinado por qualquer outra consciência ou autoconsciência:⁶ “Se o

³ “O direito é fundado na transição do espírito subjetivo para o objetivo, e esta transição é efetivada e mediada pelo reconhecimento mútuo. O reconhecimento provê não somente a autorrealização e libertação do espírito da natureza, mas esta autorrealização do espírito no reconhecimento mútuo também constitui o fundamento tanto do conceito de direito quanto do espírito objetivo. Hegel liga a dedução do direito com a libertação e autorrealização do espírito como consciência universal e razão” (WILLIAMS, R. in: HEGEL, 2007, p. 25).

⁴ Posição anteriormente defendida por Williams em WILLIAMS, R., *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, Albany: State University of New York Press, 1992, e em *Hegel's Ethics of Recognition*, London/Los Angeles: University of California Press, 1997. Na mesma linha caminham as leituras de DRÜE, H., ‘Hegels Philosophie des Geistes’, in: SCHNÄDELBACH, H. (ed.), *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: Ein Kommentar*, Frankfurt: Suhrkamp, 2000; PIPPIN, R., *Hegel's practical philosophy – rational agency as ethical life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, *inter alia*.

⁵ PEPERZAK, A., *Modern freedom: Hegel's legal, moral, and political philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001; THEUNISSEN, M., “The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right”, in: CORNELL, D. et al. (Eds.), *Hegel and Legal Theory*, New York, 1991 [1982]; HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990 [1985]; *inter alia*.

⁶ “Em sua *Enciclopédia*, o próprio Hegel faz uma distinção enfática entre a fenomenologia, na qual a luta por reconhecimento representa um momento na transição da (auto)consciência à razão e ao

reconhecimento, analisado nas várias versões da fenomenologia de Hegel é de fato tão fundamental para a filosofia do direito de Hegel, por que então ele não diz uma palavra a respeito disso na introdução (§§ 1-32) às *Grundlinien?*”, pergunta.

No que segue investiga-se a concepção hegeliana da gênese do conceito de direito por meio de uma leitura conjunta do desenvolvimento da vontade livre na *Enciclopédia* e de sua apresentação correlata na Introdução à *Filosofia do Direito*, e da análise de algumas das diferentes interpretações acerca desta gênese.⁷

1. O desenvolvimento do espírito subjetivo e o conceito de vontade livre

A “Filosofia do Espírito Subjetivo” na *Enciclopédia* de 1830, distribuída nos capítulos ‘Antropologia’, ‘Fenomenologia’ e ‘Psicologia’, designa o estágio em que aquilo que o espírito é em seu conceito vem a ser para ele (HEGEL, 2011, § 385, p. 29). Trata-se do momento de rompimento da unidade Ideia-Natureza, separação propiciada pela sensação (*Empfindung*) ou o “achar-se-a-si-mesmo-em-si”, ponto máximo que o desenvolvimento da Ideia atinge naquela esfera (HEGEL, 1997, § 337 A, p. 356), e graças ao qual o espírito surge, na medida em que se capta como indivíduo finito e distinto da espécie. A sua determinação fundamental ao surgir é a alma (*Seele*), que desperta para as determinações de conteúdo de sua natureza mediante a sensação. A partir desta “subjetividade do sentir”, ao longo da ‘Antropologia’, ela desenvolve-se até a consciência ou a liberdade abstrata do Eu, através de que o ser-para-

espírito propriamente, e a psicologia, na qual o espírito não é mais determinado por qualquer outra consciência ou autoconsciência, mas em vez disso pelas suas próprias (auto)determinações” (PEPERZAK, 2001, p. 140).

⁷ Opta-se, assim, neste lugar, por não abordar textos não obstante fundamentais para a temática como os escritos de Jena e a *Fenomenologia do espírito*, haja vista a exiguidade do espaço, a complexidade da economia interna de cada um destes desenvolvimentos e de sua relação entre si.

si da alma torna-se autônomo e livre (HEGEL, 2011, § 403, p. 113). A necessidade desta progressão, segundo Hegel, reside no fato de que a realidade inicial do espírito contradiz o seu conceito, uma vez que “o que parece estar presente, de modo imediato, no espírito não é algo verdadeiramente imediato, mas é em si algo posto, mediatizado” (id., § 385 A, p. 30).

Como consciência, o espírito suprassume os limites da sensação e chega ao “sentimento do seu Si; de sua *totalidade*” (id., § 446, p. 225). O Eu é então a relação subjetiva do espírito a si mesmo, a certeza de si mesmo, e como tal “*liberdade totalmente abstrata, a completamente indeterminada idealidade* ou negatividade de toda a limitação” (id., § 413 A, p. 183). Esta certeza de si mesmo deve ser elevada à razão ou à verdade, posto que o espírito, por um lado, tem a certeza de estar junto de si mesmo, mas, por outro, tem igualmente a certeza “de referir-se a algo que lhe é essencialmente *Outro*” (id., § 416 A, p. 186-7). O desenvolvimento do espírito fenomenológico e dos graus desta elevação é marcado pelos momentos da consciência em geral (consciência sensível, perceber, entendimento), da consciência-de-si (desejo, consciência-de-si que reconhece, consciência-de-si universal) e da razão, a identidade simples da subjetividade e universalidade, e assim o espírito, “a verdade que se sabe” (id., § 439, p. 209).

A tese hegeliana é a de que a liberdade consiste “na identidade de mim como o outro”, e, conseqüentemente, “eu só sou verdadeiramente livre quando o *outro* também é livre, e é reconhecido por mim como livre” (id., § 431 A, p. 202). No entanto, esta identidade não é atingida através da luta, da qual resulta antes uma relação assimétrica de reconhecimento: a relação senhor-escravo. É apenas quando, por um lado, a consciência-de-si escrava livra-se da singularidade do senhor e da sua própria, captando “o racional em si e para si”, e, por outro, a consciência-de-si do senhor é levada a reconhecer como verdadeira a supressão da vontade singular, que se torna possível a consciência-de-si universal, o “saber afirmativo de si mesmo no outro Si” (id., § 436, p. 206-7). Com isso,

o objeto deixa de ser algo “vindo de fora para o espírito, e incompreensível para ele” (id., § 440 A, p. 211).

Hegel está a criticar as filosofias que permanecem limitadas a este ponto de vista. No ‘Conceito preliminar’ da “Ciência da Lógica” da *Enciclopédia* (seção que substitui nesta obra a *Fenomenologia do espírito* no que diz respeito à tarefa de ser uma introdução fenomenológica ao caminho da consciência rumo ao puro saber (SIEP, 2014, p. 73), afirma-se, em relação à filosofia de Kant que ela “considera o Eu como relação a algo que está além”. permanecendo como conhecimento exclusivamente de fenômenos (HEGEL, 1995, § 58, p. 132).⁸ Esta crítica precisa ser compreendida em relação com a tradição do idealismo transcendental e com sua tese principal, a identidade de sujeito e objeto. Hegel critica o esmorecimento deste fato na filosofia de Kant e em outros autores de sua época, representado no emprego “positivo”, dogmático, da noção de coisa-em-si, cujo acesso nos é vedado. Se, por um lado, o idealismo transcendental de Kant envolve a descoberta da autonomia do conceito, enquanto produto da atividade sintética da consciência, por outro, o conceito é chamado aos seus limites ao ser subjugado à sensação e à intuição e considerado de maneira subjetiva.

De fato, o sentimento comum a muitos filósofos posteriores a Kant foi o de que a sua filosofia era carente de unidade, que a visão do todo era perdida no trabalho da análise. Ao mesmo tempo em que nela o princípio da autoconsciência é posto como ponto máximo do edifício da filosofia transcendental, ele não é objeto de investigação em si mesmo. As faculdades do sujeito são consideradas como dadas, sem serem relacionadas em uma unidade no Eu, e por conseqüência, a “raiz” da árvore do

⁸ “Ela [a filosofia kantiana] considera [o] Eu como relação a algo que está além, que se chama, na sua determinação abstrata, a coisa em si, e só segundo essa finitude apreende tanto a inteligência como a vontade. Se no conceito da faculdade de julgar *reflexiva* tal filosofia chega na verdade à ideia do espírito, à “subjetobjetividade” [subjekt-objektivität], a um *entendimento intuitivo* etc., como também à ideia da natureza, essa ideia mesma é de novo rebaixada a um fenômeno, isto é, a uma máxima subjetiva” (id., § 415, p. 185).

conhecimento em Kant permanece um ponto obscuro, a ponto de não ficar claro se há de fato uma árvore, ou apenas galhos justapostos (HENRICH, 2008, p. 37). É neste sentido que, em carta a Hegel, Schelling escreve: “Kant deu os resultados, as premissas seguem faltando”. Faz-se necessário, afirma ele, assentar “os primeiros princípios de toda filosofia, nos quais se unem a razão teórica e a prática” (SCHELLING, F., *in*: HEGEL, 1978, p. 61). Tendo isto em vista, é primeiro Fichte que inicia a reformulação da filosofia transcendental a partir da tematização da autoconsciência enquanto componente sistemático que perpassa todas as representações. A *Doutrina-da-Ciência* (1794) se apresenta como uma investigação transcendental com vistas a tornar evidente a unidade do sistema da razão. Buscando “fundar a filosofia transcendental em sua *unidade* fundamental, a *partir* da qual se diferenciam o mundo sensível e o mundo supra-sensível”, o projeto assume um sentido radical, no sentido de ir às raízes da fundação “pré-lógica” do pensamento, ao terreno inexplorado da *reflexão* anterior ao pensamento, a fim de observar a gênese dos princípios que regem o saber, tais como os princípios de identidade, de contradição, etc.⁹

Entretanto, Hegel afirma, a filosofia de Fichte “tem o mesmo ponto de vista [que a de Kant], e o não-Eu é determinado como *objeto* do Eu, só na consciência; ele permanece como choque infinito, isto é, como *coisa-em-si*”. Fichte emprega o princípio supremo do sujeito-objeto de forma demasiadamente formal, de modo que ele permanece “como um sujeito-objeto subjetivo” (HEGEL, 2003, p. 31). Assim, as filosofias de ambos não chegam “ao *conceito* nem ao *espírito* tal como é *em-si* e *para-si*, mas só como é em relação a um Outro” (HEGEL, 2011, § 415, p. 186). Por outro lado, o espinosismo perderia de vista que o espírito, “como

⁹ TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo: Ática, 1975, p. 35.

livre subjetividade contra a determinidade, sai da substância” (ibid.).

Segundo Hegel, a reflexão não obsta, mas propicia, pela interiorização ou produção do conteúdo pelo pensamento, que “a verdadeira natureza do objeto” chegue à consciência (HEGEL, 1995, § 22, p. 75). Os pensamentos são objetivos em virtude de serem o próprio “interior” ou “substância” do mundo (§ 24, p. 78), fato cujo esquecimento é visto pelo filósofo como uma doença do seu tempo.¹⁰

Entretanto, a razão, ao final da ‘Fenomenologia’, apenas se torna objetiva para si mesma na ‘Psicologia’, quando emerge “o espírito como tal, o espírito tal como no objeto se refere somente a si mesmo” (id., § 387 A, p. 40). A ‘Psicologia’ começa novamente com um ponto de vista imediato.¹¹ Inteligência e vontade, ou “espírito prático” e “espírito teórico”, são de início um saber apenas formal, e é por meio da superação desta falha do seu formalismo primordial que o espírito subjetivo passa a ser espírito objetivo.¹² Por um lado, o espírito teórico parte de sua imediatez e

¹⁰ “Isso parece à primeira vista totalmente descolado, e estar contrariando o fim de que se trata no conhecimento. No entanto, pode-se dizer que foi esta a convicção de todos os tempos, de que só por meio da reelaboração do imediato efetuada pela reflexão o substancial é alcançado. Ao contrário, foi especialmente nos tempos modernos que foi suscitada a dúvida – e sustentada a diferença – entre o que seriam os produtos de nosso pensar e o que seriam as coisas nelas mesmas. Foi dito que o Em-si das coisas era totalmente diverso do que fazíamos [idéia] delas. [...] Mas a crença natural do homem é que essa oposição não é nem uma oposição verdadeira. [...] A doença do nosso tempo – a qual chegou ao desespero – é [pensar] que nosso conhecimento é apenas um conhecimento subjetivo, e que esse subjetivo é a última palavra” (§ 22, p. 75-6).

¹¹ Na *Propedêutica*, a Psicologia é tratada na seção sobre a ‘Fenomenologia’, atuando como uma mediação entre a ‘Antropologia’ e a ‘Fenomenologia’. Miller considera um estranho acréscimo a sua inserção como última parte da Filosofia do Espírito Subjetivo na *Enciclopédia* de 1830, uma vez que ela repetiria e se sobreporia ao conteúdo da seção ‘Fenomenologia’ (MILLER, A., in: HEGEL, 1986, p. xviii).

¹² “Quando o espírito superou sua falha, acima exposta; quando, portanto, seu conteúdo não está mais em discrepância com sua forma; [quando] a certeza da razão, a unidade do subjetivo e do objetivo, não é mais formal, mas antes preenchida; quando, pois, a ideia forma o único conteúdo do espírito – então o espírito subjetivo atinge sua meta e passa a [ser] o espírito objetivo. Este sabe sua liberdade, conhece que sua subjetividade constitui, em sua verdade, a própria objetividade absoluta, e não se apreende simplesmente em si mesmo como ideia, mas se produz como um mundo, exteriormente presente, da liberdade” (HEGEL, 2011, § 444 A, p. 219).

deve pôr¹³ como próprio seu aquilo que é encontrado (id., § 445, p. 219-20). Por outro, como vontade, procede antes da maneira oposta: partindo do que lhe é mais interior, do sentimento prático, como tal subjetivo e superficial, ela deve pôr a conformidade de sua determinação interior e do ser-aí (id., § 473, p. 269). Ao passo que no sentimento prático “é contingente se a impressão imediata está ou não de acordo com a determinidade interior da vontade”, esta contingência contradiz a vontade que se sabe como autodeterminante, motivo pelo qual é necessário que a objetividade seja posta pela vontade como um momento de sua autodeterminação. A vontade, neste estágio, cai na contradição segundo a qual ela deve se efetivar em uma particularidade, ao mesmo tempo em que ela é por definição “o processo da dispersão e do suprassumir de uma inclinação ou prazer por outro”. Quando finalmente a vontade é tanto subjetiva, quanto concreta, “unidade do espírito teórico e do espírito prático” (§ 481, p. 274), ela é a liberdade mesma ou o espírito livre que tem a sua essência, a liberdade, por determinação e por fim ou o espírito “que se sabe como livre, e se quer como esse seu objeto” (ibid.).

Na retomada deste desenvolvimento na Introdução à *Filosofia do Direito*, encontramos tanto a análise das configurações da vontade livre enquanto espírito subjetivo quanto a análise do “conceito abstrato de vontade”, pensado “isomorficamente” a partir da estrutura lógica do conceito especulativo de conceito

¹³ É possível interpretar o termo *setzen* em um sentido causal metafísico de criação/produção, ou segundo uma leitura cognitivo-epistemológica na qual o pôr significa apropriação cognitiva. Para Williams, na ‘Psicologia’ Hegel foca o espírito teórico, e por isso utiliza o termo em um sentido cognitivo ao invés de em um sentido metafísico forte. Se o movimento do encontrado ao posto fosse apenas a subsunção do objetivo sob categorias subjetivas arbitrariamente impostas, argumenta, não faria sentido conceber a atenção da forma como Hegel faz na ‘Psicologia’, e se o processo de cognição simplesmente eliminasse o encontrado “seria uma estrada para lugar algum”, pois voltaríamos ao dualismo entre ser e pensamento, razão e sensibilidade, porquanto assumiríamos que o pensamento é meramente subjetivo (WILLIAMS, R. in: HEGEL, 2007, p. 30). Para uma discussão do contexto lógico do movimento de pôr e pressupor e o seu papel na determinação da relação entre as esferas da natureza e do espírito cf. SANGUINETTI, F. “Positing and presupposing. A reading of the relation between nature and spirit in Hegel’s system”. *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 137, Ago/2017, p. 311-312.

como articulado pela “implicação recíproca”¹⁴ dos seus momentos internos, universalidade, particularidade e singularidade. O primeiro designa o elemento da indeterminidade, ou a capacidade do espírito de dissolver toda restrição e conteúdo imediato (HEGEL, 2005, § 5, p. 50), dissolver todos os laços, retirar-se de quaisquer determinações.¹⁵ Aquilo que a vontade acredita querer não pode passar então de uma representação abstrata, sendo designada como liberdade negativa ou do entendimento. Não se trata, pondera Hegel, de rejeitar por completo esta liberdade, senão de superar a sua absolutização unilateral, e o perigo, dela decorrente, de se desejar algo puramente abstrato, o que abre margem para o fanatismo, tal como deu mostra, *e.g.*, o período do Terror na Revolução Francesa.

O segundo momento surge como o seu oposto, designando o elemento da particularização e restrição (*id.*, § 6, p. 51). Nesta transição para a particularidade, o momento universal oposto não desaparece;¹⁶ antes, o segundo momento já estava contido no primeiro, pois aquele “é somente um *pôr* aquilo que o primeiro já é *em si*” (*ibid.*). O terceiro momento da vontade consiste na unidade dos dois primeiros, ou seja,

a particularidade refletida dentro de si e reconduzida, por meio desta reflexão, à universalidade, - *singularidade*; ela é a *autodeterminação* do eu, a um só tempo *pôr*-se como o negativo de si mesmo, a saber, como determinado, restringido, e permanecer junto a si, isto é, em sua *identidade consigo* e em sua

¹⁴ MÜLLER, M. *in*: HEGEL, 2005, p. 85, nota 21.

¹⁵ Conforme a explanação das *Preleções* de 1824/25: “O espírito não imediato tem o poder desta interrupção, pode se retirar de uma determinação, pode sair dela, interrompê-la. O homem tem a autoconsciência para ser capaz de acolher todo o conteúdo, assim como pode largar tudo, todos os laços de amizade, amor, sejam quais forem, ele pode largá-los. [...] Esta é a determinação fundamental do homem. Ele é o puro pensamento de si mesmo, somente pensando o homem é este poder de dar-se universalidade, i.e., de extinguir toda particularidade, toda determinidade. A vontade não é sem o pensar e assim à liberdade da vontade pertence o momento da completa indeterminação.” (HEGEL, 1973, p. 111-2).

¹⁶ “Com tal abstração, o oposto também está presente, pois, na realidade, há sempre todos os momentos que são essenciais” (HEGEL, 1973, p. 115).

universalidade, e, assim, na determinação, encadear-se somente consigo mesmo (HEGEL, 2005, § 7, p. 52-3).

Como tal a singularidade corresponde à estrutura lógica da autodeterminação, concebida na *Ciência da Lógica* a partir da negação a si ou negação autorreferente: a primeira negação nega a indeterminidade imediata, passando ao momento da particularidade, e a segunda nega “a particularidade no sentido meramente negativo enquanto restrição, para reafirmar-se, nela, como universal idêntico a si (segunda negação, momento da singularidade como universalidade concreta)” (MÜLLER, M., *sup.cit.*, p. 90). Negando, portanto, tanto uma concepção da vontade como pura possibilidade de decisão, quanto uma concepção da vontade que vê a determinação como finitude, Hegel apresenta como exemplos do “conceito concreto de liberdade”, as relações de amor e amizade: “Já temos esta liberdade na forma do sentimento, por ex., na amizade e no amor. Neles não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um [dos relatos] se restringe, de bom grado, em relação a um outro e sabe-se como si nessa restrição” (§ 7 A, p. 54).

A vontade imediata ou natural, ou a vontade finita, traz em si uma “multidão e uma multiplicidade de impulsos”, e mediante a decisão se coloca como vontade de um indivíduo determinado, embora este ainda seja um decidir abstrato. Na medida em que decide, a vontade resolve-se (*entschliessen*), termo que denota o sentido de “abrir-se da vontade” à indeterminidade de determinações possíveis, pensada como “germe originário”.

A liberdade de arbítrio, por sua vez, é “a vontade enquanto contradição” porque o conteúdo da vontade é determinado de maneira contingente, de modo que a escolha reside “na indeterminidade do eu e na determinidade de um conteúdo” (§ 15 A, p. 59). Uma vez que os impulsos e inclinações, que formam este conteúdo, são continuamente ultrapassados, demandando o sacrifício uns dos outros, eles engendram uma dialética (entendida

apenas no sentido “predominantemente negativo” de oscilação indefinida¹⁷) marcada por uma “restrição destruidora” e que determina o abandono da universalidade da vontade enquanto “sistema de todos os impulsos” (§ 17 A, p. 61). Esta ultrapassagem “ao infinito” (§ 16) constitui a má-infinitude ou o progresso ao infinito, conceituada na dialética do finito e do infinito na *Lógica do Ser*.¹⁸ Na medida em que contém tanto a abstração de todo o conteúdo quanto a dependência do conteúdo dado, a liberdade de arbítrio configura uma “mistura de liberdade e escravidão” (HEGEL, 1973, p. 131). Por isso, o arbítrio, conquanto “representação mais usual” que se costuma ter da liberdade, é insuficiente como expressão da mesma.¹⁹ A liberdade de arbítrio é a “aleatoriedade” na esfera da vontade, posto que não há nela nenhuma determinação racional. Embora, ao escolher um conteúdo, pareça haver uma boa razão para fazê-lo, o conteúdo sobre o qual a vontade decide não é ainda “o trabalho de sua liberdade” (HEGEL, 1973, p. 130), tratam-se apenas de “razões para mim” (id., p. 132). Entra em jogo aqui a ideia de “purificação dos impulsos”, que para Hegel possui de verdadeira a exigência de que os impulsos tornem-se “o sistema racional das determinações da vontade” (HEGEL, 2005, § 19, p. 61).

O padrão de medida que falta à universalidade formal é atingido na medida em que a vontade em si e para si passa a ter a

¹⁷ MÜLLER, M., *in*: HEGEL, 2005, nota 46, p. 100.

¹⁸ “Assim, é preciso denominar o infinito posto contra o finito na relação qualitativa de *outros* um para o outro de *mau infinito*, de infinito do *entendimento*, para o qual isso vale como a verdade suprema, absoluta; [é preciso] conscientizá-lo de que na medida em que ele visa ter alcançado sua satisfação na reconciliação da verdade, ele se encontra na contradição não reconciliada, não dissolvida, absoluta, de que as contradições precisariam se efetuar, contradições nas quais ele desmorona para todos os lados, logo que ele se entrega à aplicação e explicação dessas suas categorias” (HEGEL, 2016, p. 145).

¹⁹ “Quando se ouve dizer que a liberdade em geral consiste em que *se pode fazer o que se quiser*, tal representação só pode ser tomada por uma falta completa de cultivo do pensamento, na qual não se encontra pressentimento algum do que seja a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade etc. A reflexão, a universalidade e a unidade *formais* da autoconsciência, é a certeza *abstrata* que a vontade tem da sua liberdade, mas ela não é, ainda, a *verdade* da liberdade, porque ela ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim [...]” (§ 15, p. 59).

si própria por objeto, suspendendo a imediatez e a particularidade, suspender e erguer ao universal que “é o que se chama atividade do *pensar*” (§ 21, p. 63). A vontade em si e para si é assim o “*efetivamente infinito* (infinitem actu), porque o ser-aí do conceito ou a sua exterioridade objetiva é o próprio interior” (§ 22, p. 64), de modo que aquele padrão de medida é assim a própria efetivação e universalização da liberdade. Como na *Enciclopédia*, esta vontade que se ergue à universalidade concreta é definida como o espírito livre que possui “uma destinação absoluta” enquanto “vontade livre que quer a vontade livre”.²⁰ Hegel a descreve como novamente um ponto de vista imediato ou o “conceito abstrato da idéia de vontade” (§ 27, p. 67). Inicia-se, a partir disso, um novo círculo de realização da ideia de liberdade, “opondo a si a sua objetivação que se configura como um “mundo efetivo”, que “*adquire a forma da necessidade*” e cuja coesão interna aparece para as liberdades singulares “enquanto potência (E § 484), uma “segunda natureza”, cuja objetividade é “infinitamente mais sólida que o ser da natureza” (§ 146)” (MÜLLER, M. *in* HEGEL, 2005, nota 58, p. 106).

A vontade encontra a si mesma no mundo, há uma equivalência entre ação racional e ação ética.²¹ Nas *Preleções* de 1824/25 lemos que se, por um lado, tanto a ordem natural quanto o “*rechtlich sittliche Welt*” representam assim “uma potência natural” (*Naturmacht*) que existe por si mesma de forma independente, por outro, o sujeito deve também chegar a essa liberdade por meio da formação, de modo a fazer emergir a unidade, que é a Ideia: “A vontade livre como um subjetivo deve ter chegado a essa formação (*Ausbildung*) em si mesma” (HEGEL, 1973, p. 148).

²⁰ MÜLLER, M., *in*: HEGEL, 2005, nota 58, p. 106.

²¹ “Se eu quero o que é racional, não ajo enquanto indivíduo particular, mas, sim, segundo os conceitos da eticidade em geral: numa ação ética faço valer não a mim mesmo, mas a Coisa. Ao fazer algo errado, porém, é que o homem mais salienta a sua particularidade” (§ 15 A, p. 60).

2. Interpretações da dedução do conceito de direito

Como compreender a dedução do conceito de direito na *Enciclopédia* no contexto deste desenvolvimento do espírito subjetivo? Peperzak elenca algumas passagens da “Introdução” e do “Direito Abstrato” da *Filosofia do Direito* que sustentariam a sua tese, acima exposta, na medida em que neles Hegel afirmaria “explicitamente” que “o combate fenomenológico pertence a um estágio pré-espiritual do sistema”, e que a *Filosofia do Direito* não fala sobre qualquer “relação entre duas (auto-)consciências” (PEPERZAK, 2001, p. 140). Assim, no § 8 da *Introdução*, lê-se que “no espírito [...] a relação da consciência constitui somente o *lado do fenômeno* da vontade, o qual, aqui, não entra mais por si em consideração” (p. 54). Mais adiante, no § 35, lemos que o espírito em si e para si distingue-se do “espírito que aparece” na medida em que ele não é mais autoconsciência “segundo a vontade natural e a sua oposição ainda exterior”, mas tem a si por objeto e fim, e no § 57, que o ponto de vista da vontade livre está para além do “aparecimento precedente e não-verdadeiro” desenvolvido na *Fenomenologia*²².

Por outro lado, Williams aponta para passagens que confirmariam a sua tese do reconhecimento como fundamento do direito e do espírito objetivo. Assim, na Anotação ao § 436 (consciência-de-si universal) na ‘Fenomenologia’ da *Enciclopédia*, Hegel acrescenta:

²² “O ponto de vista da vontade livre, com o qual principia o direito e a ciência do direito, já está para além do ponto de vista não-verdadeiro, segundo o qual o homem como ser natural e como conceito somente sendo em si é, por isso, suscetível de escravidão. Este aparecimento precedente e não-verdadeiro concerne só o espírito que ainda está no ponto de vista da sua consciência; a dialética do conceito e da consciência primeiro somente imediata da liberdade provoca aí a *luta pelo reconhecimento* e a relação do *senhorio* e da *servidão* (vide *Fenomenologia do Espírito*, pp. 115 e ss. e *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [1817], §§ 325 e ss.). Mas que o espírito objetivo, o conteúdo do direito, não seja ele próprio de novo apreendido somente no seu conceito subjetivo e, portanto, que o fato, o de que o homem em si e por si não esteja destinado à escravidão, não seja de novo apreendido como um mero *dever-ser*, isso tem lugar unicamente no conhecimento de que a Ideia da liberdade só é verdadeiramente como *Estado*” (p. 74-5).

Esse aparecer contrastante [Widererscheinen] universal da consciência-de-si – o conceito, que em sua objetividade se sabe como subjetividade idêntica a si e, por isso, universal – é a forma da consciência da *substância* de toda espiritualidade essencial da família, da pátria, do Estado, assim como de todas as virtudes, do amor, da amizade, da bravura, da honra, da glória (HEGEL, 1995, §436, p. 207).

Este reaparecimento ou aparecimento contrastante da autoconsciência no reconhecimento de outro indicaria “a origem existencial-fenomenológica e a gênese tanto do conceito de ética, incluindo as virtudes, quanto do conceito de direito em sentido amplo” (WILLIAMS, 1997, p. 82). O que Hegel desejaria mostrar com a ‘Fenomenologia’ é que a relação do eu a si mesmo é mediada pela sua relação a outros, de modo que ele só se torna objetivo ao “estar e permanecer autorrelacionado em relação com outro em um processo de reconhecimento mútuo” (WILLIAMS, R. *in*: HEGEL, 2007, p. 26), ou seja, que é impossível ao indivíduo dar a si próprio “a objetificação relevante da consciência no autoconhecimento”, pois a própria razão é socialmente constituída. A ‘Psicologia’, por sua vez, seria justamente a especificação do caminho para suspender a subjetividade aparente do espírito teórico e do espírito prático. O reconhecimento seria não apenas conectado com a dedução do direito, ele também medeia a autorrealização e autoatualização da liberdade.²³²⁴

A leitura de Peperzak, para Williams, reduziria a teoria hegeliana do reconhecimento a uma teoria “monosubjetiva”, inserindo-o na tradição da filosofia do sujeito cartesiana-kantiana

²³ “O reconhecimento recíproco [...] é a *Urform*, o fenômeno fundamental, da razão realizando a si mesma na experiência humana. Esta consciência universal é a forma fundamental, a estrutura tanto da consciência social (*Gesellschaftsbewusstsein* ou consciência ‘Nós’) quanto da consciência individual que conhece a si mesma como sendo universalmente válida e racional [...]. Conseqüentemente, a autoconsciência universal não é apenas a forma humana fenomênica do princípio ontológico (Ideia) [...], mas também o fundamento e a substância da vida ética” (FETSCHER, I., *Hegels Lehre vom Menschen*, apud WILLIAMS, R., *in*: HEGEL, 2007, p. 23).

(id., nota 60, p. 20). De modo semelhante, para Robert Pippin, o § 436 da *Enciclopédia* supracitado deixaria claro que

o ponto de vista do espírito objetivo, ou o ponto de vista da *Filosofia do direito*, pressupõe que alguma mutualidade de reconhecimento tenha sido conquistada, e que esta conquista estabelece “objetivamente” um nível de liberdade necessário para a verdade sociabilidade. (Isto é, ele torna claro que ele está muito longe de ter abandonado uma teoria da liberdade intersubjetiva por uma monológica) (PIPPIN, 2008, p. 199).

Isto se deixaria entrever também no Adendo àquele parágrafo, onde se afirma que os sujeitos em relação recíproca elevaram-se “à consciência de sua *universalidade real*, de sua *liberdade* que compete a *todos* e, por isso, à intuição de sua *identidade determinada de um com o outro*” (§436 A). A posição de uma consciência privada indiferente a este reconhecimento, a partir disso, tornar-se-ia pragmaticamente ou mesmo “existencialmente” insustentável. Para isso também apontaria Hegel no § 15 A da Introdução à *Filosofia do Direito*, ao afirmar que o agir racional é aquele orientado “segundo os conceitos da eticidade em geral”. Com isso, estaria em jogo uma profunda modificação na compreensão moderna da racionalidade e da liberdade, posto que passam a ser tratadas em termos históricos, buscando superar a unilateralidade de uma concepção moderna voluntarista de liberdade. A imagem de um indivíduo racional da modernidade seria uma imagem arbitrariamente “cortada” de um quadro de relações intersubjetivas prévias, de modo que todas as relações aos outros vem a ser vistas como “resultado de volição e consenso”, perdendo de vista ligações “necessárias, inevitáveis, pré-volicionais” com os outros, que não podem ser adotadas e rejeitadas a nosso bel-prazer (PIPPIN, 2008, p. 213). Ao contrário, Hegel compreenderia a razão prática como um intercâmbio de tentativas de justificação entre os indivíduos, razões que

funcionariam como tais somente como o resultado de uma experiência histórica de autoeducação do espírito.²⁵

Embora a questão da relevância das relações de reconhecimento na *Filosofia do Direito* não possa ser avaliada sem um estudo da totalidade desta obra, acreditamos ser possível, ao menos, a partir do acima exposto, visualizar a existência de elementos que parecem pôr em questão a avaliação de Peperzak segundo a qual Hegel nãoalaria “uma palavra” a respeito disso na Introdução às *Grundlinien*.

Em sua concepção ampla do direito como abrangendo o ser-á da Ideia de liberdade, Hegel afasta-se de uma concepção estritamente negativa do direito, como condição de coexistência de vontades independentes, tal como presente, *e.g.*, na *Doutrina do Direito* de Kant e no *Fundamento do Direito Natural* de Fichte. Este aparente paradoxo, a saber, que uma restrição possa ser considerada como elemento da liberdade, aparece pela primeira vez na filosofia política moderna na obra de Jean-Jacques Rousseau, onde as coerções são pensadas não como restrições, mas como meios de realização da liberdade. Hegel, entretanto, pensa que a noção de direito natural presta-se a equívocos. O direito não pode fundar-se sobre a natureza, mas apenas no próprio espírito, como um mundo por ele produzido, e na medida em que a vontade geral age aí como princípio tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo. Com suas constantes referências ao fundamento social, institucional e concreto da liberdade, Hegel mostra o seu afastamento de uma concepção da liberdade e do direito centrada primordialmente no indivíduo em seu isolamento, assinalando,

²⁵ Assim, exemplifica Pippin, quando um indivíduo justifica sua ação dizendo algo como “Porque eu sou um pai/uma mãe”, “Porque eu sou um cidadão”, “Porque você é mulher”, etc., estas afirmações não dependem apenas do indivíduo isoladamente considerado, mas do significado atribuído a elas dentro de uma comunidade em um determinado período histórico (Cf. PIPPIN, 2008, p. 29). Antígona e Creonte não agem com base em um sentimento pessoal, em um oráculo ou em uma dedução, mas antes segundo o que qualquer irmã ou qualquer governante deveria fazer (Cf. idem, p. 265).

antes do que uma ruptura, uma continuidade em relação às suas preocupações anteriores com a problemática do reconhecimento.

Referências:

HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica*: 1. A doutrina do Ser. Trad. de Christian Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830): Volume I – A Ciência da Lógica. Trad. de José Machado e Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830): Volume II – A Filosofia da Natureza. Trad. de José Machado e Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830): Volume III – A Filosofia do Espírito. Trad. de Paulo Meneses e José Machado. 2ª ed. São Paulo, SP: Loyola, 2011.

_____. *Escritos de juventud*. Trad. de Zoltan Szankay e José María Ripalda. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1978.

_____. *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827/8*. Translation and introduction by Robert Williams. New York: Oxford University Press, 2007.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e Ciência do Estado em compêndio – Introdução*. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller. Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 10. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2005.

_____. *The Philosophical Propaedeutic*. Translated by A. V. Miller. Edited by Michael George and Andrew Vincent. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1986.

_____. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting. Vierter Band: Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25.* Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1973.

HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel: lectures on German Idealism.* Cambridge/London: Harvard University Press, 2008.

PEPERZAK, Adriaan. *Modern freedom: Hegel's legal, moral, and political philosophy.* (Studies in German idealism). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

PIPPIN, Robert. "Hegel, Freedom, The Will. *The Philosophy of Right* (§§ 1-33)". In: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Hrsg. von Ludwig Siep. Klassiker Auslegen, Bd. 9. Berlin: Akad. Verl., 1997, pp. 31-54.

_____. *Hegel's Practical Philosophy – Rational Agency as Ethical Life.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SIEP, Ludwig. *Hegel's Phenomenology of spirit.* Transl. Daniel Smyth. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition.* London, Los Angeles: University of California Press, 1997.

No princípio era o *Logos*, e o *Logos* estava com Deus, e o *Logos* era Deus: Estado e religiosidade em Hegel

*Paulo Roberto Cardoso*¹

*Hugo R. Henriques*²

*Rodrigo M. A. Miranda*³

No princípio era o Estado

Ora, o que é capaz de libertar o ser humano de toda e qualquer autoridade exterior, que destrói sua liberdade, é a consciência de sua unidade e participação na liberdade absoluta. Todo fim particular pode submeter e escravizar o ser humano; só através da ligação ao fim ilimitado, absoluto, pode o ser humano

¹ Professor de Ciências do Estado na Universidade Federal de Minas Gerais; é Doutor e Mestre em Direito pela UFMG, Especialista em Temas Filosóficos pela UFMG, membro da Sociedade Hegel Brasileira e do grupo de pesquisa dos Seminários Hegelianos (UFMG). Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG; cardosopauloroberto@yahoo.com.br

² Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta; é Mestre em Direito pela Universidade de São Paulo, Mestre em Biologia pela USP, Bacharel em Direito pela USP, Bacharel em Biologia pela UFMG. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG; hugorezende20@yahoo.com.br

³ Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da Profa. Dra. Karine Salgado; é Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG; agendamarzano@gmail.com

encontrar sua transcendência sobre tudo o que ele experimenta. O ser humano só se pode tornar livre pela superação de seus limites, o que ele só pode conseguir através da experiência do caráter ilimitado do absoluto, enquanto liberdade absoluta.

(Manfredo Araújo de Oliveira⁴)

Vivemos precisamente nesse ano de 2017 uma convergência das comemorações de grandes fatos históricos. Aos 200 anos da publicação da primeira edição da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em *Compêndio de Hegel*, somam-se os 500 anos da publicação das 95 teses de Lutero⁵, bem como os 100 anos da Revolução Russa⁶. Embora distantes no tempo, no espaço, e nas suas significações particulares, todos esses eventos convergem em ao menos um ponto essencial: todos eles permitem-nos avançar na compreensão da relação entre Estado e Religião.

⁴ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 280.

⁵ As '95 teses' ou '*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*' foram escritas e publicadas por Martinho Lutero no ano de 1517 e são, desde então, consideradas como o marco deste cisma na cristandade – a Reforma Protestante – que marcaria toda a modernidade dadas as proporções com que as ideias reformadas se difundiriam e suas repercussões na Razão daquele tempo até os dias atuais (Sobre as inegáveis repercussões desse evento, especialmente, cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o 'Espírito' do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004). Enquanto o marco da civilização ocidental seria marcado a partir de então pela tensão permanente entre os referenciais da Igreja Católica Apostólica Romana e os das igrejas reformadas, numa tensão permanente e construtiva, os marcos da civilização extremo-ocidental (Reino Unido e suas antigas colônias) passariam rapidamente a uma predominância exacerbada dos referenciais reformados, especialmente à partir da migração maciça de populações reformadas perseguidas numa Europa majoritariamente cristã, para as terras onde viria a se configurar os Estados Unidos da América, que nesse momento ainda se mostrava extremamente receptivo a estrangeiros, contribuindo, por esse processo, no cisma do pensamento ocidental (inclusive entre a filosofia continental e a filosofia anglo-saxã).

⁶ No conturbadíssimo ano de 1917 (às voltas com a Segunda Guerra Mundial, na qual, inclusive, estava envolvida), a Rússia passou por um processo revolucionário que culminaria na tomada do poder pelo partido bolchevique – sob a liderança de Vladimir Ilych Ulyanov (Lênin), um dos maiores estadistas do século XX, além de atento leitor de Hegel (Cf. LENIN. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011) – abrindo um novo momento de disputas na ideia de Estado. De particular interesse é o fato de que, na esteira da doutrina marxista dominante nos debates da época, a Rússia bolchevique faria instituir um Estado ateu, inclusive chegando, em alguns casos, à proibição formal de manifestações religiosas.

Se as teses de Lutero abalariam incisivamente a manutenção do poder milenar da Igreja de Roma, a reforma também influenciaria sobremaneira a constituição do pensamento de Hegel, inclusive tornando-se um dos temas centrais do filósofo que tinha consciência de sua fé Luterana (muito embora seus detratores não se abstivessem de questioná-la incessantemente). Por fim, a série de eventos que culminaram na Revolução Russa e na experiência de um socialismo real na História veria seu eclipse justamente na má compreensão de seus ideólogos acerca da centralidade da Religião na efetiva supressão do Espírito-de-um-povo no Estado⁷.

Entre esses eventos – ou seja, entre a efetivação de uma saudável e não subordinada relação entre Estado e Religião e a negação revolucionária dessa relação⁸ – o pensamento de Hegel seria o momento de tomada de consciência tanto da importância dessa relação para a efetivação do Espírito na História, quanto da compreensão da complexidade dessa mesma relação para a dialetização das relações nas tríades do povo-instituições-Estado e fé-igreja-Estado, negando tanto a tomada do Estado pela moralidade (inclusive religiosa) subjetiva quanto pelos interesses imediatos da particularidade, mas compreendendo a importância

⁷ Para muitos estudiosos, a derrocada final da experiência do socialismo real russo (bem como na maioria dos países sob sua esfera de influência mais direta) se deveu às ações do Papa João Paulo II que, polonês, interviria decisivamente no processo político de seu Estado natal – marcadamente católico e, portanto, resistente ao ateísmo imposto pela experiência comunista russa – por meio do apoio a setores reformistas que viriam a se constituir no ponto inicial da penetração da lógica capitalista nos países do leste europeu, dando início ao esfacelamento do bloco socialista, e em especial à fragmentação da União Soviética (Cf. LECOMTE, Bernard. *O papa que venceu o comunismo*. Serzedo: Asa Portugal, 1993). Outras experiências socialistas reveriam sua posição em relação à relação Estado-Religião e, talvez por isso, tenham tido uma maior sobrevida (Cf. FREI BETTO. *Fidel e a religião: conversas com Frei Betto*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985).

⁸ Note-se que as negações, mesmo a mais completa e oficial negação da religião pelo Estado, como ocorrida durante a experiência do socialismo real soviético, quando compreendidas no mais importante dos julgamentos, o do Tribunal da História, podem ser bem compreendidas como momentos importantes – talvez, até, essenciais – para o movimento dialético da consciência do papel da Religião no Estado (enquanto movimento na Cultura), com o Estado (enquanto movimento na Política) e pelo Estado (enquanto Absoluto na Constituição real de um povo).

da suprassunção de todos esses momentos na universalidade concreta do Estado.

O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio *espírito substancial* e são *ativos* para ele como seu *fim último*, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.⁹

Se, conforme compreendemos a sistematicidade do pensamento hegeliano, ele bem compreendeu o papel das diversas religiões para as culturas de seus respectivos povos, por exemplo quando na Introdução à Filosofia da História ele afirma que “nas religiões, os homens produziram o que, para além da sua consciência, constitui o que há de mais elevado; elas são, por isso, a suprema obra da razão”¹⁰; é inegável que, também em sua obra, o cristianismo reformado desponta como momento de cumeada do pensamento ocidental e da consciência mais plena do Espírito Absoluto, como também bem percebeu Lima Vaz sobre a centralidade do pensamento cristão no Ocidente: “É indiscutível a justeza da intuição que une Ocidente e cristianismo numa comunidade de destino”¹¹.

⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, §260.

¹⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à Filosofia da História*. Lisboa: Edições 70, 2006, p. 137.

¹¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*. São Paulo: Edições Loyola, 1986, p. 283.

E o Estado estava com Deus

Nesse sentido, se o Estado de Direito, Destino do Ocidente, foi gestado e preservado até a modernidade na própria estrutura eclesial da Igreja de Roma; é, portanto, evidente que a Religião Revelada, Destino do cristianismo, seja também preservada no Estado Ocidental – na forma da Religião Absoluta – no desdobramento e na suprassunção dialéticos da *eticidade* cristã no e pelo Estado. É nesse sentido que a tão debatida laicidade, tema recorrente de nossa contemporaneidade, não pode jamais ser compreendida e aceita como um movimento anti-religioso, ou, ainda, de supressão da politicidade da Religião em face do Estado, pois é somente no e pelo Estado que a Religião pode ter a efetividade plena de sua eticidade por meio do Espírito, como bem percebeu Charles Taylor:

Quando discute a laicização do Estado moderno, ele [Hegel] sustenta tenazmente a supremacia da sociedade política. Por conseguinte, em [sua] Filosofia do Direito, §270, Hegel deixa claro que a religião não pode ver sua vocação como em oposição ao Estado verdadeiramente racional. Porque este é a expressão real do direito no mundo. A Religião deveria reconhecer, muito antes, que o Estado é a concretização de sua ideia fundamental. [...] Sem a expressão concreta da vida ética no Estado, os preceitos morais da religião permanecem incertos e indeterminados quanto à sua expressão exata, bem como subjetivos quanto à sua aplicação¹².

Talvez o erro fulcral do Iluminismo (especialmente de sua vertente revolucionária anti-estatalista e anticlericalista francesa) seja justamente sua tentativa de extrair todos os objetivos e propósitos humanos do próprio ser humano, negando a possibilidade de uma idealidade metafísica a partir da qual o homem possa se perceber efetivamente humano – parecendo não

¹² TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estudo*. São Paulo: Realizações Editora, 2014, p. 523.

compreender, o iluminismo, que a cultura, esse movimento a partir do humano mas que não se finda nem se limita pelo homem (enquanto subjetividade), nela inclusa a religião, é que efetivamente dá coesão às comunidades humanas – pois, nesse esforço de compreender a tudo em sentido estritamente imanente, queda inevitavelmente carente de conteúdo capaz de dar pleno sentido à experiência humana¹³. Ele é incapaz de encontrar uma verdadeira objetividade, que só seria possível na redescoberta, bem situada por Hegel e que, aliás, é também um renovado movimento perceptível na contemporaneidade, do vínculo do ser humano com o *Geist* maior, com Deus.

Deve-se julgar uma insensatez dos tempos modernos mudar o sistema de uma eticidade corrompida, sua constituição e legislação, sem a mudança da religião. [...] Há que considerar-se como simples expediente querer separar da religião os direitos e leis, na impotência em que se está de descer às profundezas do espírito religioso e de elevá-lo – a ele mesmo – à sua verdade.¹⁴

De fato, a supressão de um campo de debate – aqui, o religioso – do conjunto de sentidos disputáveis na arena política de um Estado consiste da negação do próprio movimento dialético desse campo, que vê-se impedido de contribuir para a construção do

¹³ A experiência humana depende, para sua plenitude, de se reconhecer também fora de si, na transcendência do Espírito. A dialética (inclusa aqui a da consciência) exige a negatividade como um outro simultaneamente igual e diferente, como uma projeção externa da idealidade a partir da qual o humano pode se reconhecer enquanto tal, com suas semelhanças e diferenças à idealidade. Condenar o humano à uma condição de similitude visceral, onde todos têm virtudes e vícios, mas sem a experiência da perfeição do Absoluto é condená-lo a um inferno de iguais onde a negatividade não pode se manifestar de forma plena. Em sentido análogo, Byung-Chul Han denuncia os efeitos da ausência dessa negatividade efetiva na cultura contemporânea: “A cultura atual da comparação constante não admite a negatividade do *atopos*. Estamos constantemente comparando tudo com tudo, e com isso nivelamos tudo ao *igual*, porque perdemos de vista justamente a *atopia* do outro. [...] A tendência da sociedade de consumo é eliminar a alteridade atópica em prol de diferenças consumíveis, sim, *heterotópicas*. A diferença é uma positividade em contraposição à alteridade” (HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 9)

¹⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio. Vol. III – A Filosofia do Espírito. Trad. P. Meneses/ J. Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995, §52, comentário.

Estado – esse que deveria ser o momento da efetividade concreta, para onde confluíam as contribuições e demandas de todos os demais momentos para que pudessem então ser suprassumidos sob os fundamentos ocidentais do respeito e do bem-comum.

Uma supressão dessa natureza implica simultaneamente na negação de toda história e de toda historicidade da religião que passa a ser então tratada como um mero dado antropológico para a apreciação de um conceito que não chegou a se efetivar, já que foi desautorizado de participar do/no Estado.

Ao contrário, em Hegel, as Religiões são vivas e plenas de forças (inclusive políticas), sendo uma das substâncias essenciais que dão coesão e coerência ao espírito de um povo – e, como tal, devem estar permanentemente imbuídas de plena capacidade política –, e, portanto, se apresentando enquanto particularidades de uma universalidade que se concretiza no Estado; mas também repletas elas mesmas de sentido propriamente Absoluto, vez que é o momento da Representação – que só ela pode fazer deste – no movimento dialético de Deus. E, no caso do ocidente, ganha relevo absoluto a representação do Deus cristão:

O dogma da trindade é ideal para os propósitos de Hegel. O universal sai de si mesmo, experimenta o rompimento consigo mesmo e engendra o particular (o pai gera o filho antes de todas as eras); e o particular, não obstante, retorna à unidade com o universal numa vida comum (o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, e os une). Hegel vê, portanto, um profundo significado especulativo na noção de uma trindade eterna, um jogo de amor no próprio absoluto. Em contraposição a todas as religiões monoteístas precedentes, a religião trinitária compreende que Deus é movimento, autotranscendência rumo ao particular, e retorno à unidade; ela compreende que sua unidade é fundamentalmente um retorno da disjunção, que ele é três em um. Deus não permanece imóvel em si mesmo.¹⁵

¹⁵ TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 528.

Se o legado central da Reforma protestante é que a religiosidade cristã tem de ser seguida em espírito, também na subjetividade e não meramente na institucionalidade, ela também deu vazão a uma tendência de ruptura da comunidade dos fiéis e à internalização extrema da experiência religiosa. Essa tensão entre a subjetividade e a comunidade, que precede a Reforma, mas que nela recebe novo fôlego, permanece como um dos embates centrais da cultura ocidental.

E o estado era deus

O desdobrar-se dessa ideia na história da civilização ocidental nos legou a necessidade de que sujeito e absoluto se reconciliem, no momento da *eticidade*, na comunidade soberana e autodeterminada, mediatizados, ao menos em alguma medida, pelas instituições religiosas. Isso implica necessariamente na participação do conteúdo próprio da Religião – as diversas representações do Absoluto – na configuração tanto do Espírito de um povo quanto de seu Estado, ou seja, a constituição de todo Estado ocidental – ou bem positivamente na constituição formal, ou necessariamente, sempre, na sua constituição material – precisa trazer em si as formas da relação entre ele (o Estado) e as perspectivas de religião de seu povo, bem como as formas como estas influenciam em toda a *Weltanschauung* – a mundivisão – deste¹⁶.

¹⁶ Nesse sentido torna-se impossível desvincular a Religião e a Cultura e, portanto, o Estado. É nesse sentido que o respeito às diferentes culturas nas conformações dos Estados (e, portanto, o feroz combate à toda tentativa de uniformização das formas estatais – mesmo as econômicas –, a despeito do que desejam os globalistas) se mostra absolutamente relevante (e é também nesse sentido que um viés culturalista desponta na filosofia hegeliana): “Visto que o espírito apenas é enquanto efetivo, enquanto o que esse se sabe, e o Estado, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei *compenetrando todas as suas relações*, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo; nessa reside sua liberdade subjetiva, e com isso a efetividade da constituição” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Op. cit.*, 2010, §274) e “O Estado tem o lado, enfim, de ser a efetividade imediata de um povo *singular e naturalmente* determinado. Enquanto indivíduo singular, ele é *exclusivo* em relação aos *outros* indivíduos da mesma espécie. [...] Essa independência faz do conflito entre elas uma relação de violência, um *estado de guerra*, para o qual a situação universal se

De fato, é inegável a inter-necessidade existente entre o Absoluto na Religião e o Absoluto no Estado (bem como com o Absoluto na Arte). A experiência imanente depende da possibilidade de sua negação na experiência transcendente, como a experiência transcendente não teria sentido, e talvez não tivesse vida, sem o seu reflexo na imanência. É justamente nesse sentido que nos assevera o Professor Alfredo de Oliveira Moraes, quando percebe, acerca da relação entre a infinitude finita de Deus e a finitude infinita do homem particular, que:

Somente o conhecimento efetivo de Deus pode *re-ligar*, ou seja, tornar efetiva a dupla mediação: a) de Deus consigo mesmo, momento em que o Espírito Infinito reconhece o espírito finito como outro de si mesmo – a imagem e a semelhança que permite a Deus pôr-se fora de si, permanecendo em si como Conhecimento Absoluto; b) do homem consigo mesmo, momento em que o espírito finito se reconhece como sendo no Espírito Infinito – a Verdade de si mesmo no espírito finito é a suprema determinação de ser na finitude a realização da liberdade divina¹⁷

O movimento de intersecção real entre a universalidade do Estado e a representação do Absoluto na Religião Revelada nos parece ser o movimento da aproximação da universalidade abstrata (da Constituição positiva – que pode já trazer em si a ideia da Religião Absoluta, propondo, na esteira da ideia do respeito à diversidade – inscrita na democracia –, tão cara ao Ocidente, respeito às religiões particulares) para a universalidade concreta (o momento da Constituição material e efetiva – que suprassume e efetiva no todo do Estado como Religião Absoluta os movimentos anteriores como um novo e mais consciente momento – a Cultura –, reconhecendo as subjetividades e particularidades que a

determina em vista do fim particular da conservação da autonomia do Estado perante os outros, em um *estado de bravura*” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Op. cit.*, 1995, §545).

¹⁷MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus* na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 295.

compõem, suprassumindo-as como momentos de seu Todo, mas resistindo à sua tomada pela particularidade de qualquer uma delas, e sendo ela própria – a Cultura –, então, Absoluta).

Nesse sentido, nas anotações ao parágrafo 552 da Enciclopédia, Hegel nos alerta que

O Estado é o desenvolvimento e a efetivação da eticidade; mas [...] a substancialidade da eticidade mesma e do Estado é a religião. Segundo essa relação, o Estado repousa na disposição ética, e esta na religiosa. Sendo a religião a consciência da *verdade absoluta*, o que deve valer como direito e justiça, como dever e lei, isto é, como *verdadeiro*, no mundo da vontade livre, só pode valer enquanto tem *parte* naquela verdade, está *subsumido* sob ela, e *resulta dela*.¹⁸

Assim que, se há, de fato, valores fundamentais sobre os quais os Estados ocidentais se fundam, esses valores têm inscritos em sua gênese o vigor do desenvolvimento da cultura e das religiões (com inegável enfoque para as de matriz cristã); valores que, ademais, carregam em si o peso da tradição e da História de toda uma civilização que por eles lutou e permaneceu – em *estado de bravura* – se reafirmando como tal, e que dão sentido verdadeiro (*telos*) e pleno de conteúdo ético à experiência da comunidade humana ocidental que se perfaz no momento do Estado¹⁹.

Mas se a verdade só pode se manifestar na liberdade (e, portanto, no momento pleno de politicidade e eticidade do Estado), e se esta mesma liberdade só se realiza efetivamente como liberdade que passa pela consciência, então também a verdade revelada da religião cristã só pode se realizar em sua compreensão pela consciência do Espírito.

¹⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Op. cit.*, 1995, §552, comentário.

¹⁹ É dizer, portanto, que os Valores (ou, na constituição positiva, os Direitos) Fundamentais de uma cultura não são meras liberalidades de uma vontade constituinte originária cujos poderes são absolutos. Ao contrário, mesmo a vontade constituinte não pode jamais prescindir da História e, portanto, não pode jamais obliterar a permanência e a centralidade dos valores eleitos por uma nação (enquanto comunidade na História, antepassados e futuros membros inclusos) em seu núcleo.

Considerações finais

Se, por um lado, a religião, enquanto representação do Absoluto, só pode se realizar plenamente nesse sentido quando passa pela consciência – ou, mais propriamente, na Filosofia, que suprassume a representação religiosa do Absoluto na mediação consciente através da Razão –, esta, então, em seu movimento, deixa de ser Religião (representação ideal da eticidade) para ser Estado efetivo (constituição materialmente vivenciada) e, nesse momento de sua compreensão, contingente – ainda que em permanente movimento no Espírito de um povo.

É justamente nesse sentido que ganha sentido mais compreensível a preocupação que já aventamos e que Manfredo de Oliveira igualmente percebe: “Para Hegel, o que constitui a tragédia específica do seu tempo e o que levou a vida política ao fracasso e o homem à escravidão é a separação tornada comum entre vida sociopolítica e religião”²⁰.

Ou seja, que a laicidade do Estado, decorrência natural do princípio protestante que se realiza na tomada de consciência da liberdade – inclusive religiosa, no momento da particularidade política, bem como da fé subjetiva – tenha sido tão mal interpretada enquanto uma necessidade profundamente enganosa de ateização do Estado ocidental – e é essa, aliás, justamente a má-compreensão (ateísta, no sentido de uma imposição de um modelo desencantado de mundo) que daria início à definitiva derrocada da experiência do socialismo real pelo combate espiritual (e, sem dúvidas, cultural) que lhe fez o Papa João Paulo II na Polônia.

Se esse exemplo nos permite perceber a atuação inescapável do Tribunal da História, cabe também reconhecermos, a título de conclusão, a aguçada percepção de Hegel que, ao discutir os efeitos do trabalho teórico (e de suas implicações na cultura de um povo)

²⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Op. cit.*, p. 276.

em carta a Niethammer, ainda em 1808, afirma: “O trabalho teórico – estou cada vez mais convencido – alcança maior sucesso no mundo do que o trabalho prático. Uma vez revolucionado o reino da representação, a realidade não pode continuar a resistir.”²¹

Só no princípio do espírito sabedor de sua essência, do espírito em si absolutamente livre, e tendo sua efetividade na atividade de sua libertação, é que está presente a absoluta possibilidade e necessidade de que coincidam em um só, o poder do Estado, religião e os princípios da filosofia, e de que se cumpra a reconciliação da efetividade, em geral, com o espírito.
(HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich²²)

Referências

D’HONDT, Jacques. *Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1999

FREI BETTO. *Fidel e a religião: conversas com Frei Betto*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio. Vol. III – A Filosofia do Espírito. Trad. P. Meneses/ J. Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à Filosofia da História*. Lisboa: Edições 70, 2006.

²¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Carta a Niethammer de 28 de Outubro de 1808, *Correspondence de Hegel, Werke*, (Hoffmeister), XXVII, Hamburgo, Meiner, 1952, p. 253 *apud* D’HONDT, Jacques. *Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1999.

²² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Op. cit.*, 1995, §552, comentário.

LECOMTE, Bernard. *O papa que venceu o comunismo*. Serzedo: Asa Portugal, 1993

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estudo*. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

WEBER, Max. *A ética protestante e o 'Espírito' do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Algumas considerações sobre a filosofia de Hegel

Thiago de Souza Salvio¹

Introdução

Por idealismo especulativo podemos conceber, em suma, uma filosofia desenvolvida pelo movimento intrincado de contradições lógicas (dialética) levadas a cabo pelo trabalho negativo da razão, no sentido de superá-las, ao mesmo tempo em que as conserva para elevá-las a uma nova unidade positiva que contemple a totalidade (*suprassunção [aufhebung]*) no conceito, isto é, no pensamento em-si e para-si (*An-und-für-sich-Sein*). G. W. F. Hegel (1770-1831), expoente icônico do idealismo alemão, reflete a racionalidade enquanto forma e conteúdo indissolúvel, inerente ao devir histórico e ético da humanidade, essencial à própria realidade do espírito. Portanto, nosso objetivo, de modo geral é, compreender dialeticamente os conceitos fundamentais da filosofia em questão; assim, nos deteremos na exposição e interpretação de algumas passagens relevantes – para nosso propósito – contidas no primeiro volume da ‘Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio’, conhecida também por “pequena lógica”.

¹ Mestrando no programa de pós-graduação de Filosofia da Unesp/Marília. Universidade Estadual Paulista – UNESP; thiagosouzasalvio@gmail.com

1.

“Tudo segundo sua idealidade, é dependente do Eu, mas quanto à realidade, o próprio Eu é dependente. Mas nada é real para o Eu sem ser também ideal; nele, portanto, o fundamento real são um e o mesmo, e essa ação recíproca entre o Eu e o não-eu é ao mesmo tempo uma ação recíproca do Eu consigo mesmo”, escreve Fichte na *Wissenschaftslehre* [Doutrina da ciência] de 1794. No prefácio da *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Princípios fundamentais da Filosofia do Direito], Hegel quase que literalmente o parafraseia, simplificando a sua própria fórmula conceitual, destarte: “Was vernünftig ist (o que é racional) das ist wirklich (é efetivo) und das wirklich ist (o que é efetivo) das ist vernünftig (é racional)”. O poeta Heinrich Heine, certa vez, protestou indignado com a equivalência entre o real e o racional. Dizem que Hegel respondeu com um sorriso: “E se o senhor lesse a frase assim: o que é real deve ser racional?”

O efetivo não é o real no sentido de uma realidade dada como objetiva de uma simples constatação empírica, o conceito é resultado positivo dum árduo trabalho negativo, sua elaboração faz parte do processo espiritual do ser humano.

O homem é pensamento e é um universal; porém só é pensante enquanto o universal é para ele (...) só o homem se duplica de modo a ser o universal para o universal. Isso é o caso, antes de tudo, quando o homem se sabe como Eu. (...) O Eu é puro ser-para-si (...) “o Eu é Pensar enquanto pensante”. O que tenho em minha consciência, isso é para mim. (...) O Eu é o universal (...) não é a universalidade simplesmente abstrata, mas a universalidade que a tudo contém. (...) No Eu temos presente o pensamento completamente puro (...) em tudo está o Eu, ou em tudo está o Pensar. Pensando o homem sempre está, mesmo quando apenas intui; se considera uma coisa qualquer, considera-a sempre como algo universal; se fixa um singular, ele o faz realçar; se assim afasta sua atenção de outra coisa, toma-a como algo abstrato e universal, ainda que só formalmente universal. (HEGEL, 1995, p. 78-9)

Tal é a natureza do direito, pois que este deve almejar *universalidade*, atingir as múltiplas determinidades (*Bestimmtheit*), diferenças qualitativas do *singular*, pois a realidade objetiva do Espírito açambarca um “Eu que é nós, e nós que é um Eu”. Não obstante, afirmar que não há algo como o método dialético enquanto tal, só o corrobora (pois a afirmação é a negação da negação). Existe aí a realidade do discurso que, confrontado, com o que designa, é obrigado a desenvolver-se segundo uma lógica que tem de conferir às oposições imediato – mediação, identidade – contrariedade, substância – sujeito, sua significação efetiva. Pois bem, se essa linguagem é o ser do homem, deve-se concebê-la não como um meio indiferente, mas como o lugar onde a identidade, sempre diferenciada, do ser e do pensamento, se atualiza, e a partir daí seguir com fervor e paciência suas determinações articuladas, a seriedade, a dor, a paciência, e entre outras propriedades específicas. Há que se pensar a mudança pura, ou a oposição em si mesma: a contradição; para Kant a dialética era meramente a “lógica das aparências”, em Hegel, é a “lógica das contradições”. Acerca do movimento dialético, no parágrafo 31 da *Rechtsphilosophie*, Hegel nos diz o seguinte:

O princípio motor do conceito – enquanto não é simplesmente análise, mas também produção das particularidades do universal – é o que eu chamo dialética. Não se trata de uma dialética que dissolve, confunde, perturba um princípio ou um objeto apresentado ao sentimento ou à consciência imediata e apenas cuida em deduzir um contrário; em suma, não se trata de uma dialética negativa como quase sempre se encontra, até em Platão. Poderá ela considerar como seu último fim atingir o contrário de uma representação, que lhe aparece quer como sua contradição num ceticismo contundente, quer, de maneira mais amável, como aproximação da verdade, meio-termo muito moderno. (Id., 1997, p. 33).

Ainda nos referindo ao parágrafo já supracitado, continuamos a discorrer neste sentido, para trazermos ao lume, inteligibilidade sobre a natureza do que estamos tratando aqui, pois

(...) a dialética superior do conceito consiste em produzir a determinação, não como um puro limite e um contrário, mas tirando dela, e concebendo-o, o conteúdo positivo e o resultado; só assim a dialética é desenvolvimento e progresso imanente. Tal dialética não é, portanto, a ação extrínseca de um intelecto subjetivo, mas sim a alma própria de um conteúdo do pensamento de onde organicamente crescem os ramos e os frutos. Enquanto objetivo, o pensamento apenas assiste ao desenvolvimento da ideia como atividade própria de sua razão e nenhum complemento lhe acrescenta de sua parte. Considerar algo racionalmente não é vir trazer ao objeto uma razão, e com isso transformá-lo, mas sim considerar que o objeto é para si mesmo racional. Assim é o espírito em sua liberdade, a mais alta afirmação da razão consciente de si, que a si mesma dá realidade e se produz como mundo existente. (Id. Ibid, p. 34).

Os princípios da filosofia do direito investigam a liberdade real que é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade do saber e sua efetivação. Hegel justifica o empirismo profundo, aquele do homem de ação que capta intuitivamente o *vir-a-ser* (*Werden*) da realidade sem a retalhar arbitrariamente, e opunha-se ao empirismo do entendimento que fixa e solidifica as determinações da experiência. A liberdade não poderia ser empírica, pois o empírico não passa do subjetivo e do relativo, do contingente, ou seja, da necessidade cega. Ela não é tampouco exclusão do empírico. Ela só poderia ser em consequência, esse movimento dado no fato da linguagem e do próprio conhecimento, movimento pelo qual o empírico se torna racional, pelo qual o sujeito se faz substancial, a linguagem é o *ser-aí* (*Dasein*) mais espiritual do espiritual. Em suma, pode-se considerar que a filosofia kantiana toma o espírito como consciência, contém

essencialmente os desdobramentos da *Fenomenologia*², mas não da filosofia do espírito.

2.

Na *Wissenschaft der Logik* o intelecto nos aparece como potencialidade do espírito, todavia, essa faculdade cognitiva é a unilateralidade momentânea do conceito, pois sua função é determinar e manter fixa as qualidades do objeto justapostas por si; mas a razão logo supera esse limite.

A razão é negativa e dialética, porque resolve no Nada as determinações do intelecto; é positiva, porque cria o universal e nele compreende o particular. Assim como o intelecto somente considera em geral algo do todo separado da razão, assim também a razão dialética pode ser entendida como algo separado da razão positiva. (...) O Espírito é o negativo, é o que constitui as qualidades tanto da razão dialética como do intelecto, nega o simples, e fundamenta assim da determinada diferença do intelecto; ao mesmo tempo a resolve, e portanto é dialético”. (id, 1968, p. 29).

O pensamento dialético é urdido de tal forma que “reduz ao nada as determinações detalhadas do entendimento”. Uma exposição do ‘método especulativo’, resumidamente, subsumi os apontamentos da nossa seção 1: “A lógica tem segundo sua forma,

2 No §25 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. I, Hegel diz o seguinte: Na minha *Fenomenologia do Espírito* -, que, por isso quando se publicou foi designada como a primeira parte do Sistema da Ciência - tomou-se o caminho de começar pela primeira [e] mais simples manifestação do espírito, pela consciência imediata, e desenvolver sua dialética até o ponto de vista da ciência filosófica, cuja necessidade [Notwendigkeit] é mostrada através dessa progressão. Mas para isso não se podia ter ficado no formal da simples consciência: pois o ponto de vista do saber filosófico é em si ao mesmo tempo o mais rico de conteúdo e o mais concreto; por conseguinte, ao desprender-se como resultado, ele pressupunha também as figuras concretas da consciência, como, por exemplo, as figuras da moral, da ética, da arte, da religião. O desenvolvimento do conteúdo, dos objetos [que são] partes próprias da ciência filosófica, incide pois ao mesmo tempo nesse desenvolvimento da consciência - que inicialmente parecia restrito apenas no formal. Esse desenvolvimento deve, por assim dizer, avançar por detrás da consciência, na medida em que o conteúdo se relaciona à consciência como *Em-si* [...] (HEGEL, 2005, p. 88).

três lados: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente racional; c) o especulativo ou positivamente racional (§79); aa) O pensar enquanto entendimento fica na determinação fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade (§80); bb) O momento dialético é o próprio *suprassumir* (*aufheben*)³ de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas (§81); cc) O especulativo ou positivamente racional, apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem, a outra coisa”. Entretanto, a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) consiste em superar a obscura senda onde os opostos antagonísticos se apresentam. Além do que, como diz Paulo Menezes em seu introdutório texto ‘*Para ler a fenomenologia do espírito*’, “opor sua posição à dos outros, como verdade ao erro, é tão ingênuo como pensar que o fruto refuta a flor; quando são ambas etapas necessárias do mesmo processo vital”.

Do que a filosofia se ocupa é de Ideias, não do conceito em sentido estrito; mostra, pelo contrário, que este é parcial e inadequado, revelando que o verdadeiro conceito (e não o que assim se denomina muitas vezes e não passa de uma determinação abstrata do intelecto) é o único que possui realidade justamente porque ele mesmo a assume. Toda a realidade que não for a realidade assumida pelo próprio conceito é existência passageira, contingência exterior, opinião, aparência superficial, erro, ilusão, etc. A forma concreta que o conceito a si mesmo se dá ao realizar-se está no conhecimento do próprio conceito. (id, 1997, p. 1).

O conceito pensa-se a si mesmo, é em si e para-si (*an Sich und für sich Sein*); se há uma contradição, ela só pode estar na

³ *Enciclopédia*, vol. 1, p. 157-171. Cabe enfatizarmos a relevância do termo “suprassunção” (*aufgehoben/ aufhebung*) no movimento do método dialético. Seu significado polissêmico congrega ao mesmo tempo três momentos: levantar, suspender e elevar. De modo simples, “equivalaria” a tese, antítese e síntese. É curioso notarmos o esquema triádico-dialético hegeliano, segundo ele mesmo, Kant já havia se expressado dessa forma, desde a *Dissertatio de orbita planetarium*, 1801, Hegel afirmava que a tríade é a “lei do espírito”.

consciência, e o objeto, o verdadeiro, é o não contraditório. A pura singularidade, a unidade exclusiva, sem a fixação de determinidades, é o princípio de toda consciência percipiente (*wahrnehmen Bewusstseyn*), o universal, é tanto o Eu quanto o ser, e que essa rigidez da coisa que se levanta diante da consciência, depois que *suprassumida*, não é senão a projeção do eu fora de si. A unidade sintética da universalidade da consciência e da singularidade da consciência de si se produzirá então, como Razão (*Vernunft*). Produzir a coisa (a objetividade) em conceitos é o que constitui a tarefa séria e definitiva, por construir o sistema científico da verdade.

O saber de um objeto é saber de si e o saber de si é saber do ser-em-si, essa consciência de Si (universal) é a base de todas as virtudes, do amor, da honra, da amizade, da coragem, do sacrifício, até mesmo da fama, que culminaria na célebre frase de Albert Schweitzer: “*Die Liebe ist die höchst Vernunft*”(O Amor é o ápice da Razão).

Neste sentido, a verdade é o mundo no qual “a coisa mesma” (*die Sache selbst*) é o sujeito concreto: o Espírito, a inteligência é a consciência de si do espírito, mas unicamente como consciência de si (*Selbstbewusstsein*), como negação de tudo aquilo que é outro, o estranhamento (*Entfremdung*) – em particular, da Essência (*Wesen*). Quando a *consciência percipiente* quer explicar essa coexistência de qualidades diversas num lugar, recorre a ficções do entendimento, tomada por uma realidade física, fala dos poros de uma matéria pelos quais se introduziria a outra matéria; seria conduzida a um círculo, tal como Leucipo e Demócrito foram.

O espírito é, portanto, a verdade da razão: a consciência de si universal se tornou ela própria um ser-em-si e para-si. É esse ser que, por sua vez, se desenvolve para nós na dimensão histórica e explícita seu conteúdo vivo. O que Hegel chama de razão prática (*Geist*) é a experiência do espírito objetivo tornando-se, em seu devir, absoluto. Seu conteúdo é engendrado por si mesmo, pelo *automovimento* do conceito, enquanto ele mesmo faz sua História

(*Geschichte*) ou ‘acontecimento’, que lhe é fundamentalmente necessário.

3.

“Absoluto é o sujeito”, o espírito é o saber de Si em sua História, é o retorno a si mesmo, através, e por meio dessa história, de modo que não subsista mais nada de estranho nele e para ele, que se sabe como é, e é como se sabe, esse ser espiritual sendo (*Seiende*) sua própria operação. “A verdade em si e para si que é a razão, é a identidade indivisível da subjetividade e do conceito e de sua objetividade e universalidade”, tal como a fenomenologia nos apresenta.

Assim, a verdade está na cientificidade que repousa no conceito. Contudo, “nem a ciência pode prestar-se à edificação piedosa, nem o êxtase é superior à Ciência, como pretende”. Fora do conceito, só existe profundidade vazia, “idêntica à superficialidade; reina o capricho e o sonho, em lugar da verdade”. A nova totalidade que surge, “como um recém-nascido”, não é perfeita; mas é um conceito novo que recapitula e dá sentido a todo processo anterior. Porém, “é um conceito simples: as diferenças não estão ainda fundadas com segurança, nem ordenadas em sólidas relações”. Assim parece algo esotérico, só acessível a poucos indivíduos, enquanto a Ciência plenamente desenvolvida é acessível a todos, *exotérica*. (MENEZES, PAULO, 1998).

A consciência que aborda a cientificidade tem direito a exigir que esta, seja inteligível, e dessa forma passa pelo que já conhecido (pela ciência pré-filosófica). É então a razão a faculdade do *incondicionado* que discerne o condicionado desses conhecimentos-da-experiência. O que se chama aqui objeto da razão – o *incondicionado* ou o *infinito* – não é outro que o igual a si mesmo, ou é a *identidade originária* (...) do Eu no *pensar*. *Razão* significa esse Eu *abstrato* ou o pensar, que faz da *identidade* pura seu objeto ou fim (...). A essa identidade absolutamente *sem-determinação*,

são inadequados os conhecimentos da experiência, pois são em geral de um conteúdo *determinado*. Enquanto esse incondicionado é tomado pelo absoluto e verdadeiro da razão (pela *Ideia*), os conhecimentos da experiência são então declarados como o não-verdadeiro, como *fenômenos*. (Id., 1995, 115).

Rejeitam-se, nesse ponto as antíteses de Fichte e Schelling: o primeiro requisitava um conteúdo determinado com riqueza de propriedades, ficavam, porém, como exigências não satisfeitas, a totalidade, o absoluto, carentes de determinações. Já o segundo, reúne aglomerados de materiais, de diferenças qualitativas, que passam a se identificar com uma e outra, a identidade encerrava-se em tautologia ($A=A$), como se se mergulhasse tudo num mar. Se tudo se identifica com algo idêntico a si mesmo, estamos “na noite em que todos os gatos são pardos”.

O verdadeiro é o Todo (“*das ganz ist das Wahre*”); o resultado, o essencial tornado plenamente efetivo; sujeito e desenvolvimento de si mesmo. Quem diz substância diz ser que é objeto imediato para um saber, também imediato do universal: “O verdadeiro é, assim, o frenesi orgiástico, no qual nenhum membro está sóbrio”.

O Ser-aí imediato do espírito – a consciência – tem dois momentos: “o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber”. A consciência nada sabe,

nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência, é só a substância espiritual, e em verdade como objeto de seu próprio Si. Experiência é justamente o nome desse movimento, em que o imediato, o não experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer apenas do simples pensado, e depois retorna a si dessa alienação; e por isso – como é propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade. (HEGEL, 1990, p. 40).

“O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também imediatamente é propriedade do Eu; tem

a forma do Si, ou seja, é o conceito”. A verdade *essente* (*Seiende*) em si e para si, “que é a razão, é a identidade simples da subjetividade e universalidade”. A universalidade da razão tem, por isso, tanto a significação do objeto apenas dado à consciência como tal – agora ele mesmo universal, penetrando e abarcando o Eu – quanto a significação do puro Eu, da forma pura que invade o objeto e o abarca em si mesmo.

Consciência de si: que é destarte a certeza de que suas determinações são objetivas, determinações da essência das coisas que, enquanto pensamento é essa identidade; não é somente a substancial, mas a verdade como o saber. Com efeito, tem por mediação própria, por forma imanente, o conceito puro existente para si mesmo: o “Eu, a certeza de si mesmo como universalidade infinita. Essa verdade que sabe é o espírito”. Razão, enfim, é espírito quando a realidade se eleva à verdade, e quando é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma.

Segundo Polo (2007), a filosofia de Hegel é uma tentativa de superar a imediação, isto vai de encontro com o que é mencionado na introdução da *Ciência da Lógica*, é preciso ressaltar que, “frente à intenção precipitada de desembocar num conhecimento imediato, a importância decisiva da mediação”. Esta mediação é o próprio sujeito, dizer que o sujeito é método, ou que o pensar é processo, aparentemente é algo indefinido; porém, é preciso estabelecer o que são. Para o idealista alemão, o sujeito é método enquanto obtém a exposição do conhecimento, portanto, a capacidade estrita de progredir no conhecimento, alcançando novidades, passando do não-pensado ao pensado, de tal maneira que o não pensado venha a ser pensado, isto é a essência do filosofar, a consideração pensante dos objetos. Não há nada fora do processo, porque o que chamamos de real vai aparecendo gradativamente, a cada uma das fases do método especulativo, consagrando-se na mediação. Este é o caminho universalizante, ou seja, do conhecimento da totalidade.

Conclusão

O espírito – Razão – é essa ‘igualdade consigo mesmo’, a ‘identidade da identidade e da diferença’ como diz Bourgeois, pois em seu movimento, esse particular da racionalidade, sua apreensão, algo em-si já é para-si no singular, e no seu ser-outro, aspira o universal. Contudo, a realização da Filosofia, não é outra coisa senão a reflexão especulativa da Ideia absoluta e seu saber de si, tanto na Filosofia, como na Religião bem como a Arte. Através do próprio automovimento do conceito, engendrado pelas categorias objetivas da realidade em-si, o pensamento volve-se para-si, sua subjetividade conciliada com algo exterior, está certo de sua igualdade consigo mesmo, portanto se reconhece como efetivo em seu desenvolvimento histórico. O sistema filosófico hegeliano que a princípio intitulava-se *System der Wissenschaft* (sistema da ciência) tinha a ciência da consciência da experiência, como introdução, logo após, a Ciência da Lógica, ou a doutrina da experiência do pensamento puro e, mais tarde teve sua versão enciclopédica, reduzida, mas não menos importante, acompanhada de suas fraternas ‘Filosofia da Natureza’ e ‘Filosofia do Espírito’, com a ‘Filosofia do Direito’ se encerra, de modo geral, a referência às obras sistematizadas . Entretanto, ressaltamos aqui escritos como os dos anos de Jena e Nuremberg, apenas a título de ilustração, dentre outros que não se incluem no panorama mencionado, que são de suma importância para a compreensão de Hegel, bem como para dizer que são fundamentais para estudarmos o amadurecimento da lógica dialética no interior de seu crescimento orgânico, que ora tomamos como fio condutor metodológico do idealismo especulativo que, a partir das múltiplas existentes, nos conduz a uma só razão, a vida do espírito.

Referências

CHÂTELET, F. **Hegel**. Tradução de Alda Porto." *Rio de Janeiro, Jorge Zahar* (1995).

FILHO, Rubens Rodrigues Torres, (1942 -), **O espírito e a letra**: a crítica da imaginação pura em Fichte. São Paulo, Ática, 1975.

HEGEL, G. W. F. (1770-1831). **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**. vol. 1 e 3: A ciência da lógica / Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. – São Paulo : Loyola, 1995. – (O pensamento ocidental).

_____. **Ciência de la Lógica** / trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Ediciones Solares S. A. Argentina, 1968.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito** / trad. Orlando Vitorino. – São Paulo : Martins Fontes, 1997. (Clássicos).

_____. **Fenomenologia do Espírito** / trad. Paulo Meneses. – Rio de Janeiro : Editora Vozes Ltda., 1990.

MENESES, Paulo. **Para ler a fenomenologia do espírito**. – São Paulo, Ed. Loyola, 1992.

Polo, Leonardo. **A crítica kantiana do conhecimento**. São Paulo, Ed. Escala., 2007.